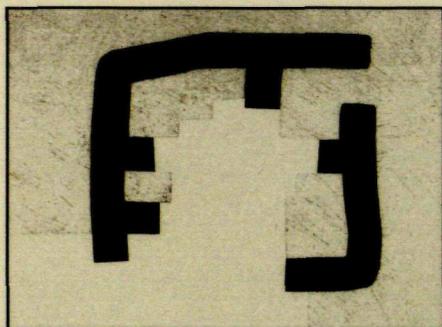


Diálogo y deconstrucción

Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida

Edición al cuidado de Antonio Gómez Ramos



Jacques Derrida • Hans-Georg Gadamer
José M. Cuesta Abad • Philippe Forget • Manfred Frank
Jean Greisch • Patricio Peñalver • Mariano Peñalver
Jorge Pérez de Tudela • Josef Simon



Cuaderno Gris



Jacques Derrida (El-Biar, Argelia, 1930) es profesor en la *École des Hautes Études en Sciences Sociales* y en la Universidad de Yale. Probablemente, es el filósofo francés que goza de mayor audiencia hoy en día.

Autor de una extensa y compleja obra que, más allá de su adscripción a la etiqueta del postmodernismo, determina actualmente campos teóricos como la filosofía del lenguaje, la teoría literaria, el psicoanálisis, la estética o la arquitectura. Con Gadamer, es el otro gran heredero de Heidegger, pero pasando ahora por Nietzsche y por la experiencia del estructuralismo. Entre sus obras traducidas al castellano, podemos destacar *La voz y el fenómeno*, *La escritura y la diferencia*, *De la gramatología*, *La diseminación*, *Del espíritu*, *Aporías*, etc.



Hans-Georg Gadamer (Marburgo, 1900), testigo filosófico del siglo XX, es profesor emérito de la Universidad de Heidelberg, a la que llegó en 1949, tras haberse formado con Heidegger en Marburgo durante los años

veinte y haber profesado en esa Universidad, así como en las de Kiel, Leipzig y Frankfurt. Tras la estela de su obra de madurez, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* (1960), la filosofía de finales de siglo ha adoptado en gran parte el calificativo de «hermenéutica». La teoría de la interpretación, la revalorización del valor cognoscitivo de la experiencia histórica y estética, la condición lingüística de lo humano y su inserción en el diálogo de las épocas, de las obras y de sus lectores, o la rehabilitación de la razón práctica son vectores del pensamiento actual que pasan inevitablemente por la obra de Gadamer. Su apertura constante al diálogo vivo

Cuaderno Gris, 3

MONOGRÁFICOS

DIRECCIÓN:

Alfonso Moraleja
Gabriel Aranzueque

COLABORADORES:

- Vicerrectorado de Investigación, Servicio de Publicaciones y Servicio de Investigación de la Universidad Autónoma de Madrid
- Departamentos de Filosofía y de Filología Española de la U.A.M.
- Área de Teoría de la Literatura del Departamento de Lingüística, Lenguas Modernas, Lógica y Filosofía de la Ciencia

FOTOCOMPOSICIÓN:

Compobell, S.L.
C/. Salón de Ruiz Hidalgo, nº 9
30002 Murcia

IMPRESIÓN:

RB Servicios Editoriales S. L.

DISEÑO CUBIERTA:

Gabriel Aranzueque

© Cuaderno Gris, 1998

Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la U.A.M.
Ciudad Universitaria de Canto Blanco
Carretera de Colmenar Viejo, Km. 15. 28049 Madrid

© de las traducciones, Gabriel Aranzueque, Antonio Gómez y Manuel Olasagasti

© Cátedra, 1998; Cerf, 1985; Fink Verlag, 1984; Mohr, 1995;

Sígueme, 1992; Université de Bruxelles, 1984

I.S.S.N.: 0213-6872

Depósito legal: M. 4.190-1997

Impreso en España - *Printed in Spain*

Índice

<i>Agradecimientos</i>	7
<i>Presentación</i> , Antonio Gómez Ramos	9

I. EL ENCUENTRO

<i>Texto e interpretación</i> , Hans-Georg Gadamer	17
<i>Las buenas voluntades de poder</i> , Jacques Derrida	43
<i>Pese a todo, el poder de la buena voluntad</i> , Hans-Georg Gadamer	45
<i>Interpretar las firmas (Nietzsche/Heidegger)</i> , Jacques Derrida	49

II. EL DEBATE QUE NO TUVO LUGAR

<i>Destruktion y deconstrucción</i> , Hans-Georg Gadamer	65
<i>El conflicto de las universalidades</i> , Jean Greisch	75
<i>Los límites de la controlabilidad del lenguaje</i> , Manfred Frank	89
<i>La buena voluntad de comprender y la voluntad de poder</i> , Josef Simon	99
<i>Entre la escucha hermenéutica y la escritura deconstructiva</i> , Mariano Peñalver ...	111
<i>Ruinas, chiboletes, prótesis</i> , Patricio Peñalver	121
<i>...Diafórica...</i> , José Manuel Cuesta Abad	135
<i>Trashablar. Gadaderriada</i> , Jorge Pérez de Tudela	167
<i>Gadamer, Derrida: punto de encuentro</i> , Philippe Forget	195

III. LA CONVERSACIÓN QUE SIGUE

<i>La hermenéutica tras la huella</i> , Hans-Georg Gadamer	231
Procedencia de los textos	255
Autores	257
Bibliografía	259

Agradecimientos

Este volumen colectivo no puede salir a la luz sin mencionar primero a todas las personas e instituciones que lo han hecho posible. La editorial Sígueme, de Salamanca, cedió amablemente los derechos de dos textos clave de Gadamer como son «Texto e interpretación» y «*Destruktion* y deconstrucción», traducidos por Manuel Olasagasti, que aquí hemos modificado ligeramente por exigencias de nuestra edición. La editorial Fink, de Múnich, nos permitió publicar la intervención de Derrida «Las buenas voluntades de poder. (Una respuesta a Hans-Georg Gadamer)» y «Pese a todo, el poder de la buena voluntad» del propio Gadamer. El profesor Derrida nos sugirió su escrito «Interpretar las firmas (Nietzsche/Heidegger)» y el profesor Philippe Forget nos facilitó el manuscrito francés de este ensayo, que muchos, incluido su autor, daban por desaparecido. El profesor Manfred Frank y el profesor Raimar Zons, de la editorial Schönningh, autorizaron la publicación de «Los límites de la controlabilidad del lenguaje». La profesora Ana Agud, de Salamanca, nos puso en contacto con el profesor Josef Simon, quien autorizó la traducción de su ensayo «La buena voluntad de comprender y la voluntad de poder». El profesor Jean Greisch y *Les Éditions du Cerf* autorizaron la publicación de «El conflicto de las universalidades».

El resto de los colaboradores de este volumen han trabajado bajo exigencias de tiempo que, sin duda, eran desconsideradas para la paciencia y la audacia intelectual que requiere el problema aquí planteado. El profesor Enrique López Castellón, director del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma, ha revisado amablemente las traducciones del francés, y Henrik Lesaar, a caballo entre Friburgo y Madrid, tenía siempre dispuesto un consejo cuando se le consultaba —menos quizá de lo que hubiéramos debido— respecto al texto alemán. La labor de editor, traductor y animador intelectual de Gabriel Aranzueque exigiría para él un puesto más destacado que el de esta larga lista, cuando no directamente la portada. Finalmente, el consejo y la ayuda de Ángel Gabilondo, ofrecidos siempre desde la sutil línea que une al maestro y al amigo, no han hecho olvidar la palabra que no debía haber faltado esta vez.

La Universidad Autónoma de Madrid apoya desde hace años esta publicación a través de su Vicerrectorado de Investigación, su Servicio de Publicaciones, los Departamentos de Filosofía y de Filología Española, y el Área de Teoría de la Literatura del Departamento de Lingüística, Lenguas Modernas, Lógica y Filosofía de la Ciencia. Gracias a ellos, *Cuaderno Gris* va ya por su tercer número, y tiene aún abierto el futuro para diseminar la conversación por otros campos...

A todos los mencionados, pues, nuestro más sincero agradecimiento de antemano.

Madrid, junio de 1998

Presentación

Antonio Gómez Ramos

«[...] einer Unterhaltung, die, das spüren wir, endlos fortgesetzt werden könnte, wenn nichts dazwischenkäme.

Es kommt etwas dazwischen.»

(Quizás: «[...] de una conversación que, sentimos la huella de ello, podría ser continuada indefinidamente, si nada se interpusiera.

Algo viene a interponerse».)

Paul Celan, *Der Meridian*

I

Los «debates improbables», los «diálogos imposibles», suelen durar más que las conversaciones afables, incluso a pesar de sus protagonistas. Y quizá lo que los haga durar sea la sorpresa misma ante su imposibilidad, ante su estancamiento. Pero no son eternos. No porque se acaben, porque lleguen a algún final, o porque dejen simplemente de ser actuales, adecuados a su época —*zeitgemäß*—: desde Nietzsche, uno de los protagonistas ocultos de este no-debate, sabemos de la pertinencia de lo *un-zeitgemäß*. Sino porque llega un momento en que el decir por el que discurre el «debate improbable» empieza más bien a recoger y constatar todo el no decir que ha tenido lugar, que ha tenido que tener lugar, a lo largo de los (des)encuentros. El debate entra entonces en una fase «tardía». En ese sentido, podría ser que este libro esté apareciendo algo tarde. Da testimonio de un diálogo que, por utilizar la certera invención de uno de nuestros colaboradores (el profesor Cuesta Abad), «está ...ya yéndose», después de haber «estado ...no viniendo» durante casi veinte años.

Cuando Philippe Forget organizó el primer encuentro en París, en 1981, muchos podían esperar un debate fructífero entre los dos grandes movimientos filosóficos de final de siglo. Él no, según confiesa ahora en la colaboración escrita para este volumen; tampoco, quizá, Jean Greisch, quien, unos años antes, al ocuparse por primera vez explícitamente de los dos en su *Herméneutique et Grammatologie* había hecho constar la imposibilidad de una *Auseinandersetzung*, una «explicación» entre ellos, tanto más de una *Zusammensetzung*, de una «composición» de ambos.

El «cara a cara» era imposible porque, quizá, la gramatología no tuviese, ni quisiera tener, un rostro, sino un juego de máscaras. El mismo Derrida parecía razonablemente escéptico. Pero no Gadamer, quien, basta con leer su *Texto e interpretación*, todavía esperaba exponerse a la alteridad de la «escena francesa» y desarrollar el juego del diálogo. Y la mayoría de las contribuciones presentadas en el coloquio de París, recogidas luego por Forget en *Text und Interpretation* (ver bibliografía al final), aunque críticas con una u otra de las dos posturas, parecían despedir cierto optimismo.

Hoy, ya no. Como dos gestos que se hubieran cruzado en falso por un mismo escenario, porque cada uno de los actores hubiera tomado, inopinadamente, trayectorias diferentes, que no iban a intersectarse nunca. Sin embargo, esas trayectorias parecían condenadas a hablar la una de la otra, si es que no la una *con* la otra. No sólo por la herencia heideggeriana compartida, en la que tanto se ha insistido, sino por la medida en que esas trayectorias, en su incompatibilidad, estaban diciendo, queriendo decir, lo mismo. Lo que se puede decir de la modernidad, de la pérdida del fundamento, de la conciencia con las alas cortadas, de la vida en común en el seno de un lenguaje fracturado, de una palabra sin sitio. Por eso, se ha sentido la hermenéutica compulsivamente movida a hablar de y con la deconstrucción. Hasta el punto de fijar en ella, casi obsesivamente, toda la «escena» francesa. Más de un observador se ha preguntado —interrogación tanto más grave ahora, cuando se está ya yendo el debate que no vino— por qué Derrida, y no otros herederos franceses de Nietzsche, como Deleuze o Foucault. Pero Gadamer se fijó en Derrida (quizá también por la común herencia fenomenológica), y vio en él un «querer decir lo mismo» suficiente como para iniciar un diálogo. Incluso si Derrida, muy al modo de la gramatología, aseguraba que no tenía nada que decir, que no quería decir nada. Pero esto no habría de ser más que un malentendido susceptible de arreglarse, el malentendido que todo hermeneuta necesita para empezar su trabajo infinito, tendente a restablecer ese acuerdo originario que, sin embargo, no puede pronunciarse nunca unánimemente.

De ahí, quizá, los términos en los que ha transcurrido editorialmente el debate desde París. Gadamer, con su fertilidad de nonagenario, ha vuelto sobre él una y otra vez, dedicándole al menos cuatro ensayos más. El último y más extenso, «La hermenéutica tras la huella», ofrecido todavía en el volumen último de sus *Gesammelte Werke*. Derrida, en cambio, no ha escrito sobre el tema desde 1981, y ya entonces, en su «Interpretar las firmas (Nietzsche/Heidegger)» parecía pasar de largo ante la cuestión. (Aunque ya Philippe Forget explica más abajo las circunstancias en las que surgió ese escrito.) Tampoco para esta edición nuestra nos sugirió nada diferente, como no lo hizo para la edición en inglés. Y sin embargo parece que los «deconstructivistas» tienen más que decir de la hermenéutica que los hermeneutas de la deconstrucción. Como si aquellos acabaran por constituir el rostro de Derrida que éste borra y difumina, y que Gadamer se esfuerza por construir para establecer el diálogo.

No es, por ello, un azar la estructura de este volumen —aunque su elaboración haya sido un tanto azarosa, como la de toda obra colectiva—. Nuestro proyecto era dar a conocer completo en español el encuentro inicial de París, editado hasta ahora fragmentariamente, para provocar desde ahí algunas reacciones paralelas a las del

propio Gadamer. El resultado ha sido, como se verá, un largo diálogo de Gadamer con un Derrida semiausente, y una serie de contribuciones que miran a Gadamer desde Derrida (con la excepción de Frank o Greisch), explicando, entre otras cosas, la inevitable ausencia de éste. Y despidiendo, de ese modo, el diálogo improbable que nunca tuvo lugar.

Lo cual no quiere decir que no viniera, pues ya hemos sugerido que, más bien, «ha estado ...no viniendo» durante veinte años. Ni tampoco que haya sido innecesario, por imposible, o por decepcionante frustración de una expectativa. Una decepción demuestra que la espera no era superflua, sino necesaria. Y la mayoría de las cosas imposibles son, además, inevitables —de lo contrario, ni siquiera se plantearía su posibilidad o imposibilidad—. Este des-encuentro era inevitable.

II

Ya la pretensión de universalidad de la hermenéutica lleva programado el conflicto con la deconstrucción y con cualquier otra filosofía. Ello hace necesario un análisis interno de ese carácter universal que la hermenéutica se arroga, hasta el punto de identificar razón hermenéutica y razón filosófica sin más. Tal es la tarea que emprende Jean Greisch en su «Conflicto de las universalidades». Aún antes de toparse con el signo mismo y con un pensamiento del signo tal como se desarrolla en Derrida, la conciencia hermenéutica debe arreglar cuentas con la dialéctica de la que quiere provenir y con la filosofía trascendental a la que, en cierto modo, pretende sustituir, en la medida en que las condiciones de posibilidad de la comprensión, dadas en la finitud de la que es huella el lenguaje, parecen querer definir las condiciones de posibilidad del ser mismo. Pero nada de ello es posible sin hacer explícito todo el carácter problemático del «consenso previo» que sostiene el proyecto de Gadamer.

«Los límites de la controlabilidad del lenguaje. La conversación como lugar de la diferencia entre neoestructuralismo y hermenéutica», de Manfred Frank, fue una de las contribuciones presentadas en el coloquio de París en 1981. Este excelente conocedor de los orígenes románticos de la hermenéutica se remonta hasta Schleiermacher y el Saussure más originario para poner de manifiesto aquello que tanto Gadamer como Derrida parecen pasar por alto al negar la subjetividad: el ser de lo singular, de lo individual, y el modo en que la conversación convierte el lenguaje hablado, efectivamente dicho, en un *universal individual*. Sólo de ese modo puede pensarse una conversación efectiva que no caiga presa de una dialéctica de las tradiciones, como en Gadamer, ni se difumine en la pérdida del sujeto sin más, como en Derrida.

El ensayo de Josef Simon «La buena voluntad de comprender y la voluntad de poder. Anotaciones sobre un 'debate improbable'» vuelve sobre el consenso previo y básico en el que había reparado Greisch. Gadamer prácticamente le exige a Derrida reconocerle. Pero ya tal exigencia supone una ruptura interna de la conversación que hace que el debate resulte «improbable». La misma pretensión de la buena voluntad de comprender, de «deber querer comprender», expuesta como condición del diálogo, plantea la imposibilidad del debate con quien constituye su alteridad como la

renuncia a comprender y, sobre todo, a ser comprendido. Se plantea entonces una reedición del viejo debate imposible entre Sócrates y Gorgias que sólo tendría solución desde una verdad superior —producida quizá intersubjetivamente, como en la versión habermasiana— por la que una de las partes, sin embargo, por definición, no se considera afectada. De este modo, resulta imposible mediar, como quisiera la hermenéutica, la «comunidad de sentido» y la «impenetrable alteridad del otro», dado que éste se define precisamente como impenetrable. A no ser, sugiere Simon, que se llegue a entender realmente a Nietzsche, quizá el interlocutor más silenciosamente activo en todo este debate. Y queda mucho más cercana de él la actitud deconstructiva.

Pues ésta, entendida como escritura, como diseminación, como dislocación permanente, corroe y desmonta la labor hermenéutica de escucha, confianza y recolección del sentido creado históricamente cada vez en el acto de comprender. Así lo plantea Mariano Peñalver en su «Entre la escucha hermenéutica y la escritura deconstructiva». De tal modo que, más que a un entendimiento, a lo que se puede aspirar es a habitar entre las dos actitudes, entre escucha y escritura, construcción de la figura y liberación del fondo, recolecta y diseminación, espera del advenimiento donde se encuentren transformados lo propio y lo ajeno, y construcción del otro. Dos etapas reversibles, involuntariamente contiguas, ninguna de ellas definitiva.

La contribución de Patricio Peñalver «Ruinas, chibolletes, prótesis» destaca, más bien, la imposibilidad de conciliar las dos actitudes. A pesar de su origen común en Heidegger y la destrucción metódica de los conceptos metafísicos, a pesar de su conciencia común de la ruina de la tradición occidental, hermenéutica y deconstrucción resultan imposibles de sintonizar. Como en otras contribuciones del volumen, también aquí se encuentra que las dicotomías que se plantean a partir de ambos hacen inviable cualquier intento de comunicación. Lo cual es menos grave para la perspectiva deconstructivista que para la hermenéutica. Un tono grave y clásico en ésta frente a la versatilidad de lo dionisíaco en aquélla; la voluntad de salvar lo clásico en las ruinas frente a la radicalización de la ruina, el arte monumental y eminente frente al injerto, la prótesis, la chapuza bien entendida. Es, además, en la lectura del poeta clave en las dos, Celan, donde esta imposibilidad se hace patente.

Si «pensar la diferencia» ha sido uno de los móviles del pensamiento en el ámbito de lo que Gadamer llega a llamar en algún momento la «escena francesa», y si la inconmensurabilidad de nuestras dos actitudes se debe a alguna especie de diferencia fundamental, «...Diafórica...» de Cuesta Abad propone pensar una diferencia y heterogeneidad insitas en el lenguaje, que se dan como una impuntualidad (Gadamer diría, quizá, *Sprachnot*) del decir, un continuo «estar...no viniendo...ni llegando» en el que el lenguaje adviene, pero ante el que el discurso hermenéutico gadameriano tiende a evadirse. Por no hacerle frente, por no hacerse cargo de esa impuntualidad, la actitud hermenéutica de Gadamer fracasa en el pensamiento del otro. Aunque formalmente privilegia la alteridad formal del otro, lo hace con el fin de legitimar su propia autolegitimación. Por el contrario, la deconstrucción, navegando sobre esos puntos suspensivos por los que deviene y deriva el lenguaje, permite pensar la alteridad al «preparar» la venida del otro «preformándola y performándola».

Más dudas sobre esa capacidad real de alteridad en la deconstrucción muestra el ensayo —si es que su autor admite esa atribución de género— de Jorge Pérez de Tudela «Trashablar. Gadaderriada», un monólogo convulso y polifónico, hendido por la misma herida que une y separa a los dos protagonistas de este libro, que pone a prueba el linaje filosófico de ambos. Pues la posibilidad de un debate entre ellos, con sus innegables puntos en común, sólo puede despejarse determinando su lugar en el proyecto de la filosofía como tal, según se instauró en los albores griegos con Platón y Aristóteles. Si la filosofía se ha fundado, desde entonces, en la exclusión de lo único, de lo individual e irrepetible, el rendimiento de la hermenéutica y de la deconstrucción debería medirse sobre su capacidad para salvar tal exclusión. Ahí es donde se juega el debate entre ambas, un debate que atañe al propio corazón de la filosofía. Diálogo, representación, iterabilidad, escritura, etc., nadan y naufragan en el problema de la diferencia y de la repetición, de lo necesario y de lo accidental, enzarzados en una «gadaderriada» de la que no consiguen salir, a pesar de las, en apariencia, excelentes condiciones de partida. Ni Gadamer, por la opción clásica que toma, ni, sorprendentemente, Derrida, que parece quedar igualmente enredado en cierta filosofía de la identidad logran hacerlo. Más allá de ambos queda un «trashablar», un pensamiento por pensar al otro lado del lenguaje: un in-nombrable e in-existente para el que, quizás, sospechará el lector, el buscado debate no cuenta nada.

Por diversas razones, como se ve, la mayoría de nuestros colaboradores tienden a subrayar la imposibilidad de un diálogo. Philippe Forget, que organizó el primer encuentro, explica aquí, desde una privilegiada cercanía, su visión de la evolución del debate. Y este encuentro, particularmente, es una prueba para la hermenéutica en tanto que no se trata tanto de provocar un diálogo —lo que hubiera constituido una ingenuidad o un halago innecesario para el filósofo de Heidelberg— como de provocar al concepto mismo de diálogo, sobre el que se levanta toda una filosofía; se formaliza con ello un espacio de conflicto, no de «encuentro». Un conflicto planteado externamente entre el *Professor Gadamer* y *Monsieur Derrida*, con todas las diferencias que los apelativos implican. A juicio de Forget, en este espacio de conflicto pierden consistencia algunas de las principales reivindicaciones gadamerianas, como las de autoridad y prejuicio; pero, sobre todo, queda en tela de juicio la idea de Gadamer de la lectura. Una vez más, Paul Celan se convierte en la piedra de toque. Pues justamente en el judío rumano alemán, donde Gadamer busca explícitamente también la unidad de sentido que inhiere la lectura hermenéutica, se muestra que el poema es, sobre todo, un lugar de cruce de inconciliables, un espacio de alteridad real. A pesar de las apariencias, hay una cierta clausura, una autorreferencialidad de la hermenéutica que hace todo debate «improbable» y que explica el silencio de Derrida.

III

Algo viene, pues, a interponerse. Celan, en el lema que introducía esta presentación, se refería al arte, en concreto, a Georg Büchner. El poeta, sin embargo, que se interpone repetidamente entre Gadamer y Derrida es Celan mismo. La lectura de Paul Celan. La lectura. Pero lo que se interpone en la conversación a que este libro

quería dar lugar no es el arte, sino el silencio de uno de los interlocutores. O la obstinada, para algunos sospechosa, voluntad de diálogo del otro. Eso que viene a interponerse hace que la conversación esté siempre «...no viniendo», se vaya yendo ya.

No obstante, hemos titulado la última parte «La conversación que sigue» con más ambigüedad que ironía. El propio nombre de la última contribución de Gadamer, que despide el volumen y, por su tono, también esta conversación frustrada, tiene una ambigüedad deliberada. «Hermeneutik auf der Spur»: «tras la huella», una huella que ya se tiene como un rastro a seguir; pero también «en su rastro», casi en el carril propio que se ha ido construyendo, por en medio de un mar desordenado o por en medio de un desierto (¿creciente?), con el trabajo de la razón práctica. Creando caminos practicables que la deconstrucción (al menos la del Derrida aquí presente-ausente; haría falta examinar los trabajos del Derrida de finales de los noventa sobre las políticas de la amistad y la responsabilidad) no ofrece. Por esos sigue, y se va quizá yendo, la conversación hermenéutica de Gadamer. Seguimos con ella. Pero sabiendo, como ella debe saber, que para que siga y pueda ser (ya otra) hace falta el vacío corrosivo de un debate improbable. Que para que la conversación de verdad siga indefinidamente hace falta, sentimos la huella de ello, que algo, tal vez único e irrepetible, un silencio o un ruido, venga a interponerse.

I

El encuentro

Texto e interpretación

Hans-Georg Gadamer

Los problemas de la hermenéutica tuvieron su primer origen en ciertas ciencias, especialmente la teología y la jurisprudencia, y al final se extendieron a las ciencias históricas; pero ya el romanticismo alemán vio con profundidad que la comprensión y la interpretación no aparecen sólo, como dijera Dilthey, en manifestaciones vitales fijadas por escrito, sino que afectan a la relación general de los seres humanos entre sí y con el mundo. Esto se constata incluso en ciertas palabras derivadas, como la palabra *Verständnis* (comprensión). *Verstehen* (comprender) significa también en alemán «entender de algo». La capacidad de comprensión, de ese modo, es la facultad fundamental de la persona que caracteriza su convivencia con los demás y actúa especialmente por la vía del lenguaje y del diálogo. En este sentido, la pretensión universal de la hermenéutica está fuera de toda duda. Por otra parte, la lingüisticidad del proceso de entendimiento que se produce entre las personas choca con una barrera infranqueable que el romanticismo alemán valoró en un principio positivamente en su significado metafísico. La barrera aparece formulada en la frase *individuum est ineffabile*. La frase expresa una limitación de la ontología antigua (no ya sólo del período medieval). Pero esto significa para la conciencia romántica que el lenguaje nunca alcanza el misterio último e indescifrable de la persona individual. Así lo expresa admirablemente el sentimiento vital de la época romántica y sugiere una autonomía de la expresión lingüística que no constituye sólo su límite, sino también su relevancia para la formación del *common sense* que une a los seres humanos.

Conviene recordar esta prehistoria de nuestra problemática actual. La conciencia metodológica de las ciencias históricas que aflora desde el romanticismo y la presión que ejerció el modelo de las ciencias naturales hicieron que la reflexión filosófica redujera la generalidad de la experiencia a su forma científica. Ni en Wilhelm Dilthey, que buscó en la continuación de las ideas de Friedrich Schleiermacher y de sus amigos románticos la fundamentación de las ciencias del espíritu en su historicidad, ni entre los neokantianos, que persiguieron una justificación epistemológica de las ciencias del espíritu en forma de filosofía trascendental de la cultura y de los valores, estaba aún presente toda la amplitud de la experiencia hermenéutica fundamental. Esto se produjo quizá con mayor intensidad en el país

de Kant y del idealismo trascendental, que en aquellos países en los que *les lettres* revisten cierta importancia en la vida pública. Pero la reflexión filosófica tomó al final una dirección similar en todas partes.

Mi punto de partida ha sido la crítica al idealismo y al metodologismo de la era de la teoría del conocimiento. Fue de especial importancia para mí la profundización del concepto de «comprensión» llevada a cabo por Heidegger, quien lo convirtió en un existenciario, es decir, en una determinación categorial del «ser-ahí» humano. Este fue el estímulo que me indujo a superar críticamente el debate metodológico y a ampliar el tema hermenéutico, atendiendo no sólo a cualquier tipo de ciencia, sino igualmente a la experiencia del arte y a la de la historia. Ahora bien, a la hora de llevar a cabo su análisis de la comprensión, Heidegger se apoyó, con crítica y polémica intención, en el viejo discurso sobre el círculo hermenéutico, lo reivindicó como un círculo positivo y lo elevó a concepto en su analítica del «ser-ahí». Pero no conviene olvidar que no se trata aquí de la circularidad como metáfora metafísica, sino de un concepto lógico que encuentra su verdadero lugar en la teoría de la demostración científica como doctrina del círculo vicioso. El concepto de «círculo hermenéutico» significa que, en el ámbito de la comprensión, no se pretende deducir una cosa de otra, de modo que el defecto lógico de la circularidad en la prueba no es aquí ningún defecto del procedimiento, sino que representa la descripción adecuada de la estructura del comprender. Dilthey, siguiendo a Schleiermacher, introdujo la expresión «círculo hermenéutico» en contraste con el ideal de raciocinio lógico. Si consideramos el verdadero alcance que posee el concepto de «comprensión» en función de su uso lingüístico, observaremos que la expresión «círculo hermenéutico» sugiere en realidad la estructura del ser-en-el-mundo, es decir, la superación de la escisión entre sujeto y objeto en la analítica trascendental del ser-ahí llevada a cabo por Heidegger. Igual que el que sabe usar una herramienta no la convierte en objeto, sino que trabaja con ella, así el comprender, que permite al «ser-ahí» conocerse en su ser y en su mundo, no es una conducta relacionada con determinados objetos de conocimiento, sino que es su propio ser-en-el-mundo. De ese modo, la metodología hermenéutica de cuño diltheyano se transforma en una «hermenéutica de la facticidad» que guía la pregunta de Heidegger por el ser y que incluye la indagación del trasfondo del historicismo y de Dilthey.

Como se sabe, Heidegger abandonó más tarde el concepto de «hermenéutica» porque vio que no podía romper por esa vía el hechizo de la reflexión trascendental. Su filosofía, que intentó apartarse del concepto de lo trascendental mediante la conocida *Kehre* (vuelta), le llevó a una creciente penuria lingüística, hasta el punto de que muchos lectores creen encontrar en el nuevo lenguaje de Heidegger más poesía que pensamiento filosófico. Esta interpretación me parece un error¹. De hecho, uno de los temas que he abordado ha sido la búsqueda de vías para explicitar el lenguaje de Heidegger sobre el ser, un ser que no es el del ente. Esto me aproximó más a la historia de la hermenéutica clásica y me obligó a destacar lo que había de nuevo en la crítica de la misma. Mi idea es que ningún lenguaje conceptual, ni

¹ Cf. la recopilación de mis estudios sobre la obra tardía de Heidegger *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk*, Tübingen, Mohr, 1983; *Gesammelte Werke*, Tübingen, Mohr, 1987, vol. III, pp. 175-332.

siquiera lo que Heidegger llama «lenguaje de la metafísica», significa un hechizo irremediable para el pensamiento, siempre que el pensador se confie al lenguaje, esto es, entre en diálogo con otros pensadores y con los que piensan de modo diferente. Por eso, admitiendo la crítica al concepto de «subjetividad» hecha por Heidegger, concepto en el que demostró la supervivencia de la idea de «substancia», intenté detectar en el diálogo el fenómeno originario del lenguaje. Esto significaba a la vez una reorientación hermenéutica de la dialéctica, desarrollada por el idealismo alemán como método especulativo, hacia el arte del diálogo vivo en el que se había realizado el movimiento intelectual socrático-platónico. No es que ese arte pretendiera ser una dialéctica meramente negativa, aunque la dialéctica griega fuera siempre consciente de su radical insuficiencia; representó, no obstante, un correctivo al ideal metodológico de la dialéctica moderna, que había culminado en el idealismo del absoluto. El mismo interés me movió a indagar la estructura hermenéutica, no tanto en la experiencia elaborada en la ciencia sino en la experiencia del arte y de la historia, que son los objetos de las denominadas ciencias del espíritu. La obra de arte, aunque se presente como un producto histórico y, por tanto, como posible objeto de investigación científica, nos dice algo por sí misma, de tal modo que su lenguaje nunca se puede agotar en el concepto. Otro tanto cabe decir de la experiencia de la historia: el ideal de objetividad en la investigación histórica sólo es una vertiente secundaria del tema, mientras que lo propio de la experiencia histórica consiste en que nos encontramos en un proceso sin saber cómo y en que sólo al reflexionar nos percatamos de lo que ha sucedido. En este sentido, la historia debe escribirse de nuevo desde cada presente.

En definitiva, la misma experiencia fundamental es válida para la filosofía y para su historia. Lo cual puede constatarse en Platón, que sólo escribió diálogos y no textos dogmáticos. Pero también lo que Hegel llama lo especulativo en filosofía y que subyace en su propia consideración de la historia de la filosofía es, a mi juicio, una constante invitación al esfuerzo de expresar eso mismo con un método dialéctico. He intentado retener, de ese modo, la imposibilidad de completar ninguna experiencia del sentido, y extraer de la idea heideggeriana de la relevancia central de la finitud conclusiones para la hermenéutica.

El encuentro con el escenario francés significa para mí, en estas circunstancias, un verdadero desafío. En particular, Derrida reprocha al Heidegger tardío que no haya roto realmente con el logocentrismo de la metafísica. Al preguntar por la esencia de la verdad o por el sentido del ser, Heidegger sigue hablando, según Derrida, el lenguaje de la metafísica, que considera el sentido, por así decirlo, como algo que está ahí y que es preciso encontrar. Nietzsche, considera Derrida, es más radical. Su concepto de «interpretación» no significa la búsqueda de un sentido preexistente, sino el hecho de poner el sentido al servicio de la «voluntad de poder». Sólo de ese modo se destruye realmente el logocentrismo de la metafísica. Esta continuación de las ideas de Heidegger que lleva a cabo sobre todo Derrida, que se presenta como su radicalización, tendrá que repudiar lógicamente la exposición y la crítica de Nietzsche que hace Heidegger. Nietzsche no constituye, según Derrida, el punto extremo en el olvido del ser, que culmina en los conceptos de «valor» y de «acción» (*wirken*). Constituye, más bien, la superación de la metafísica, en la que Heidegger queda prisionero cuando pregunta por el ser, por el sentido del ser como

un *lógos* que se busca. Ahora bien, es evidente que el Heidegger tardío, para eludir el lenguaje de la metafísica, elaboró su propio lenguaje semipoético, que de ensayo en ensayo parece un nuevo lenguaje y le obliga a uno a hacerse traductor del mismo para su propio uso. Puede que sea problemático saber hasta qué punto ha logrado uno dar con el lenguaje apropiado para expresar esa traducción, pero la tarea ha quedado planteada. Consiste en «comprender». Soy consciente —sobre todo al enfrentarme con los continuadores franceses— de que mis propios intentos de «traducir» a Heidegger delatan mis límites y muestran especialmente hasta qué punto yo mismo estoy arraigado en la tradición romántica de las ciencias del espíritu y del legado humanista. Pero he adoptado una actitud crítica, precisamente, ante la tradición del «historicismo» que me sostiene. Leo Strauss, anteriormente, me había indicado en una carta personal ya publicada² que Nietzsche constituía para Heidegger el punto de orientación de la crítica de Heidegger, y que para mí lo era Dilthey. Quizá la radicalidad de Heidegger obedece a que su propia crítica al neokantismo fenomenológico de cuño husserliano le llevó finalmente a considerar a Nietzsche como el punto final de lo que él denomina «historia del olvido del ser». Pero ésta es una postura crítica que no queda rezagada respecto a Nietzsche, sino que lo rebasa. Echo de menos entre los seguidores franceses de Nietzsche que capten el significado de la dimensión seductora del pensamiento nietzscheano. Por ello, a mi juicio, llegan a pensar que la experiencia del ser que Heidegger intentó descubrir detrás de la metafísica es más radical en el extremismo de Nietzsche. La verdad es que la imagen de Nietzsche que presenta Heidegger muestra más bien la profunda ambigüedad que supone seguirle hasta el último extremo y ver en acción, justamente allí, el absurdo de la metafísica, ya que la creación y la destrucción de todos los valores convierte el propio ser en un concepto axiológico al servicio de la «voluntad de poder». El intento de Heidegger de pensar el ser supera esa disolución de la metafísica en el pensamiento axiológico o, más exactamente, retrocede más allá de la propia metafísica, sin conformarse, como hace Nietzsche, con el extremo de su autodisolución. Ese ir al trasfondo no liquida el concepto de *lógos* y sus implicaciones metafísicas, pero descubre su unilateralidad y, en definitiva, su «superficialidad». Para ello, es de una gran importancia que el ser no se resuelva en su automanifestación, sino que con la misma originariedad con que se muestra, se retraiga y se sustraiga. Esa es la auténtica intuición que Schelling hizo valer con anterioridad a cualquier otro planteamiento contra el idealismo lógico de Hegel. Heidegger replantea esa cuestión insuflándole una fuerza conceptual de la que Schelling carecía.

A mi vez, procuré no olvidar el límite implícito en toda experiencia hermenéutica del sentido. Cuando acuñé la frase «el ser que puede ser comprendido es lenguaje»³, ésta dejaba sobreentender que lo que es, nunca se puede comprender del todo. Deja sobreentender esto porque lo mentado por un lenguaje rebasa siempre aquello que se expresa. Lo que viene al lenguaje permanece como aquello que debe ser comprendido, pero sin duda es siempre captado, verificado como algo. Esa es la

² L. Strauss y H. G. Gadamer, «Correspondance concerning *Wahrheit und Methode*», en *Independent Journal of Philosophy*, nº 2, 1978, pp. 5-12.

³ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, en *Gesammelte Werke*, op. cit., vol. I, pp. 478 y ss. Trad. cast.: *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1984, pp. 567 y ss.

dimensión hermenéutica en la que el ser «se muestra». La «hermenéutica de la facticidad» significa una transformación del sentido de la hermenéutica. En mi intento de describir los problemas, me dejé guiar por la experiencia del sentido que podemos hacer con el lenguaje, para descubrir en ella el límite impuesto. El «ser para el texto» que me sirvió de orientación no puede competir con el «ser para la muerte» respecto a la radicalidad de la experiencia límite, y la pregunta interminable por el sentido de la obra de arte o por el sentido de la historia que nos acontece tampoco significa un fenómeno tan originario como la cuestión de la finitud planteada al «ser-ahí» humano. Por eso, puedo entender que el Heidegger tardío (y en esto Derrida estaría probablemente de acuerdo con él) opinara que yo no había abandonado realmente la esfera de la inmanencia fenomenológica presente en Husserl y en mi primera formación neokantiana. También puedo entender que alguien crea ver esta «inmanencia» metodológica en la adhesión al círculo hermenéutico. De hecho, el querer romper este círculo me parece una exigencia irrealizable e, incluso, contradictoria. Porque esta inmanencia, al igual que ocurre, por cierto, en Schleiermacher y en su sucesor, Dilthey, sólo es la descripción de qué es comprender. Desde Herder, entendemos por «comprender» algo más que un recurso metodológico para descubrir un sentido determinado. Ante la amplitud de la comprensión, la circularidad que media entre el sujeto que comprende y el objeto comprendido debe reclamar para sí una verdadera universalidad, y aquí se encuentra, precisamente, el punto en el que creo haber seguido la crítica de Heidegger al concepto fenomenológico de «inmanencia» implícito en la fundamentación transcendental de Husserl⁴. El carácter dialogal del lenguaje que intenté investigar deja atrás el punto de partida de la subjetividad del sujeto, incluido el del hablante en su referencia al sentido. Lo que se manifiesta en el lenguaje no es la mera fijación de un sentido pretendido, sino un intento en constante cambio o, más exactamente, una tentación reiterada de sumergirse en algo con alguien. Pero esto significa exponerse. Tan lejos está el lenguaje de ser una mera explicitación y una acreditación de nuestros prejuicios, que más bien los pone a prueba: los expone a la propia duda y al contraste del otro. ¿Quién no conoce la experiencia —sobre todo frente al interlocutor al que queremos convencer— de la facilidad con que uno expresa las razones que posee y, sobre todo, las razones en contra del otro? La mera presencia del otro con quien nos encontramos, aun antes de que abra la boca, nos ayuda a descubrir y a abandonar la propia clausura. La experiencia dialogal que se produce aquí no se limita a la esfera de las razones de ambas partes, cuyo intercambio y cuya coincidencia pudieran constituir el sentido de todo diálogo. Como muestran las experiencias descritas, hay algo más: una potencialidad de ser otro, por así decir, que se encuentra más allá de todo entendimiento en el ámbito de lo común. Ese es el límite que Hegel no logra franquear. Conoció el principio especulativo que rige el *lógos* y hasta lo certificó en una concreción dramática. Concibió la estructura de la autoconciencia y del «conocimiento de uno mismo en la alteridad» como la dialéctica del reconocimiento, y extremó dicha dialéctica hasta la lucha por la vida y por

⁴ Ya en 1959 intenté demostrar esto mismo en el artículo «Vom Zirkel des Verstehens» dedicado a Heidegger y recogido en *Gesammelte Werke, op. cit.*, vol. II, pp. 57-65. Trad. cast.: «Sobre el círculo de la comprensión», en *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1992, pp. 63-70.

la muerte. De modo análogo, la penetración psicológica de Nietzsche puso de manifiesto el sustrato de «voluntad de poder» que existe siempre en la sumisión y en el sacrificio: «también en el servidor hay voluntad de poder». Pero el hecho de que esta tensión entre la autoentrega y la autorreferencia invada la esfera de las razones de ambas partes, es decir, la esfera del diálogo, y en cierto modo se instale en ella constituye el punto donde Heidegger resulta para mí decisivo, justamente porque detecta ahí el «logocentrismo» de la ontología griega.

Se advierte, en este punto, una limitación del modelo griego, ya denunciada en el Antiguo Testamento, en Pablo, en Lutero y en sus renovadores modernos. El famoso descubrimiento del diálogo socrático como forma básica de pensamiento no recoge conceptualmente esa dimensión del diálogo. Lo cual se explica en parte porque un escritor con la imaginación poética y la fuerza literaria de un Platón supo pintar la figura carismática de Sócrates de tal modo que la persona y la tensión erótica que vibraba en torno suyo se manifestaran efectivamente. Pero cuando este Sócrates suyo, al llevar el diálogo, insiste en el hacerse cargo, convence a los demás de que su saber es aparente, y puede incluso atraer al otro a su causa, está presuponiendo que el *lógos* es común a todos y no exclusivo de él. Como queda indicado, la profundidad del principio dialogal sólo alcanzó la conciencia filosófica en el ocaso de la metafísica, en la época del romanticismo alemán, y se ha impuesto de nuevo en nuestro siglo frente a la unilateralidad del sujeto idealista. He enlazado con este punto preguntando cómo se median recíprocamente la comunidad de sentido que se produce en el diálogo con la opacidad del otro, y qué es la lingüisticidad en última instancia, si un puente o una barrera. Un puente para comunicarse entre sí y construir identidades sobre el río de la otredad, o una barrera que limita nuestra autoentrega y la priva de la posibilidad de expresarnos y de comunicarnos.

En el marco de esta problemática general, el concepto de «texto» constituye un desafío peculiar. Se trata de un asunto que nos vincula, nuevamente, con nuestros colegas franceses o que, tal vez, nos separa de ellos. En todo caso, fue lo que me impulsó a replantear el tema «texto e interpretación». ¿Qué relación guarda el texto con el lenguaje?, ¿qué elemento del lenguaje puede pasar al texto?, ¿qué es el entendimiento (*Verständigung*) entre los hablantes y qué significa que podamos coincidir sobre unos textos o incluso que el entendimiento dé como resultado un texto común e idéntico para todos?, ¿cómo ha podido alcanzar el concepto de «texto» un ámbito tan universal? Para todo el que tenga en cuenta las tendencias filosóficas de nuestro siglo, resulta evidente que este tema significa algo más que una reflexión sobre la metodología de las ciencias filológicas. El texto es algo más que el título de un campo de objetos de la investigación literaria. La interpretación es algo más que la técnica de la exposición científica de los textos. Ambos conceptos han modificado radicalmente durante el siglo XX su rango en nuestros esquemas mentales y en nuestra concepción del mundo.

Este desplazamiento se relaciona sin duda con el papel que ha llegado a desempeñar el fenómeno del lenguaje en nuestro pensamiento. Pero esto no es más que una afirmación tautológica. El hecho de que el lenguaje haya adquirido un puesto central en el pensamiento filosófico se debe al giro que ha dado la filosofía en el curso de los últimos decenios. Si el ideal del conocimiento científico que ha guiado la ciencia moderna se inspiró en el modelo de la concepción matemática de la

naturaleza desarrollado en la mecánica de Galileo, puede decirse que la interpretación lingüística del mundo vital no constituyó el punto de partida de la investigación y del saber científico. Lo explicable y lo construible mediante leyes racionales constituye hoy en día la esencia de la ciencia. De ese modo, el lenguaje natural, aunque conserve su propio modo de ver y de hablar, ha perdido la primacía que parece corresponderle. Como una prolongación lógica de las implicaciones de esta moderna ciencia natural matemática, el ideal del lenguaje fue sustituido por el de una terminología unívoca tanto en la lógica como en la teoría de la ciencia moderna. De ese modo, las experiencias límite vinculadas a la universalidad del acceso científico al mundo han hecho que el lenguaje natural haya pasado a ocupar de nuevo, como un «universal», el centro de la filosofía.

Desde luego, esto no significa el mero retorno a las experiencias del mundo de la vida y a su sedimentación lingüística, que conocemos como el hilo conductor de la metafísica griega y cuyo análisis lógico desembocó en la lógica aristotélica y en la *grammatica speculativa*. En este momento, no nos interesa tanto su aportación lógica, como el lenguaje en cuanto lenguaje y su esquematización del acceso al mundo en cuanto tal, con lo que se desplazan las perspectivas originarias. Dentro de la tradición alemana, esto representa una recuperación de las ideas románticas de Schlegel, de Humboldt, etc. Ni los neokantianos ni los primeros fenomenólogos tuvieron en cuenta el problema del lenguaje. Sólo la segunda generación abordó el tema del mundo intermedio del lenguaje, caso de Ernst Cassirer y sobre todo de Martin Heidegger, al que siguió principalmente Hans Lipps. En el área anglosajona, ocurrió algo similar con Wittgenstein, que tomó a Russell como punto de partida. Lo que buscamos ahora no es tanto una filosofía del lenguaje basada en las ciencias lingüísticas comparadas ni el ideal de una construcción del lenguaje que se inserte en una semiótica general, sino que indagamos la enigmática relación que existe entre hablar y pensar.

De ese modo, nos encontramos, por un lado, con la semiótica y con la lingüística, que han aportado nuevos conocimientos sobre el modo funcional y la estructura de los sistemas del lenguaje y de los sistemas de signos, y, por otro, con la teoría del conocimiento, según la cual el lenguaje nos permite a todos acceder al mundo. Ambas corrientes actúan conjuntamente para hacernos ver desde una nueva óptica los puntos de partida de la justificación filosófica del acceso científico al mundo. Presuponían que el sujeto domina la realidad empírica con una autocerteza metodológica total gracias a los recursos de la construcción matemática, que expresaban en forma de enunciados. De ese modo, realizaron una auténtica tarea cognitiva, que culmina en la simbolización matemática, en la que se formula la ciencia natural con una validez general. El mundo intermedio del lenguaje queda idealmente en suspenso. Cuando nos hacemos conscientes del lenguaje en cuanto tal, éste aparece como la mediación primaria que nos permite acceder al mundo. Así se clarifica el carácter irrebalsable del esquema lingüístico del mundo. El mito de la autocerteza, que al adoptar una forma apodíctica pasó a ser el origen y la justificación de toda validez, así como el ideal de fundamentación última, que se disputan el apriorismo y el empirismo, pierden su credibilidad ante la prioridad y la ineludibilidad del sistema lingüístico que articula toda conciencia y todo saber. Nietzsche nos enseñó a dudar de la fundamentación de la verdad en la autocerteza de la propia conciencia.

Freud nos hizo conocer los admirables descubrimientos científicos que tomaron en serio esta duda, y hemos aprendido de la crítica radical de Heidegger al concepto de «conciencia» a ver los prejuicios conceptuales que proceden de la filosofía griega del *lógos* y que, en el giro moderno, pusieron en primer plano el concepto de «sujeto». Todo eso confiere la primacía a la lingüisticidad de nuestra experiencia del mundo. El mundo intermedio del lenguaje aparece frente a las ilusiones de la autoconciencia y frente a la ingenuidad de una concepción positivista de los hechos como la verdadera dimensión de la realidad.

De ese modo, se comprende el auge del concepto de «interpretación». Esta palabra expresó originariamente la relación mediadora, la función del intérprete entre hablantes de diversos idiomas y, por tanto, la labor del traductor, y pasó a designar posteriormente el desciframiento de los textos de difícil comprensión. Desde el momento en que el significado predeterminante del mundo intermedio del lenguaje se presenta a la conciencia filosófica, la interpretación comienza a ocupar también en filosofía una posición clave. La carrera triunfal de esta palabra comenzó con Nietzsche y pasó a ser, en cierto modo, el desafío a cualquier tipo de positivismo. ¿Hay una realidad que nos permita buscar con seguridad el conocimiento de lo general, de la ley o de la regla y que encuentre ahí su cumplimiento?, ¿no es la propia realidad el resultado de una interpretación? La interpretación es lo que ofrece una mediación nunca perfecta entre el hombre y el mundo, y, en este sentido, la única inmediatez y el único dato real consiste en que siempre comprendemos algo como «algo». La creencia en las proposiciones protocolarias como fundamento de todo conocimiento tampoco duró mucho en el Círculo de Viena⁵. La fundamentación del conocimiento no puede evitar, en el ámbito de las ciencias naturales, la consecuencia hermenéutica de que la realidad «dada» es inseparable de la interpretación⁶.

Sólo a la luz de la interpretación algo se convierte en un «hecho» y una observación comienza a poseer carácter informativo. La crítica de Heidegger desmascaró aún más radicalmente como algo dogmático el concepto de «conciencia» de la fenomenología y —al igual que Scheler— el concepto de «percepción pura». De ese modo, se descubrió en la propia percepción la comprensión hermenéutica de «algo como algo». Pero esto significa, en definitiva, que la interpretación no es un recurso complementario del conocimiento, sino que constituye la estructura originaria del «ser-en-el-mundo».

Pero, ¿significa esto que la interpretación es una *posición* de sentido y no un *hallazgo* de sentido? Esa es la pregunta que Nietzsche formula y que determina el rango y el alcance de la hermenéutica y de las objeciones de sus adversarios. En todo caso, hay que señalar que sólo al plantearse el concepto de «interpretación» se presenta el de «texto» como algo central en la estructura de la lingüisticidad; lo propio del texto consiste en que sólo se presenta a la comprensión en el contexto de la interpretación, apareciendo a su luz como una realidad dada. Lo cual rige incluso en el entendimiento dialógico, pues las opiniones discutidas se pueden repetir para

⁵ M. Schlick, «Über das Fundament der Erkenntnis», en *Gesammelte Aufsätze 1926-1936*, Wien, 1938, pp. 290-295 y 300-309.

⁶ Para ello, habría que hacer referencia a la reciente teoría de la ciencia abordada por J. C. Weinsheimer en *Gadamer's Hermeneutics. A Reading of Truth and Method*, Yale, 1985.

buscar la vía que posibilite una formulación vinculante común, un proceso que culmine posteriormente en una fijación protocolaria. En un sentido similar, el intérprete de un texto indaga lo que hay propiamente en él. Esta indagación podrá tener siempre una respuesta no exenta de prejuicios y de parcialidad, pues el que pregunta busca una confirmación directa de sus hipótesis. Pero en esa remisión a lo que hay en el texto, éste se presenta como el firme punto de referencia frente a la cuestionabilidad, a la arbitrariedad o, al menos, frente a la pluralidad de posibilidades interpretativas que apuntan a él.

Lo cual es confirmado a su vez por la historia de la palabra. El término «texto» aparece en las lenguas modernas en dos marcos diferentes. Por un lado, como el escrito cuya interpretación se lleva a cabo en la predicación y en el magisterio eclesial, de forma que el texto representa el fundamento para la exégesis, aunque ésta presupone unas verdades de fe. El otro uso natural de la palabra «texto» tiene relación con la música. En este caso, el texto tiene por objeto el canto, la interpretación musical de las palabras y, en ese sentido, no es algo previo a la música, sino un precipitado de la ejecución del propio canto. Ambas acepciones de la palabra «texto» se remontan al uso lingüístico de los juristas romanos, quienes destacan, tras la codificación de Justiniano, el texto legal frente al ámbito discutible de su interpretación y de su aplicación. Desde entonces, se hace uso de este término cuando algo no encaja bien en la experiencia y siempre que el recurso a la presunta realidad dada puede orientar la comprensión.

La expresión metafórica «libro de la naturaleza» se basa en lo mismo⁷. Se trata del libro escrito por el dedo Dios y que el investigador está llamado a descifrar o hacer legible e inteligible mediante su exposición. Siempre que nos acercamos con una presunción primaria de sentido a una realidad dada que se resiste a entrar en dicha expectativa de sentido, nos encontramos con la referencia al concepto de «texto». La estrecha correlación que existe entre el texto y la interpretación resulta evidente si tenemos en cuenta que ni siquiera un texto tradicional es siempre una realidad dada previamente a la interpretación. Es frecuente que sea la interpretación la que conduzca a la creación crítica del texto. El esclarecimiento de esta relación interna entre la interpretación y el texto constituye un avance metodológico.

El avance metodológico resultante de estas observaciones sobre el lenguaje consiste en que el «texto» debe entenderse aquí como un concepto hermenéutico. Esto significa que no se contempla desde la perspectiva de la gramática y de la lingüística, es decir, como el producto final al que apunta el análisis de su producción con el propósito de aclarar el mecanismo en virtud del cual funciona el lenguaje en cuanto tal, prescindiendo de todos los contenidos que transmite. Desde la perspectiva hermenéutica —que es la perspectiva de cada lector—, el texto es un mero producto intermedio, una fase en el proceso de comprensión que, en cuanto tal, encierra sin duda cierta abstracción: el aislamiento y la fijación de dicha fase. Pero la abstracción va en la dirección inversa a la que contempla el lingüista. Éste no pretende llegar a la comprensión del tema expuesto en el texto, sino aclarar el

⁷ Cf. E. Rothacker, *Das Buch der Natur. Materialien und Grundsätzliches zur Metapherngeschichte*, Bonn, 1979.

funcionamiento del lenguaje al margen de lo que el texto pueda decir. Su tema no es lo que el texto comunica, sino la posibilidad de comunicarlo, los recursos semióticos que producen esa comunicación.

Para la óptica hermenéutica, en cambio, la comprensión de lo que dice el texto es lo único que interesa. El funcionamiento del lenguaje es una mera condición previa. El primer presupuesto consiste en que una manifestación sea audible o en que una fijación escrita pueda descifrarse, con el objeto de que sea posible la comprensión de lo dicho o de lo escrito. El texto ha de ser legible.

Ahora bien, en esta línea, el uso lingüístico nos ofrece de nuevo una valiosa indicación. Hablamos también en un sentido más preciso de «legibilidad» de un texto cuando queremos expresar un mínimo de calidad a la hora de enjuiciar un estilo o de valorar una traducción. Obviamente, se trata de un lenguaje figurado. Pero pone en claro las cosas, como suele ocurrir con las expresiones figuradas. Su contrario es la ilegibilidad, y ésta significa siempre que el texto no cumple su misión como manifestación escrita, que consiste en que se entienda sin dificultad. De ese modo, se confirma que, en el texto, anticipamos la comprensión de lo dicho. Sólo al partir de este punto apreciamos y calificamos un texto como legible.

Esto se conoce en filología como la tarea de establecer un texto legible. Pero es evidente que dicha tarea sólo se plantea cuando partimos de cierta comprensión del texto. Sólo una vez descifrado el texto y una vez que dicho texto descifrado se resiste a la comprensión, indagamos su verdadero contenido y nos preguntamos si la lectura tradicional o la variante elegida era la correcta. El tratamiento textual que lleva a cabo el filólogo cuando conforma un texto legible se corresponde perfectamente, por tanto, con la percepción —no meramente acústica— que tiene lugar en una transmisión auditiva directa. Decimos que alguien ha oído cuando ha podido comprender. La inseguridad que puede darse en la percepción acústica de un mensaje oral es similar a la inseguridad de una variante. En ambos casos, se produce un acoplamiento. La precomprensión, es decir, la expectativa de sentido y circunstancias de todo género ajenas al texto, influye en la comprensión del mismo. Esto queda patente cuando se trata de una traducción de lenguas extranjeras. El dominio del idioma extranjero es una mera condición previa para la traducción. Se habla de «texto» en esos casos porque no se trata sólo de comprenderlo, sino de verterlo a otra lengua. De ese modo, se convierte en «texto», pues lo que se dice en él no sólo es comprendido, sino que pasa a ser el «objeto» que está ahí frente a otras posibilidades de traducir lo dicho en la «lengua de destino», lo cual implica, a su vez, una relación hermenéutica. La traducción, aun la meramente literal, es siempre un género de interpretación.

En resumen, podemos afirmar que lo que el lingüista convierte en un tema al prescindir del entendimiento (*Verständigung*) sobre la cosa representa para el propio entendimiento un mero caso límite de posible consideración. Contrariamente a la postura del lingüista, lo que sustenta el proceso de entendimiento es, precisamente, el olvido lingüístico que envuelve formalmente al habla o al texto. Sólo cuando ese olvido se ve perturbado, es decir, cuando no conseguimos alcanzar la comprensión, nos preguntamos por la letra del texto. La recuperación del mismo puede convertirse entonces en una tarea explícita. Es cierto que el uso lingüístico distingue entre «letra» y «texto», pero no es casual que ambos términos puedan intercambiarse

(también en griego el hablar y el escribir confluyen en el concepto de *grammatiké*). La ampliación del concepto de «texto» encuentra más bien su fundamentación en la hermenéutica. La comprensión de un texto, sea oral o escrito, depende en todo caso de unas condiciones comunicativas que rebasan el mero contenido fijo de lo dicho. Podemos afirmar incluso que el hecho de recurrir a la letra o al texto en cuanto tal está siempre motivado por la peculiaridad de la situación de entendimiento.

En este sentido, el uso actual de la palabra «texto» puede ser tan esclarecedor como la historia de la palabra. Sin duda, existe una especie de fase de desvanecimiento del texto que apenas puede llamarse «texto», como sucede, por ejemplo, con las referencias que usamos en apoyo de la memoria. El problema del texto sólo se plantea, por tanto, si la memoria falla, cuando la referencia resulta extraña e ininteligible y, por eso, obliga a recurrir al acervo de signos, al propio texto. Pero en general la referencia no es un texto, pues desaparece como una mera huella al evocar lo significado en ella.

Pero hay también otro lado extremo del entendimiento (*Verständigung*) que, generalmente, no nos lleva a hablar de «texto». Así sucede, por ejemplo, con la notación científica, que presupone determinadas condiciones de entendimiento. Esto depende del destinatario, del técnico. Si la referencia sólo es válida para mí mismo, la notación científica, aunque aparezca publicada, tampoco es para todos; sólo pretende ser comprensible para aquel que está familiarizado con la investigación y su lenguaje. Si se cumple esta condición, el colega no recurrirá generalmente al texto como texto. Lo hará si la idea expresada le parece demasiado extraña y ha de preguntarse si no encierra un malentendido. Obviamente, la situación es muy distinta para el historiador de la ciencia, que considera esos mismos testimonios científicos como verdaderos textos. Requieren una interpretación porque el intérprete no es aquí el lector previsto y ha de salvar la distancia que media entre él y el lector originario. El concepto de «lector originario» es, sin duda, muy vago, como señalé en otro lugar⁸, pero se perfila en el curso de la investigación. Por la misma razón, no hablaremos en general de texto cuando se trate de una carta cuyo destinatario somos nosotros mismos. En ese caso, se entra en la situación de un diálogo escrito sin ruptura de continuidad siempre que no se interponga un obstáculo especial a la comprensión que obligue a recurrir al propio texto. En el diálogo escrito, por tanto, se requiere en el fondo la misma condición básica que rige el intercambio oral. Los dos interlocutores desean sinceramente entenderse. Siempre que se busca un entendimiento hay buena voluntad. El problema consiste en saber hasta qué punto se da esa situación y sus implicaciones cuando no se especifica un destinatario o una serie de ellos, sino que éste es el lector anónimo, o cuando no es el propio destinatario sino un extraño el que quiere entender un texto. Escribir una carta es un intento de diálogo como cualquier otro y, como en el contacto lingüístico directo y en todas las situaciones pragmáticas corrientes, sólo la dificultad del entendimiento motivará el interés por la literalidad de lo dicho.

⁸ Cf. sobre todo *Wahrheit und Methode*, op. cit., p. 397 [trad. cast.: p. 472] y, especialmente, p. 399 [p. 475], donde el texto concluye con la fórmula: «El concepto de 'lector originario' se encuentra profunda e incomprensiblemente idealizado».

En todo caso, el escritor, al igual que el participante en el diálogo, intenta comunicar lo que piensa y esto implica prestar atención al otro, con el que comparte ciertos presupuestos y con cuya comprensión cuenta. El otro se atiene al significado de lo dicho, es decir, lo entiende al completarlo y al concretarlo, sin tomar nada al pie de la letra en su sentido abstracto. Esto explica que en las cartas, aunque se dirijan a un colega con el que se tiene mucha familiaridad, no puedan decirse ciertas cosas como en la inmediatez de la situación dialogal. La carta omite muchos extremos que ayudan a la recta comprensión en la inmediatez de la conversación. Sobre todo, ésta siempre ofrece la posibilidad de aclarar o de defender lo que se piensa en la confrontación. Este punto es bien conocido por el diálogo socrático y por la crítica platónica de la palabra escrita. Los *lógoi* que se presentan desvinculados de la situación comprensiva —y esto rige para toda palabra escrita— están expuestos al abuso y al malentendido porque les falta la enmienda obvia del diálogo vivo.

Se impone, en este punto, una conclusión fundamental que es decisiva para la teoría hermenéutica. El hecho de que la fijación escrita posea siempre esa característica tendrá consecuencias para la propia intención de la escritura. Como el escritor conoce la problemática de la fijación escrita, siempre habrá de tener en cuenta al destinatario para que éste pueda entenderle correctamente. Del mismo modo que el diálogo vivo persigue el entendimiento mediante la afirmación y la réplica, lo cual implica buscar las palabras justas y acompañarlas del énfasis y del gesto adecuados para hacerlas asequibles al interlocutor, la escritura, que no permite comunicar al lector la búsqueda y el hallazgo de las palabras, ha de abrir, de algún modo, en el propio texto un horizonte de interpretación y de comprensión que el lector debe llenar de contenido. «Escribir» es algo más que la mera fijación de lo dicho. Es cierto que la fijación escrita remite siempre a lo dicho originariamente, pero debe mirar también hacia adelante. Lo dicho se dirige siempre al entendimiento y tiene en cuenta al otro.

Hablamos, por ejemplo, del texto protocolario porque éste se considera de antemano como un documento, lo cual significa que es preciso recurrir a lo fijado en él. Pero eso requiere la firma y la rúbrica del interlocutor. Otro tanto sucede con cualquier contrato en el mundo del comercio y de la política.

De ese modo, hemos llegado a un concepto sumario que subyace a toda constitución textual y que, a su vez, pone de manifiesto su inserción en el contexto hermenéutico: toda remisión al texto —ya sea un texto real, fijado por escrito, o una mera reproducción de lo manifestado en la conversación— se refiere a la «noticia primitiva» (*Urkunde*), a lo notificado o informado originariamente, que ha de valer como algo idéntico dotado de sentido. Lo que encomienda una tarea en relación con todas las fijaciones por escrito es, precisamente, que esa «noticia» ha de comprenderse. Y el texto fijado ha de fijar la información originaria de tal manera que su sentido sea comprensible unívocamente. A la labor del escritor corresponde, en este punto, la tarea del lector, destinatario o intérprete de lograr esa comprensión, es decir, de hacer hablar de nuevo al texto fijado. En este sentido, leer y comprender significan restituir la información a su autenticidad original. La tarea de la interpretación es obligada cuando el contenido de lo fijado es incierto y hay que alcanzar la recta comprensión de la «información». Pero ésta última no es lo que el hablante o el escribiente dijo originariamente, sino lo que habría querido decir si yo hubiera

sido su interlocutor originario. El problema hermenéutico a la hora de interpretar las «órdenes», por ejemplo, consiste en que éstas deben cumplirse «en conformidad con su sentido» (no al pie de la letra). Esto tiene su explicación en el hecho de que un texto no es un objeto dado, sino una fase en la realización de un proceso de entendimiento.

Este fenómeno general puede comprobarse con especial claridad en la codificación jurídica y, paralelamente, en la hermenéutica jurídica. No en vano la hermenéutica jurídica ejerce una especie de función modélica. En este caso, se pone de relieve el tránsito a la forma escrita y la constante invocación del texto como algo obvio y natural. Lo consagrado como derecho sirve para despejar o evitar discusiones. En este sentido, el recurso al texto está siempre justificado tanto para el que busca el derecho, las partes, como para el que lo encuentra y lo dicta, el tribunal. Por eso, la formulación de las leyes, de los contratos o de las decisiones legales es especialmente rigurosa, y tanto más su fijación escrita. En ésta, la resolución o el acuerdo han de formularse de modo que su sentido jurídico se desprenda claramente del texto y se evite el peligro del abuso o de la tergiversación. La «escritura» exige, precisamente, la posibilidad de una interpretación auténtica, aunque los autores de la misma, los legisladores o las partes contratantes no sean accesibles. A ello se debe que la fórmula escrita tenga que prever el margen de interpretación para el «lector» que haya de aplicar el texto. Se trata de evitar siempre la discusión, tanto en la «proclamación» como en la «codificación», de descartar los malentendidos y el abuso, de facilitar una comprensión inequívoca. Frente a la mera proclamación de la ley o a la conclusión efectiva del contrato, la fijación escrita pretende simplemente establecer un seguro adicional. Pero a ello se debe que exista ya al respecto un margen de concreción razonable que ofrezca la interpretación para la aplicación práctica.

La pretensión de validez inherente a la legislación hace que ésta sea como un texto, codificado o no. La ley, en cuanto que estatuto o constitución, necesita siempre la interpretación para su aplicación práctica, y esto significa, a la inversa, que toda aplicación práctica lleva ya implícita la interpretación. Por eso, siempre le compete a la jurisprudencia, a los precedentes y a la praxis anterior una función legislativa. En este sentido, aparece en el ámbito jurídico con una claridad ejemplar hasta qué punto la redacción de un texto siempre hace referencia a una interpretación, es decir, a una aplicación correcta y razonable. Hay que señalar que el problema hermenéutico entre el procedimiento oral y el escrito es idéntico en el fondo. Piénsese, por ejemplo, en el interrogatorio de los testigos. Éstos no suelen ser personas versadas en las condiciones de la investigación y en la labor de búsqueda de la sentencia justa. De ese modo, la pregunta que se les formula ofrece el carácter abstracto del «texto», y la respuesta que han de dar es del mismo género. Esto significa que esa respuesta es como una declaración escrita. Así se comprueba en la insatisfacción con que acoge el testigo el sumario escrito de una declaración. No puede negar lo que ha dicho, pero no le gusta dejarlo en ese aislamiento y de inmediato quisiera interpretarlo él mismo. La tarea de la fijación y, por tanto, la redacción del sumario tiene en cuenta esto, en la medida en que dicho sumario, al reproducir la declaración, debe ajustarse en lo posible a la intención del declarante. Y a la inversa: el ejemplo de la declaración de los testigos muestra cómo el procedi-

miento escrito (o los componentes de la escritura en el procedimiento) influye en el desarrollo del diálogo. El testigo, aislado cuando da su testimonio, se encuentra aislado de cara a la expresión escrita de los resultados de la investigación. Algo similar ocurre con aquellos casos en los que se puede hacer una promesa, dar un orden o formular una pregunta por escrito: también estos casos conllevan un aislamiento de la situación comunicativa original y deben expresar el sentido originario en forma de fijación escrita. En todos los casos, es evidente la referencia a la situación comunicativa original.

Lo cual también puede llevarse a cabo mediante una puntuación adicional, como la que ha desarrollado la fijación escrita para facilitar la recta comprensión. El signo de interrogación, por ejemplo, indica cómo debe expresarse una frase fijada por escrito. El acertado uso español de enmarcar la frase interrogativa mediante dos signos de interrogación deja patente la intención fundamental: que uno sepa ya, al comienzo de la lectura, cómo ha de expresarse la frase correspondiente. La falta de tales recursos de puntuación en numerosas culturas antiguas confirma, por otra parte, que siempre es posible la comprensión partiendo únicamente del texto fijado. La mera sucesión de los signos escritos sin puntuación representa en cierto modo y de forma extrema la abstracción comunicativa.

Sin duda, hay numerosas formas de conducta lingüística comunicativa que no pueden someterse a esa finalidad. Se trata de textos porque pueden considerarse de ese modo, al aparecer desvinculados de sus destinatarios, como sucede, por ejemplo, en la composición literaria. Pero, en el propio proceso comunicativo, oponen resistencia a su textualización. Voy a distinguir tres formas de ese tipo de lenguaje para destacar en su trasfondo el texto accesible de modo eminente a la textualización y no el que realiza su verdadera vocación en forma de figura textual. Estas tres formas son los *antitextos*, los *pseudotextos* y los *pre-textos*. Llamo *antitextos* a aquellas formas de hablar que se resisten a la textualización porque en ellas domina la situación dialogal. De ellas forma parte cualquier tipo de chiste o de gracia. Cuando no tomamos algo en serio y esperamos que se entienda como una broma, lo damos a entender en el proceso de la comunicación, y la señal puede ser el tono de voz, el gesto que lo acompaña, la situación social, etc. Pero no es posible, evidentemente, reproducir esa expresión jocosa momentánea. Algo parecido cabe decir de otra forma ya clásica de entendimiento recíproco: la ironía. El uso de la ironía presupone un pre-entendimiento común, que consiste en su presupuesto social. El que dice lo contrario de lo que piensa, pero puede estar seguro de que entienden lo que quiere decir, se halla en una situación de entendimiento que funciona. La posibilidad de dicha «desfiguración», que no es tal, mediante la vía escrita depende del grado de pre-entendimiento comunicativo y de consenso (*Einverständnis*) que exista realmente. Conocemos, por ejemplo, el uso de la ironía en la antigua sociedad aristocrática, incluso y sin solución de continuidad en forma escrita. El uso de las citas clásicas, que se degradan a menudo al atribuirles un sentido peyorativo, pertenece a este mismo contexto. También se persigue con ello una solidaridad social, y, en este caso, el control superior de los presupuestos educativos y, por tanto, los intereses de clase y su ratificación. Pero si las circunstancias de estas condiciones de entendimiento no son tan claras, el tránsito a la forma escrita fija resulta problemático. De ese modo, el uso de la ironía representa, muchas veces, una labor hermenéutica extraordinariamente

ardua, y no es fácil de justificar el supuesto de que se trata de ironía. Se ha dicho, no sin razón, que el tomar algo en sentido irónico sólo es un acto de desesperación del intérprete. En el trato humano, en cambio, hay una estrepitosa ruptura del consenso si no se comprende la presencia de la ironía. Para que sea posible la broma o la ironía se requiere un *consenso básico* (*tragendes Einverständnis*). Por eso, apenas puede restablecerse el entendimiento entre las personas cuando alguien transmuta su modo expresivo irónico en una formulación inequívoca. Aunque esto sea posible, ese sentido unívoco obtenido de este modo dista mucho del sentido comunicativo del discurso irónico.

Al segundo tipo de texto antitextual lo denominaré *pseudotexto*. Me refiero al modo de hablar y de escribir que asimila elementos que no pertenecen realmente a la transmisión del sentido, sino que representan una especie de material de relleno para los enlaces retóricos del discurso. La parte retórica puede definirse diciendo que no representa en el discurso el contenido de las frases ni, por tanto, el sentido transferible al texto, sino lo que ejerce el papel puramente funcional y ritual de la comunicación oral o escrita. Lo que abordo aquí como pseudotexto es, por así decir, el componente lingüístico vacío de significado. Todos reconocemos este fenómeno, por ejemplo, en la dificultad de descubrir y de tratar adecuadamente los materiales de relleno del discurso al traducir un texto a otro idioma. El traductor presume que, en este material de relleno, existe un sentido auténtico y destruye con la versión el verdadero caudal de comunicación del texto que tiene en sus manos. Se trata de un riesgo que corre todo traductor. Lo cual no excluye que pueda encontrarse el equivalente de ese material; pero la tarea de la traducción abarca únicamente el contenido del texto, y, por eso, el conocimiento y la eliminación de lugares vacíos de ese material constituye la verdadera tarea de la traducción racional. Conviene anticipar, en este punto, que la cuestión *cambia por completo cuando se trata de textos de verdadera calidad literaria, textos que califico de eminentes*, como los que vamos a conocer más adelante. En eso radica, precisamente, el límite de la traducibilidad de los textos literarios, que se constata dentro de la más diversa gradación.

Llamo *pre-textos* a la tercera forma de textos antitextuales. Incluyo en este grupo aquellas expresiones comunicativas cuya comprensión no se lleva a cabo en la transmisión de sentido que ellas persiguen, sino que expresan algo que permanece enmascarado. Pre-textos son, por tanto, aquellos textos que interpretamos en una dirección que ellos no nombran. Nombran un mero subterfugio detrás del cual se oculta el «sentido». Por ello, la tarea de la interpretación consiste en descubrir los subterfugios y en comunicar lo que se expresa realmente en ellos.

Esos textos aparecen, por ejemplo, en la opinión pública, que pone de manifiesto la influencia ideológica. El concepto de «ideología» implica que ésta no realiza una verdadera comunicación, sino que sirve de pretexto a unos intereses latentes. Por eso, la crítica de la ideología trata de reconducir lo dicho a unos intereses enmascarados, como sucede, por ejemplo, con los de la clase burguesa en la lucha capitalista. Asimismo, es posible que la propia actitud crítica frente a la ideología sea también criticable como una actitud ideológica si defiende intereses antiburgueses o de otro tipo y enmascara así sus propios pre-textos. Quizás puede considerarse como un motivo común de la recaída en unos intereses ocultos la ruptura del consenso (*Einverständnis*), lo que Habermas llama «deformación de la

comunicación». La comunicación distorsionada, por tanto, se presenta igualmente como un trastorno del posible consenso y del posible entendimiento, y motiva de ese modo la recuperación del sentido verdadero. Consiste en una especie de decodificación.

El papel que desempeñan los sueños en la psicología profunda constituye otro ejemplo de la interpretación entendida como desenmascaramiento de los pre-textos. En realidad, las experiencias de la vida onírica son inconscientes. La lógica de la vida empírica queda abolida en buena medida. Lo cual no excluye que de la lógica sorpresiva de la vida onírica pueda derivar un estímulo directo de sentido que es muy similar al carácter ilógico del cuento. En realidad, la literatura narrativa se ha apoderado del género de los sueños y del cuento, como sucedió, por ejemplo, en el romanticismo alemán. Pero es una cualidad estética la que es objeto de goce en el juego de la fantasía onírica y puede experimentar obviamente una interpretación literario-estética. El fenómeno de los sueños, en cambio, se convierte en objeto de una interpretación muy distinta cuando se intenta poner de manifiesto, detrás de los fragmentos del sueño evocado, el verdadero sentido que se enmascara en las fantasías oníricas y es susceptible de decodificación. A ello se debe la enorme relevancia de la evocación de los sueños en el tratamiento psicoanalítico. El análisis puede movilizar un diálogo asociativo mediante la interpretación de los sueños, eliminar así los bloqueos y liberar al paciente de su neurosis. Este proceso analítico, como es sabido, recorre unas etapas complejas de reconstrucción del texto onírico originario y de su interpretación. Bien es cierto que se trata de un sentido totalmente diferente al expresado por el soñador o, más exactamente, al extraído por los intérpretes de los sueños que apaciguaron la inquietud de la experiencia onírica con su interpretación. Lo que motiva el retroceso a lo «mentado» y la interpretación del pretexto es, más bien, el trastorno total del proceso de entendimiento basado en el consenso que llamamos neurosis.

La psicopatología de la vida cotidiana, conocida al margen del trastorno neurótico específico, posee también la misma estructura. En ella, los actos fallidos adquieren sentido de pronto al escrutar ciertos movimientos inconscientes. Aquí se repite la motivación del regreso al inconsciente desde la inconsistencia, es decir, partiendo de la incomprendibilidad del acto fallido. Gracias a la aclaración, ese acto se hace comprensible y pierde la dimensión irritante que comportaba con anterioridad.

La dependencia mutua entre texto e interpretación que constituye el tema del presente estudio aparece aquí, por tanto, de una forma especial, que Ricoeur denomina «hermenéutica de la sospecha», *hermeneutics of suspicion*. Es un error poner de relieve estas situaciones de comprensibilidad deformada como un caso normal de la comprensión textual⁹.

Ahora bien, todas las consideraciones anteriores tienen por objeto mostrar que la relación que existe entre el texto y la interpretación cambia radicalmente cuando se trata de los llamados «textos literarios». En todos los casos precedentes, en los que eran patentes los motivos de la interpretación y algo se constituía como texto en el

⁹ Cf. del autor «The Hermeneutics of Suspicion», en *Man and World*, nº 17, 1984, pp. 313-324. Reeditado en J. N. Mohanty (ed.), *Phenomenology and the Human Sciences*, Dordrecht, M. Nijhoff, 1985, pp. 73-83. Trad. cast: «La hermenéutica de la sospecha», en G. Aranzueque (ed.), *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*, Madrid, Cuaderno Gris, 1997, pp. 127-135.

proceso comunicativo, la interpretación, como el propio texto, se insertaba en la realidad del entendimiento. Lo cual se ajustaba al sentido literal de la palabra *interpretes*, que designa al hablante intermediario y significaba, por eso, la función originaria del intérprete que media entre interlocutores de diferentes idiomas y que une mediante su discurso a los que se encuentran separados. Del mismo modo que, en ese caso, se traspaasa la barrera del idioma extranjero, cuando aparecen obstáculos de comprensión en la misma lengua, se requiere la misma mediación. De ese modo, la identidad del enunciado queda patente cuando regresamos al mismo, lo cual significa, potencialmente, que se pone de manifiesto cuando se trata como un texto.

El intérprete ha de superar el elemento extraño que impide la inteligibilidad de un texto. Hace de mediador cuando el texto (el discurso) no puede llevar a cabo su tarea, que consiste en ser escuchado y comprendido. El intérprete no tiene otra función que la de desaparecer una vez alcanzada la comprensión. Por eso, el discurso del intérprete no es un texto, sino que *sirve* a un texto. Pero esto no significa que la aportación del intérprete se reduzca totalmente al modo de escuchar el texto. Esa aportación no sólo es temática, objetivable como texto, sino que se incorpora a éste último. Esta figura nos presenta los rasgos más generales de la relación que existe entre el texto y la interpretación, pues surge, en este punto, un momento de la estructura hermenéutica que conviene señalar. También ese lenguaje mediador posee una estructura dialogal. El intérprete que media entre dos partes no dejará de percibir la distancia que le separa de ambas posiciones como una especie de superioridad respecto a la doble limitación de una y otra parte. Por eso, su ayuda a la comprensión no se limita al plano lingüístico, sino que pasa siempre a una mediación real que intenta equilibrar entre sí el derecho y los límites de ambas partes. El «hablante mediador» se convierte en un «negociador». Ahora bien, creo que se da una relación análoga entre el texto y el lector. Si el intérprete supera el elemento extraño de un texto y, de ese modo, ayuda al lector a comprenderlo, su retirada no significa una desaparición en sentido negativo, sino su entrada en la comunicación, resolviendo de ese modo la tensión que existe entre el horizonte del texto y el del lector: lo que he denominado *fusión* de horizontes. Los horizontes separados como puntos de vista diferentes se funden en uno. Por eso, la comprensión de un texto tiende a integrar al lector en lo que dice el texto, que de ese modo desaparece.

Pero nos encontramos con el fenómeno de la *literatura*, con aquellos textos que no desaparecen, sino que se ofrecen a la comprensión con una pretensión normativa y que preceden a toda posible lectura nueva del texto. ¿Cuál es su característica?, ¿qué significa para el lenguaje mediador del intérprete el hecho de que los textos puedan estar «ahí»?¹⁰.

Mi tesis es que están presentes únicamente cuando regresamos a ellos. Pero esto significa que son *textos* en el sentido original y propio del término: palabras que sólo «existen» retrayéndose a sí mismas, que realizan el verdadero sentido del texto desde sí mismas y, por así decir, al hablar. Los textos literarios son aquellos que han de ser leídos en voz alta, aunque quizás únicamente para el oído interior, y que si se recitan

¹⁰ Cf. especialmente los escritos sobre teoría de la literatura recogidos en *Gesammelte Werke (Ästhetik und Poetik I)*, Mohr, Tübingen, 1993, vol. VIII. Trad. cast. parcial: H. G. Gadamer, *Estética y hermenéutica*, Madrid, Tecnos, 1996.

no sólo se oyen, sino que se acompañan con la voz interior. Son lo que son en virtud de la memoria, debido a la posibilidad de ser recitados *par cœur*. Viven en la memoria del rapsoda, del cantor del coro o del cantante lírico. Como si estuvieran escritos en el alma, se orientan a la escritura y, por eso, no puede sorprender que en las culturas de la lectura tales textos egregios se llamen «literatura».

Un texto literario no es tan sólo la fijación de un discurso hablado. No remite a una palabra ya pronunciada. Esto tiene sus consecuencias hermenéuticas. La interpretación, en este punto, ya no es un mero recurso para la retransmisión de un enunciado original. El texto literario, precisamente, es un texto en un grado especial, pues no remite a un acto lingüístico originario, sino que prescribe por su parte todas las repeticiones y todos los actos lingüísticos; ningún lenguaje hablado puede cumplir totalmente la norma que representa un texto. Éste ejerce una función normativa que no hace referencia ni a un discurso originario ni a la intención del hablante, sino que surge en el propio texto; por ejemplo, a raíz de un poema bien logrado que sorprende y supera al propio poeta.

No en vano la palabra «literatura» ha adquirido un sentido prestigioso, de tal modo que el hecho de pertenecer a ella constituye un toque de distinción. Un texto de este género no significa la mera fijación de un discurso, sino que posee su propia autenticidad. Si el carácter del discurso consiste en que el oyente lo escuche de pasada y centre su atención en lo que el discurso le comunica, este hecho pone de relieve en qué consiste el propio lenguaje.

No es fácil entender correctamente esta autopresentación de la palabra. Es obvio que las palabras conservan su significado en el texto literario y transmiten el sentido del discurso, que mienta algo. Lo propio de la calidad de un texto literario consiste en respetar la primacía del contenido que compete a todo discurso, e incluso potenciarlo hasta el punto de dejar en suspenso la dimensión real de su enunciado. Por otra parte, el «cómo» de lo dicho no se puede imponer. En caso contrario, no hablaremos de arte de la palabra, sino de artificialidad; no de un tono que pide un tipo de canto, sino de imitación poetizante; ni de un estilo cuya calidad inconfundible admiramos, sino de un amaneramiento que nos molesta. Pese a ello, un texto literario requiere hacerse presente en su figuración lingüística y no sólo cumplir su función comunicativa. No basta con leerlo, es preciso oírlo, siquiera sea con el oído interior.

De ese modo, la palabra adquiere su plena autopresencia en el texto literario. No se limita a hacer presente lo dicho, sino que se presenta a sí misma en su realidad sonora. Del mismo modo que el estilo es un factor eficaz para constituir un texto de calidad sin imponerse como mero estilismo, la realidad sonora de las palabras y del discurso está unida indisolublemente con la comunicación del sentido. Pero si el discurso se distingue por la búsqueda del sentido y por el hecho de que, por encima de su apariencia, escuchamos y leemos el sentido que nos comunica, en el texto literario la autoaparición de la sonoridad de cada palabra y la melodía del discurso también son relevantes para el contenido. Nace una peculiar tensión entre el sentido del discurso y la autopresentación de su figura. Cada miembro del discurso, cada palabra que se inserta en la unidad de la frase, representa una unidad de sentido cuando su significado evoca algo. Al moverse dentro de su propia unidad y no como un mero medio para el presunto sentido discursivo, puede desplegarse la plurivocidad

de su virtualidad expresiva. En ese caso, se habla de las connotaciones que resuenan cuando una palabra aparece con su significado en un texto literario.

La palabra individual, como portadora de su significado y como coportadora del sentido discursivo, sólo es un momento abstracto del discurso. Todo ha de verse en el ámbito más amplio de la *sintaxis*. Al tratarse de un texto literario, consiste en una sintaxis que no es necesariamente ni tan sólo la de la gramática usual. Del mismo modo que el orador se toma libertades sintácticas que el oyente le otorga porque sintoniza con todas las modulaciones y las gesticulaciones del hablante, el texto literario —con todos los matices que ostenta— posee sus propias libertades. Éstas se otorgan a la realidad sonora que refuerza el sentido del conjunto del texto. Es cierto que también en el ámbito de la prosa ordinaria rige el supuesto de que un discurso no es un «escrito», ni una conferencia, una lección de clase, un *paper*. Pero esto resulta aún más válido en el caso de la literatura, en el sentido eminente de la palabra. Lo literario supera la abstracción de lo escrito, y no sólo porque el texto sea legible, es decir, porque su sentido resulte comprensible. Un texto literario posee una estructura propia. Su presencia lingüística como texto exige una repetición de la letra original, pero sin recurrir a un lenguaje originario, sino iniciando un lenguaje nuevo e ideal. El entramado de las referencias de sentido nunca se agota del todo en las relaciones que existen entre los significados principales de las palabras. Precisamente, las relaciones anexas que no se encuentran vinculadas a la teleología del sentido confieren su magnitud a la frase literaria. Tales relaciones no se darían si el conjunto del discurso se mantuviera en pie por sí solo, invitara a la quietud e impidiera al lector o al oyente oír cada vez algo más. Pero el hecho de convertirse en oyente es siempre, como sucede en toda audición, un oír algo que entiende lo oído como el sentido de un discurso.

Es difícil saber qué elemento desempeña aquí el papel de causa y cuál el de efecto: ¿suspende el aumento de volumen la función comunicativa y la referencia del texto, y lo convierte en un texto literario?, ¿o sucede, por el contrario, que la cancelación de la referencia a la realidad que caracteriza al texto literario, es decir, a la automanifestación del lenguaje, hace aflorar la plenitud del sentido del discurso en todo su volumen? Ambos extremos son insuperables, y el espacio que ocupen, desde la prosa artística hasta la *poésie pure*, dependerá de la participación del fenómeno lingüístico en la totalidad del sentido.

Puede verse, finalmente, lo complicado que resulta el ajuste del discurso a la unidad y el reajuste de sus elementos, esto es, de las palabras. Por ejemplo, cuando la palabra en su polivalencia no ofrece un sentido independiente. Llamamos a eso un *juego de palabras*. Ahora bien, no se puede negar que éste, muchas veces, sólo alcanza la independencia cuando se utiliza como un adorno del lenguaje que hace brillar el ingenio del hablante, que, sin embargo, se encuentra supeditado por completo al sentido del discurso. La consecuencia es que el sentido del discurso pierde de pronto su univocidad. En ese momento, detrás de la unidad del fenómeno sonoro, se advierte la unidad oculta de unos significados heterogéneos e incluso opuestos entre sí. Hegel habló al respecto del instinto dialéctico del lenguaje, y Heráclito vio en el juego de palabras uno de los testimonios más relevantes de su intuición básica, según la cual los contrarios coinciden en el fondo. Pero éste es un modo filosófico de hablar. Consisten en rupturas de la relación semántica natural

del discurso que son productivas para el pensamiento filosófico porque el lenguaje, de ese modo, se ve forzado a abandonar su significado objetivo inmediato y a favorecer la aparición de los reflejos mentales. Las polivalencias de los juegos de palabras representan el modo más denso de lo especulativo, que se explicita en juicios contradictorios. La dialéctica, como dice Hegel, es la representación de lo especulativo.

Pero el problema cambia por la razón siguiente: la función del juego de palabras no se compagina con la ambigüedad polivalente de la palabra poética. Las connotaciones que acompañan a un significado principal prestan al lenguaje su volumen literario, pero al supeditarse a la unidad de sentido del discurso y evocar otros significados como meras resonancias, los juegos de palabras no son meros juegos ambiguos o polivalentes que den origen al discurso literario; en ellos se confrontan unidades de sentido autónomas. De ese modo, el juego de palabras rebasa la unidad del discurso y debe entenderse como una relación de sentido refleja y superior. Por eso, nos irrita el uso de juegos de palabras y de retruécanos cuando resultan reiterativos, pues rompen la unidad del discurso. Es difícil que la frase explosiva del juego de palabras resulte eficaz en una canción o en un poema lírico, o sea, siempre que prevalece la conformación melódica del lenguaje. Muy diferente es, obviamente, el caso del discurso dramático, en el que predomina la dialéctica de la escena. Piénsese en la *stichomythía* o en la autodestrucción del héroe que se constata en el juego de palabras con el nombre propio¹¹. También el caso es diferente cuando el discurso poético no origina el flujo de la narración ni el desarrollo del canto ni la representación dramática, sino que se mueve en el juego de la reflexión, cuyos reflejos pueden rebasar las expectativas del discurso. El juego de palabras, de este modo, puede ejercer una función fecunda en una lírica muy reflexiva. Es el caso de la lírica hermética de Paul Celan. Pero también hay que preguntarse, en este punto, si la vía de esa carga reflexiva de palabras no se pierde finalmente en lo inefable. Sorprende, en efecto, que Mallarmé utilice juegos de palabras en ensayos en prosa, como *Igitur*; pero cuando forma orquestas enteras de constelaciones poéticas, apenas juega con las palabras. Los versos de *Salut*, ciertamente, aparecen estratificados y llenan una expectativa de sentido en planos tan distintos como puedan serlo un brindis y un balance vital, oscilando entre la espuma del cava en el vaso y la estela que deja el barco de la vida; pero ambas dimensiones de sentido se pueden realizar en la misma unidad discursiva como un único gesto melódico del lenguaje¹².

¹¹ Cf. M. Warburg, «Zwei Fragen zum Kratylós», en *Neue philologische Untersuchungen*, nº 5, 1929.

¹² El soneto de Mallarmé, al que agregé una paráfrasis informal, suena así:

Salut

Rien, cette écume, vierge vers
 À ne désigner que la coupe;
 Telle loin se noie une troupe
 De sirènes mainte à l'envers.

Nous naviguons, ô mes divers
 Amis, moi déjà sur la poupe
 Vous l'avant fastueux qui coupe
 Le flot de foudres et d'hivers;

Salutación

Nada, esta espuma, verso inocente
 para sugerir el borde de la copa;
 lejos se baña un tropel
 de sirenas, muchas al revés.

Navegamos, amigos
 desiguales, yo ya en popa,
 vosotros a proa orgullosa que corta
 la ola de rayos y de tempestades.

La *metáfora* se presta a consideraciones similares. En poesía, aparece tan vinculada al juego de las resonancias, a los sentidos verbales y al sentido del discurso, que ni siquiera destaca como metáfora, pues la prosa carece del discurso originario. Por eso, la metáfora apenas ejerce una función en la propia prosa poética. En cierto modo, desaparece tras haber despertado la intuición espiritual a cuyo servicio está. El área propia de la metáfora es más bien la retórica. En ella, disfrutamos de la metáfora como metáfora. En la poética, la teoría de la metáfora es algo tan secundario como la teoría del juego de palabras.

Esta digresión muestra lo estratificado y lo diferenciado que es el juego del sonido y del sentido en el habla y en el escrito cuando se trata de literatura. Cabe preguntar cómo puede reconducirse el discurso mediador del intérprete a la realidad de los textos poéticos. La respuesta ha de ser muy radical. A diferencia de otros textos, el literario no se interrumpe con el discurso mediador del intérprete, sino que es acompañado por su participación constante. Lo cual puede constatarse en la estructura de la temporalidad que compete a todo discurso. En todo caso, las categorías temporales que utilizamos en relación con el discurso y con el arte lingüístico presentan una dificultad peculiar. Se habla, entonces, de presencia e incluso, como antes decía, de autoperseveración de la palabra poética. *Pero es una falacia entender esa presencia desde el lenguaje de la metafísica, como una actualización de «lo que está ahí dado», o desde el concepto de «objetivabilidad». No es esa la actualidad que compete a la obra literaria, ni a ningún otro texto.* El lenguaje y la escritura se mantienen siempre en una referencia recíproca. No son, sino que significan, incluso cuando lo significado sólo existe en la palabra manifestada. El discurso poético sólo se hace efectivo en el acto de hablar o de leer. Es decir, no existe si no es comprendido.

La estructura temporal del hablar y del leer representa un campo poco explorado. La imposibilidad de aplicar el esquema puro de la sucesión al habla y a la lectura salta a la vista cuando se considera que, de ese modo, no se describe la lectura, sino el delecto. El que tiene que delectar para leer es incapaz de hacerlo. Algo similar puede decirse de la lectura en voz alta. Recitar bien significa transmitir a otro el juego que existe entre el significado y el sonido, de modo que el otro lo recree y lo renueve en sí y para sí. Se recita para otro y esto quiere decir que el recitador se dirige al otro. El recitador se relaciona con el otro. Dictar y recitar son actos «dialogales». Hasta el leer en voz alta para uno mismo es dialogal, pues ha de compaginar en la medida de lo posible el fenómeno sonoro y la captación del sentido.

Une ivresse belle m'engage
Sans craindre même son tangage
De porter debout ce salut

Solitude, récif, étoile
À n'importe ce qui valut
Le blanc souci de notre voile

Una dulce embriaguez me hace
sin miedo a sus temblores
lanzar a pie firme este saludo

Soledad, arrecife, estrella
adondequiera que nos lleve
el blanco deseo de nuestra vela.

P. Forget, el editor de *Text und Interpretation*, München, 1984, cita en la página 50 a U. Japp, *Hermeneutik*, München, 1977, pp. 80 y ss. Japp disocia tres planos (apoyándose en Rastier); extrema el «análisis saturado», no traduce *salut* por saludo o salutación, sino por salvación (en referencia a *récif*) y entiende *blanco deseo* como papel, concepto que no aparece en el texto y que ni siquiera es aludido en el autorreferente *vierge vers*. Eso se llama «método sin verdad».

El arte de recitar tampoco es diferente en lo fundamental. Sólo necesita una técnica especial, pues los oyentes son gente anónima y el texto poético exige, no obstante, concretarse en cada oyente. Nos encontramos, en este punto, con algo análogo al deletreo en el caso de la lectura: la declamación mecánica. Declamar mecánicamente no es hablar, sino alinear fragmentos de sentido, uno detrás de otro. Un ejemplo claro es el de los niños que aprenden versos de memoria y los «recitan» para alegría de los padres. El experto o el artista del recitado, en cambio, hará presente una figura lingüística global, del mismo modo que el actor ha de pronunciar las palabras de su personaje como si las encontrara en el acto. El recitado no ha de ser una serie de retazos del habla, sino un todo compuesto de sentido y de sonido que «se mantiene en pie». Por eso, el hablante ideal no puede hacerse presente directamente en sí mismo, sino únicamente en el texto, que ha de llegar incluso a un ciego que sea incapaz de ver sus gestos. Dice Goethe en algún lugar: «No hay mayor ni más puro placer que no declamar, sino recitar un fragmento de Shakespeare con los ojos cerrados y con una correcta voz natural»¹³. Cabe preguntarse si la recitación es posible con este tipo de textos poéticos; por ejemplo, cuando se trata de poesía reflexiva. Este problema surge también en la historia de la lírica. La lírica coral y, en general, lo que puede cantarse, que invita a sumarse a ello, es algo totalmente distinto del tono elegíaco. La poesía reflexiva sólo parece posible en pura soledad.

En todo caso, el esquema de la sucesión se encuentra en este punto fuera de lugar. Recuerdo lo que en el aprendizaje de la prosodia latina se llama construir: el alumno de latín ha de buscar el «verbo», luego el sujeto y, a partir de ahí, articular toda la masa verbal hasta lograr la confluencia repentina de aquellos elementos que parecían totalmente divergentes respecto a su sentido. Aristóteles describe la congelación de un líquido cuando es agitado como un cambio repentino. Algo similar ocurre con la comprensión cuando los elementos verbales desordenados cristalizan en la unidad de sentido de un todo. El oír y el leer poseen la misma estructura temporal que el comprender, cuyo carácter circular es una de las constataciones más antiguas de la retórica y de la hermenéutica.

Lo cual es válido para todo tipo de audición y de lectura. En el caso de los textos literarios la situación es mucho más compleja. En ellos, no se trata simplemente de recoger la información transmitida por el texto. No corremos impacientes directamente a la búsqueda del sentido final para captar con él la totalidad de la comunicación. También aquí se da, sin duda, una especie de comprensión instantánea que permite ver la unidad del conjunto. En el texto poético ocurre lo mismo que en la imagen artística. Conocemos relaciones de sentido, aunque quizá de un modo vago y fragmentario; pero en ambos casos la referencia imitativa a la realidad queda en suspenso. El texto es lo único presente con su relación de sentido. Cuando leemos textos literarios, nos vemos remitidos constantemente a las relaciones de sentido y de sonido que articulan la estructura de la totalidad. Volvemos páginas atrás, leemos de nuevo, descubrimos nuevas relaciones y, al final, la conciencia no está segura de haber comprendido el asunto en cuestión, con el que uno deja ya el texto tras de sí. Ocurre a la inversa: ahondamos más cuantas más sean las referencias

¹³ J. W. Goethe, *Shakespeare und kein Ende*, en *Sämtliche Werke. Artemis-Gedenkausgabe*, vol. XIV, p. 757.

de sentido y de sonido que entran en la conciencia. No dejamos atrás el texto, sino que nos dejamos introducir en él. Nos quedamos dentro del mismo, al igual que el hablante está en las palabras que dice y no se mantiene a distancia como el que maneja herramientas, las toma y las deja. Por eso, resulta desorientador hablar del manejo de las palabras. Esa expresión no alcanza el lenguaje real, sino que lo emplea como si utilizara el vocabulario de una lengua extranjera. Por eso, cuando se trata del lenguaje real, hay que limitar radicalmente las reglas y las normas. Y esto es válido, sobre todo, para el texto literario, que no es correcto por decir lo que otros dirían, sino por poseer un nuevo criterio, que lo distingue como en el caso de la obra de arte. Cada palabra «encaja» y casi parece insustituible. En cierto grado, lo es.

Fue Dilthey quien, al continuar el idealismo romántico, dio al respecto las primeras orientaciones. Frente al monopolio del pensamiento causal en su tiempo, dejó a un lado la relación causa-efecto y habló de la relación de los efectos, que se da sin perjuicio de que todos ellos tengan sus causas. Para ello, introdujo el término «estructura», tan acreditado posteriormente, y mostró cómo la comprensión de dichas estructuras presenta necesariamente una forma circular. Partiendo de la audición musical, cuyo ejemplo paradigmático, por excluir toda teoría de la imitación, es la música absoluta, debido a su extrema aconceptualidad, habló de la conceptualización en un punto medio y abordó temáticamente la estructura temporal de la comprensión. En estética se habla, en sentido análogo, de construcción, para hacer referencia tanto al texto literario como a un cuadro. El significado impreciso de la noción de «construcción» implica que algo no se comprende en su realidad preestablecida, sino que se va formando, en cierto modo, desde dentro hasta alcanzar su propia figura y quizá posteriormente sigue en evolución. Es evidente la necesidad de entender este tipo de fenómenos. La tarea es asumir en qué consiste una construcción, construir algo que no está «construido», lo cual implica recuperar de nuevo todos los intentos de construcción. Mientras que la unidad del comprender y del leer se realiza en la lectura comprensiva y el fenómeno lingüístico queda en ella postergado, el texto literario ofrece siempre algo que actualiza distintas relaciones de sentido y de sonido. La estructura temporal de la movilidad que llamamos permanencia llena esa presencia y el discurso mediador de la interpretación ha de abordarla. Sin la disposición del receptor a ser «todo oídos», el texto poético no nos dice nada.

Para terminar, puede servirnos de ilustración un ejemplo bien conocido. Se trata del final del poema de Mörike *Auf eine Lampe*¹⁴. El verso dice: «Pero lo bello resplandece en sí mismo».

¹⁴ El poema de Mörike es el siguiente:

*Noch unverrückt, o schöne Lampe, schmückest du,
An leichten Ketten zierlich aufgehangen hier,
Die Decke des nun fast vergessnen Lustgemachs.
Auf deiner weissen Marmorschale, deren Rand
Der Efeukranz von goldengrünem Erz umflieht,
Schlingt fröhlich eine Kinderschar den Ringelreihn.
Wie reizend alles! lachend, und ein sanfter Geist
Des Ernstes doch ergossen um die ganze Form –
Ein Kunstgebild der echten Art. Wer achtet sein?
Was aber schön ist, selig scheint es in ihm selbst.*

El verso fue objeto de un debate entre Emil Staiger y Martin Heidegger. Nos interesa abordarlo aquí únicamente como un caso ejemplar. En este verso, aparece un grupo verbal de una trivialidad aparente: *scheint es*. Se puede entender como «parecer», *dokei, videtur, il semble, it seems, pare*, etc. Esa interpretación prosaica de la expresión le confiere un sentido y, por eso, encontró su defensor. Pero dicha interpretación no cumple la ley del verso. Puede demostrarse que *scheint es* significa aquí «luce», *splender*. Basta aplicar un principio hermenéutico. En caso de conflicto, rige el nexa más estrecho. La doble posibilidad de comprensión es siempre un conflicto; pero es evidente que lo bello se aplica aquí a una lámpara. Ese es el enunciado global del poema que hay que comprender. Una lámpara que no alumbra porque cuelga vetusta y pasada de moda en un salón de lujo («¿quién se va a fijar?») adquiere aquí su propio brillo porque es una obra de arte. Es indudable que el brillo se refiere aquí a la lámpara que luce aunque nadie la utilice.

Leo Spitzer ha analizado en un docto trabajo sobre este debate el género literario de estos poemas de objetos y ha indicado de forma convincente el lugar que ocupan en la historia de la literatura. Heidegger, por su parte, reivindicó con razón la relación conceptual de las palabras *schön* (bello) y *scheinen* (brillar, parecer) que resuena en la famosa expresión de Hegel sobre el brillo sensible de la idea. Pero hay también razones inmanentes. La acción combinada del sonido y del significado de las palabras supone otra clara instancia de decisión. Dado que los sonidos sibilantes forman una trama consistente en este verso (*was aber schön ist, selig scheint es in ihm selbst*) y dado que la modulación métrica del verso constituye la unidad melódica de la frase (hay un acento métrico sobre *schön ist, selig, scheint, in* y *selbst*), no ha lugar para la irrupción reflexiva de un prosaico *scheint es*. Significaría la irrupción de la prosa coloquial en el lenguaje del poema, una desviación de la comprensión poética que siempre nos amenaza a todos. Porque solemos hablar en prosa, como advierte el *Monsieur Jourdain* de Molière para sorpresa suya. Precisamente, esto ha llevado a la poesía actual a formas estilísticas de un hermetismo extremo que impiden la irrupción de la prosa. Aquí, en el poema de Mörike, ese desvío no queda muy lejos. El lenguaje de este poema se aproxima en ocasiones a la prosa («¿quién se va a fijar?»). Ahora bien, la posición que ocupa este verso en el poema, la de su conclusión, le confiere un peso gnómico especial. Y el poema ilustra, en efecto, con su propio enunciado por qué el oro de ese verso no es un «documento a la orden» o no remite a otra cosa, como un billete de banco o una información, sino que posee su

[De leve cordón colgada adorna,
bella lámpara, imperturbable,
el techo del salón lujoso casi olvidado.
En tu blanca piel de mármol, su borde
de hiedra en bronce verde áureo trenzado,
un tropel de niños danza en corro.
¡Qué delicioso todo! Risueño, pero envuelto
en suave hábito de seriedad.
Auténtica obra de arte. ¿Quién se va a fijar?
Pero lo bello resplandece en sí mismo.]

El debate entre Emil Staiger y Martin Heidegger, al que hago referencia a continuación, aparece documentado en E. Staiger, «Die Kunst der Interpretation», en *Wissenschaftliche Reihe*, n.º 4.078, 1971, pp. 28-42.

propio valor. El brillo no es sólo algo que se comprende, sino que, conjuntamente, irradia del esplendor de esta lámpara que cuelga inadvertida en un salón recatado y que sólo luce en estos versos. El oído interior percibe aquí la correspondencia entre *schön* (bello) y *selig* (feliz), y entre *scheinen* y *selbst*... Y el *selbst* con el que finaliza y enmudece el ritmo, hace resonar el callado movimiento en nuestro oído interior. Hace brillar en nuestro ojo interior el suave fluir de la luz que llamamos «brillar». De ese modo, nuestra mente no sólo conoce lo que se dice sobre lo bello y lo que expresa la autonomía de la obra de arte, independientemente de cualquier relación de uso, sino que nuestro oído oye y nuestra comprensión percibe el brillo de lo bello como su ser verdadero. El intérprete que aporta sus razones desaparece, y el texto habla.

Traducción: *Manuel Olasagasti*

Las buenas voluntades de poder

(Una respuesta a Hans-Georg Gadamer)

Jacques Derrida

Durante la conferencia y la discusión de ayer tarde, me pregunté si no se reduciría todo a debates improbables, objeciones y objetos inencontrables, por recoger algunos de los términos que acabamos de oír. Siempre me lo pregunto.

Estamos reunidos aquí en torno al profesor Gadamer. Por ello, quisiera dirigirle, en primer lugar, estas palabras y rendirle homenaje formulándole algunas preguntas.

La primera se refiere a lo que nos dijo ayer tarde sobre la buena voluntad, sobre la apelación a la buena voluntad, a la convicción absoluta de un deseo de consenso. ¿Cómo no sentirse tentado de suscribir la poderosa evidencia de este axioma? No sólo es ético: se encuentra en el origen de la ética de toda comunidad hablante y regula incluso los fenómenos de la discordancia y del malentendido que se dan en su seno. Relaciona la buena voluntad con la «dignidad» en el sentido kantiano, a saber, con lo que, en un ser moral, se encuentra más allá de toda valoración mercantil, de todo precio a negociar o de todo imperativo hipotético. Sería, por tanto, incondicional y se encontraría, sin duda, más allá incluso de toda valoración en general, de todo valor, en la medida en que un valor supone una jerarquía y una comparación.

Mi *primera pregunta* sería, por tanto, la siguiente: ¿no presupone, sin embargo, este axioma incondicional que la *voluntad* es la forma de dicha incondicionalidad, el recurso absoluto, la determinación última? ¿Qué es la voluntad si, como dice Kant, nada es absolutamente bueno salvo la buena voluntad? ¿No pertenecería dicha determinación última a lo que Heidegger llama, precisamente, la determinación del ser del ente como voluntad o como subjetividad voluntaria? ¿No pertenece ese discurso, en su propia necesidad, a una época, a la de la metafísica de la voluntad?

La *segunda pregunta* se refiere también a la conferencia de ayer por la tarde. ¿Qué hacer con la buena voluntad —condición del consenso e, incluso, del desacuerdo— cuando se pretende integrar una hermenéutica psicoanalítica en una hermenéutica general? Pues eso es lo que propuso el profesor Gadamer ayer por la tarde. ¿Qué es la buena voluntad para el psicoanálisis o, simplemente, para un discurso similar a éste? ¿Bastará, como parecía pensar el profesor Gadamer, con una

mera ampliación del contexto interpretativo o se necesitará, por el contrario, como tiendo más bien a pensar, una ruptura o una reestructuración general del contexto y del propio concepto de «contexto»? No me estoy refiriendo a ninguna doctrina psicoanalítica, sino sólo a una cuestión que vendría determinada por la posibilidad del psicoanálisis, a una interpretación elaborada por este último. Dicha interpretación estaría quizás más cerca de la interpretación de tipo nietzscheano que de cualquier otra tradición hermenéutica, por muchas diferencias internas que quieran establecerse, como se hizo ayer tarde, entre Gadamer y Schleiermacher.

Sobre este contexto, el profesor Gadamer nos dijo varias veces que consistía en el contexto de una «vivencia» —ese fue el término que empleó— en el diálogo vivo, en la experiencia *viva* del diálogo *vivo*. Éste fue ayer uno de los aspectos más decisivos y, a mi juicio, de los más problemáticos de todo lo que se nos dijo sobre la coherencia del contexto, que puede ser sistemática o no, pues no toda coherencia tiene necesariamente la forma de un sistema. Asimismo, sobre lo que se comentó a propósito de la definición del texto literario, poético o irónico, recuerdo también la última pregunta planteada por un participante durante la discusión. Se refería a la clausura de un *corpus*. ¿Qué es un contexto, en este sentido, y qué es, en rigor, la ampliación de un contexto? ¿Consiste en una ampliación continua o en una reestructuración discontinua?

La *tercera pregunta* se refiere también a esta axiomática de la buena voluntad. Podemos seguir preguntándonos, lo hagamos o no con segundas intenciones psicoanalíticas, sobre esa condición axiomática del discurso interpretativo que el profesor Gadamer llama *Verstehen*, el «comprender al otro», el «comprenderse uno a otro». Ya hablemos del consenso o del malentendido (Schleiermacher), podemos preguntarnos si la condición del *Verstehen*, en lugar de ser el *continuum* de una «relación», como se dijo ayer tarde, no consiste, más bien, en la interrupción de la misma, en una determinada relación de interrupción, en la suspensión de toda mediación.

Finalmente, el profesor Gadamer habló con insistencia de una «experiencia (*Erfahrung*) que todos conocemos», de una descripción de la experiencia que, en sí misma, no sería una metafísica. A menudo, las metafísicas (quizás todas) se han presentado como descripciones de la propia experiencia, de la propia presentación. Por otra parte, no estoy seguro de que experimentemos, precisamente, lo que dice el profesor Gadamer, a saber, el «por supuesto» en el diálogo o el logro de la confirmación.

¿No se vislumbra, a través de esta red de preguntas y de observaciones, que he expuesto de forma elíptica e improvisada, otra concepción del texto?

Traducción: *Gabriel Aranzueque*

Pese a todo, el poder de la buena voluntad

Hans-Georg Gadamer

Las preguntas del señor Derrida demuestran de modo irrefutable que mis observaciones sobre el texto y la interpretación, en la medida en que tenían en cuenta la conocida posición de Derrida, no han alcanzado en esta ocasión su objetivo. Me cuesta esfuerzo comprender las preguntas que me han sido planteadas. Pero me esfuerzo, como hace todo el que quiere comprender a otro, o quiere ser comprendido por otro. Y de ninguna manera puedo ver que ese desnudo tenga algo que ver con la época de la metafísica, o con el concepto kantiano de la buena voluntad. He dicho claramente a lo que me refería, también en la conferencia de París: buena voluntad mienta lo que Platón llama *eumeneis élenchoi*. Y esto quiere decir: no se trata de tener razón a toda costa, y rastrear, por ello, los puntos débiles del otro; antes bien, se intenta hacer al otro tan fuerte como sea posible, de modo que su decir se convierta en algo evidente. Me parece que tal comportamiento es esencial para cualquier entendimiento. Es una pura constatación, y no tiene nada que ver con una «llamada», y para nada tiene que ver con la ética. Los seres inmorales también se esfuerzan por comprenderse mutuamente. Me resulta imposible pensar que Derrida no esté, en verdad, de acuerdo conmigo en esta constatación. El que abre la boca, quiere que le comprendan. En otro caso, no hablaría, ni escribiría. Y, finalmente, tengo esta evidencia superior en mi favor: Derrida me dirige unas preguntas, y al hacerlo, tiene que presuponer que estoy dispuesto a comprenderle. Y esto no tiene absolutamente nada que ver con la buena voluntad kantiana; pero sí con la diferencia entre dialéctica y sofística.

Ahora bien, no creo que se me comprenda cuando se me imputa que quiero integrar la hermenéutica psicoanalítica —refiriéndose con ello al proceso por el que el analista ayuda al paciente a comprenderse a sí mismo y acabar con sus complejos— en la hermenéutica general o, mejor dicho, que quiero extender las formas clásicas ingenuas de la comprensión hasta la hermenéutica psicoanalítica. Mi meta era, a la inversa, mostrar que la interpretación psicoanalítica se mueve en una dirección totalmente distinta, y no quiere comprender lo que uno quiera decir, sino lo que no quiere decir o no quiere confesarse.

También a mi juicio esto es una ruptura, una *rupture*, y no otro método que quiera comprender lo mismo. Para nada se me ocurre negar que es posible aproxi-

marse a los enunciados que se profieren también con una intención totalmente distinta de aquella con la que se puede lograr un entendimiento. Mi pregunta era ésta, hablando claramente: ¿cuándo y por qué se lleva a cabo esta ruptura? Esto es lo que he querido mostrar, porque sé que Ricœur, por ejemplo, no pretende percibir esta ruptura como algo radical, cuando yuxtapone la interpretación de la desconfianza y la interpretación de lo mentado como dos métodos que quieren comprender lo mismo.

Bien, pues no me hago ilusiones de que Derrida, aunque yo coincida con él en cuanto a ruptura se refiere, esté efectivamente de acuerdo conmigo. Él dirá que esta ruptura siempre tiene que ser llevada a cabo, porque no hay en absoluto una comprensión continuada, sin rupturas, del otro. El concepto de «verdad» que va implicado en un entendimiento armónico y que define la «verdadera opinión» de lo dicho, es para él una ingenuidad que no puede admitirse desde Nietzsche. Seguramente esta es la razón por la que Derrida encuentra particularmente problemático mi discurso del contexto de vida y de la posición fundamental del diálogo vivo. En estas formas de intercambio de palabra y palabra, pregunta y respuesta, puede producirse efectivamente un acuerdo (*Einverständnis*), *homología*. Este es el camino que Platón continuamente enfatizaba: ¿cómo pueden disolverse coincidencias aparentes, malas inteligencias y malas interpretaciones inherentes a las palabras como tales? No sólo el sistema del lenguaje como sistema de signos está constituido por *synthéke*, convención. Esto vale mucho más para lo comunicado y lo mutuamente compartido de este modo, que se lleva a cabo en lo que Derrida mismo llama *collocation* (*La voix et le phénomène*, pp. 40 y ss.).

Me parece que con esto queda justificado el que se parta de este proceso del acuerdo (*Einverständnis*) que se va formando y transformando, cuando se ha de describir en sus funciones el lenguaje y su posible fijación escrita. Esto no es, efectivamente, metafísica, sino que nombra el presupuesto que cualquier interlocutor en una conversación ha de hacer; también Derrida cuando me dirige sus preguntas. ¿Estará decepcionado porque no nos podemos entender bien? Claro que no; a su juicio, eso sería más bien una recaída en la metafísica. Estará, pues, satisfecho, porque, en la experiencia privada de la decepción, ve confirmada su metafísica. Sin embargo, no acabo de ver que, con ello, tenga razón también sólo para sí mismo y esté de acuerdo consigo mismo. Entiendo muy bien que se remita a Nietzsche para ello. Pero precisamente porque ambos no tienen razón frente a sí mismos: hablan y escriben para ser comprendidos.

Ahora bien, no quiero decir que las solidaridades que unen a los seres humanos entre sí y les hacen interlocutores de una conversación basten para entenderse sobre todas las cosas y alcanzar un acuerdo total. Dos personas necesitarían para ello un diálogo inacabable; y lo mismo vale para uno mismo, para el diálogo interno del alma consigo misma. Pero que una y otra vez estemos topando con nuestros límites y percibamos cómo hablamos unos con otros sin escucharnos (o con nosotros mismos), opino que no podríamos hacerlo si no hubiéramos recorrido juntos largos trayectos previamente, quizá sin habérselo confesado. Toda solidaridad entre los hombres, toda existencia social, da eso por supuesto.

Y sin embargo, Derrida opina —me perdonará que intente comprenderle— que, en el caso del texto, las cosas son diferentes. Según él, toda palabra que aparece

como escritura es ya, siempre, una ruptura; y del texto literario, de toda obra de arte del lenguaje, es cierto sin restricciones que nos exige una ruptura con nuestras líneas de experiencia y sus horizontes de expectativa. Para decirlo con Heidegger: la obra de arte nos sale al paso como un impacto (*Stoß*), y en modo alguno significa confirmación en un apacible acuerdo. Pero acerca de esto tenemos que poder comprendernos. La experiencia de los límites que tenemos en la vida al encontrarnos con otros no es la única que presupone las solidaridades que nos sostienen, y hace experimentarlas. Puede ser que la experiencia del texto incluya siempre un momento de tal experiencia límite, pero, precisamente por ello, debe incluir también todo lo que nos une. En mi texto, he intentado mostrar que el texto literario, que la obra de arte lingüística, no nos acierta solamente como un impacto, sino que también es aceptada, con un asentimiento que es el comienzo de un largo y, a veces, frecuentemente repetido intento de entendimiento. Toda lectura que busca comprender es sólo un paso por un camino que no lleva a ningún final. Quien va por este camino sabe que nunca «acaba» con el texto; acepta el impacto. Si un texto poético le ha tocado de tal modo que, al final, le entra («*eingeht*») y se reconoce en él, ello no supone asimilación (*Einvernehmen*) y autoconfirmación. Uno se entrega para encontrarse. No creo estar tan lejos de Derrida cuando subrayo que no se sabe de antemano más que lo que se encuentra.

Traducción: *Antonio Gómez Ramos*

Interpretar las firmas (Nietzsche/Heidegger)

Dos preguntas

Jacques Derrida

La primera pregunta se refiere al *nombre* de Nietzsche; la segunda, a la noción de *totalidad*.

I

Comencemos por los capítulos segundo y tercero del libro de Heidegger. Versan, respectivamente, sobre *El eterno retorno de lo mismo* y sobre *La voluntad de poder como conocimiento*. Nos detendremos más en el apartado dedicado al *caos* y al «presunto biologismo de Nietzsche». Espero que los riesgos de esta elección sean mínimos, puesto que a lo largo de la obra se ofrece la misma interpretación de dichos temas. En todas partes, se expresa y se concreta, en grado sumo, un mismo sistema de lectura. Se trata de expresar la *unidad* y la *unicidad* del pensamiento de Nietzsche, comprendido en función de la unidad que ha alcanzado o que está a punto de alcanzar la metafísica occidental. Nietzsche sería, precisamente, la *cumbre*, la cúspide o la cima de ese logro, y miraría, por ello, a ambos lados, hacia ambas laderas.

¿En qué consiste, por tanto, esa *unidad*, esa doble unidad? ¿Qué relación tiene con el nombre o, mejor dicho, con la firma de Nietzsche? ¿Cómo considera Heidegger esta cuestión, que otros llamarían bio-gráfica, autobiográfica o autográfica, en el contexto de la singularidad de una firma con el nombre presuntamente propio de Nietzsche? Dicho de otro modo, si detrás de la lectura heideggeriana de Nietzsche se aprecian todos los cimientos de una lectura general de la metafísica occidental, la pregunta sería ésta: ¿por qué esa interpretación de la metafísica en conjunto y como conjunto implica una decisión interpretativa respecto a la unidad o a la unicidad del pensamiento? ¿Y por qué este último presupone una decisión respecto a lo «biográfico», al nombre propio, a lo autobiográfico y a la firma, y, asimismo, respecto a la política de la firma?¹. En primer lugar, señalaré la propuesta heideggeriana referente

¹ Este problema ha sido desarrollado por Jacques Derrida en su artículo «Nietzsches Otobiographie oder Politik des Eigennamens. Die Lehre Nietzsches», en *Fugen. Deutsch-französisches Jahrbuch für Text-Analytik*, Olten und Freiburg im Breisgau, Walter Verlag, 1980. Vid. J. Derrida, *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris, Galilée, 1984 (N. del T.).

a ese tema mediante un enunciado breve y simplificador, aunque espero que pueda demostrarse que no es falso: el pensamiento nietzscheano posee una unidad, aunque no sea sistemática en el sentido clásico. Dicha unidad es, asimismo, su unicidad, su singularidad. Esa tesis ha sido expuesta expresamente por Heidegger: todo gran pensador tiene sólo un pensamiento. Dicha unicidad no se ha constituido, amenazado, conformado o logrado mediante la instancia del nombre o de los nombres propios, mediante la vida «normal» o «demente» de Friedrich Nietzsche. Esa unidad singular se debe a la de la metafísica occidental, concentrada en una cúspide que puede compararse con la unidad simple del eje de un pliegue. La consecuencia es la siguiente: lo biográfico, lo autobiográfico, el escenario o las fuerzas del nombre propio, de los nombres propios, de las firmas, etc., recuperan su posición minimizada, el lugar no esencial que siempre han ocupado en la historia de las metafísicas. Lo cual pone de relieve el emplazamiento y la necesidad de una interrogación que hasta ahora sólo he esbozado.

Hasta aquí la simplificación. Ahora, leamos a Heidegger con mayor detalle y tratemos de conceder a su interpretación la mayor coherencia posible o, más allá de ésta, su mejor pensamiento. Hagamos una concesión provisional a las normas clásicas de la lectura y abramos el libro por el principio e, incluso, más que por su principio, por el comienzo de su prefacio. Como tantos otros, dicho prefacio fue escrito, claro está, *a posteriori*. Como es sabido, el libro corresponde a una serie de cursos impartidos entre 1936 y 1940, y a las *Abhandlungen* [tratados] escritas entre 1940 y 1946. Fechas que han de tenerse muy en cuenta si queremos relacionar, con detalle y en conjunto, esta interpretación con el ámbito histórico-político e institucional de su presentación. El prefacio data de 1961. La intención de estas dos páginas, como suele suceder en estos casos, consiste en justificar la publicación del conjunto haciendo referencia a la unidad esencial de su totalidad: «Esta publicación, repensada (*nachgedacht*) como un todo (*als Ganze*), tendría que ofrecer un esbozo de la trayectoria que ha seguido mi pensamiento desde 1930 hasta la *Carta sobre el humanismo* (1947)»². La unidad de esta publicación y de su enseñanza equivale, por tanto, a la unidad de la trayectoria de todo el pensamiento de Heidegger en un momento decisivo y durante más de quince años. Lo que quiere decir, a su vez, que la unidad de la interpretación de Nietzsche, la unidad de la metafísica occidental a la que se refiere dicha interpretación y la unidad de la trayectoria seguida por el pensamiento de Heidegger son aquí inseparables. No puede pensarse una sin hacer referencia a la otra.

Ahora bien, ¿cuáles son las primeras palabras de dicho prefacio? ¿Qué encontramos en la primera frase? Digamos de forma elíptica que dos cosas, que guardan una relación literal con el nombre de Nietzsche.

Dicho nombre aparece entre comillas.

¿Qué sucede cuando se escribe un nombre entre comillas? Heidegger no se lo plantea. Aunque su empresa lleva por título «Nietzsche», hace acopio de todas sus fuerzas quizás para anular la insistencia o la necesidad de esa cuestión.

Leamos la primera frase de la traducción de Klossowski: «'Nietzsche', el nom-

² M. Heidegger, *Nietzsche*, Pfullingen, Neske, 1961, vol. I, p. 10 (N. del T.).

bre del pensador, da título aquí a la causa de su pensamiento»³. El párrafo siguiente explica y justifica hasta cierto punto la traducción de esa palabra por «causa»: «La causa, el asunto en litigio, es en sí mismo una ex-pli-cación (*Aus-einander-setzung*): la postura que adopta una parte respecto a otra. El contenido de la presente publicación consiste en dejar que nuestro pensamiento se deje ganar por esa causa»⁴.

A quien accediese al libro de ese modo sin conocer el texto alemán, dicho enfoque podría parecerle insólito y acorde con algunos aspectos de la última modernidad, por no decir de la última moda: el nombre del pensador sería, en ese caso, la causa de su pensamiento. El pensamiento de Nietzsche, por tanto, sería el efecto de su nombre propio. Accederíamos a un libro sobre el nombre de Nietzsche, sobre las relaciones existentes entre su nombre y su pensamiento. Si tenemos en cuenta que, debido a una curiosa errata, el nombre de Nietzsche aparece partido en dos en la edición francesa (*Niet-zsche*), ese nuevo lector, a causa de su ingenuidad de lector muy o demasiado poco avisado, quién sabe qué análisis podría hacer sobre la esquizofrenia del nombre propio, que relacionara la fragmentación del significante o los elementos semánticos vinculados al origen eslavo (polaco) del nombre, por un lado, con lo que Nietzsche dice de su nombre, con la negatividad o la fuerza negadora de su pensamiento, por otro. Es más, si ese análisis derivara hacia el delirio (¿y por qué no hacerlo?, ¿por qué detenerse a medio camino?), podría relacionar lo anterior con el nombre de las únicas dos *ciudades* en las que Nietzsche dice en 1887 poder o querer pensar, *Venecia* y *Niza* (lo hace, precisamente, en una carta a Peter Gast, del 15 de septiembre, que Heidegger cita al comienzo del libro y del capítulo sobre *Der Wille zur Macht als Kunst*). Ambas ciudades son, para Nietzsche, la única salvación, la única salida posible. ¡Ah..., ya veo, ya —diría nuestro ingenuo y afanado lector—, quiere Niza, Venecia, quiere Nietzsche, quiere y no quiere⁵, esos son los lugares, los sitios concretos, los topónimos de su *Wille zur Macht*! Es una pena que esto sólo funcione adecuadamente en francés y que el delirio haya de interrumpirse cuando se presta atención al hecho de que Venecia es *Venedig* y Niza, *Nizza*: «Somit läuft es auf Venedig und Nizza hinaus [...]», dice Nietzsche, citado por Heidegger⁶.

Pero, en ese caso, cuando el lector francés prosigue su lectura se pregunta lo siguiente: ¿qué quiere decir «Nietzsche», el nombre del pensador, da título aquí a la causa de su pensamiento»? Preso de la traducción, se dejará ilustrar por el siguiente párrafo, que dice claramente: no se entienda el término *causa* como algo opuesto a *efecto*, como una causa material, eficiente, final o formal del pensamiento, sino como una *causa*, en su sentido latino, como un debate legal, como un proceso jurídico, como una oposición entre distintas partes. A su vez, esa perspectiva puede ejercer una especie de seducción, hoy de moda, en el lector francés actual. El

³ M. Heidegger, *Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1971, vol. I, p. 9: «'Nietzsche' — le nom du penseur intitule ici la cause de sa pensée» (N. del T.).

⁴ M. Heidegger, *Nietzsche*, Pfullingen, Neske, 1961, p. 9 (N. del T.).

⁵ Obsérvese la sutileza fonética y semántica del intraducible juego de palabras propuesto por Derrida: «il veut Nice, il Venise, il veut Nietzsche, il veut et il ne veut pas» (N. del T.).

⁶ F. Nietzsche, *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*, Berlin/Nueva York, Walter de Gruyter, 1986, vol. 8, p. 154: «De ese modo, Venecia y Niza me proporcionarán una salida». Vid. M. Heidegger, *Nietzsche, op. cit.*, p. 22 (N. del T.).

nombre de Nietzsche entendido como debate de un pensamiento, como envite, como motivo de guerra o de litigio, lo cual evidentemente resulta poco clásico. Esto es lo que, preguntado de forma novedosa, puede abrir la lectura. Pero si consulta el texto original, el lector descubre otra cosa, algo distinto a la causa en el sentido derivado y corriente del término: «'Nietzsche' – der Name des Denkers steht als Titel für die Sache seines Denkens ('Nietzsche', el nombre del pensador, da título (se considera el título) al objeto de su pensamiento)»⁷.

En castellano, traducimos generalmente por «causa» el término «Ursache». Debido a esa proximidad, Klossowski se ha permitido traducir *Sache* por *causa*⁸. Habitualmente, *Sache* designa la *cosa*, no una cosa sensible o disponible, sino la cosa que se pone en tela de juicio, el asunto, lo que llegado el caso da lugar al litigio. Al respecto, el término latino *causa*, en el sentido de litigio o de proceso, constituye una buena traducción. Pone de relieve, no sólo la cosa por la que nos preguntamos, sino la pregunta por la cosa (*Frage nach dem Ding*) abordada en la gran meditación de Heidegger, concretamente cuando analiza la relación que existe entre todas las determinaciones semánticas de la causa. Pero la traducción de *Sache* por *causa* se sigue del propio texto. En efecto, Heidegger continúa del siguiente modo: «Die Sache, der Streitfall ist in sich selbst Auseinandersetzung»⁹. Pero cuando dice «der Name des Denkers steht als Titel für die Sache seines Denkens», no trata de convertir el nombre en la causa de un efecto que sería su pensamiento. El genitivo designa aquí la cosa *como* su pensamiento. Todo confirmará luego que el nombre propio de Nietzsche no se toma como el de un individuo o el de un signatario. Se trata del nombre de un pensamiento, de un pensamiento unitario, cuya unidad otorga su sentido y su referencia posteriormente al nombre propio. «Nietzsche» sólo es el nombre de ese pensamiento. La sintaxis del genitivo, por así decir, opera en sentido contrario: el nombre no se encuentra antes del pensamiento, es el objeto del pensamiento, es producido y determinado por él. Sólo al pensar ese pensamiento se pensará el posesivo, el genitivo y el nombre propio. Sólo sabremos *quién es Nietzsche* y lo que dice su nombre de más propio desde su pensamiento, no a partir de una ficha biográfica más o menos detallada.

En este punto, se abren dos posibilidades. La primera consistiría en estudiar el problema del nombre de forma novedosa, corriendo el riesgo de que se fragmente o se multiplique en distintas máscaras o simulacros. Todos sabemos los riesgos que corrió Nietzsche al respecto. El nombre sólo se constituiría, en ese caso, más allá de la «vida» del pensador, a partir del futuro del mundo, es decir, de la afirmación del «eterno retorno»¹⁰.

La otra posibilidad es la siguiente: determinar la esencialidad del nombre desde el «objeto del pensamiento», a partir del pensamiento entendido como un conjunto

⁷ M. Heidegger, *Nietzsche, op. cit.*, p. 9 (N. del T.).

⁸ No se explica este análisis de Derrida porque en alemán *Sache* significa también *causa*. No hay ningún atrevimiento en la traducción de Klossowski, sino una elección dentro de un campo semántico muy amplio. *Sache* es *causa* en el sentido de *objeto* y *Ursache* es *causa* en el sentido de *motivo* (N. del T.).

⁹ «La causa, el asunto en litigio, es en sí mismo una explicación.» Citado *supra*, p. 51 (N. del T.).

¹⁰ Esa interpretación ha sido propuesta por Jacques Derrida en el texto citado con anterioridad. Cf. nota 1 (N. del T.).

de tesis, y dejar caer, así, en la inesencialidad el nombre propio singular, convertido en el índice de una «biografía» o de una «psicología» individual. Al desconfiar legítimamente del biografismo, del psicologismo e, incluso, del psicoanálisis, se afrontan los empirismos reductores que disimulan algo que se considera pensado. Heidegger lleva a cabo esa tarea con el mejor de los motivos. Ahora bien, aunque apele a algo distinto de la metafísica, ¿no vuelve a adoptar una de las actitudes de la metafísica clásica cuando sitúa a Nietzsche en la cumbre de ésta? Esta actitud clásica vuelve a separar el objeto de la vida o del nombre propio y el objeto del pensamiento. De ahí el modo tan convencional con que Heidegger comienza sus lecciones. Distingue entre una biografía breve y «oficial», por una parte, y los importantes problemas a los que se ha enfrentado hasta el límite de sus fuerzas el gran filósofo, por otra. La forma de la primera lección responde al antiguo modelo pedagógico: primero se describe rápidamente, a grandes rasgos y de forma convencional la «vida del autor» y, posteriormente, se aborda el pensamiento, lo que Heidegger llama «die eigentliche Philosophie Nietzsches»¹¹. Esta última, señala Heidegger, «no ha alcanzado una elaboración definitiva ni se ha publicado como obra». Al criticar la edición de las obras completas que se encontraba en curso en ese momento, pone de relieve sus limitaciones. Éstas dependen tanto del principio de integridad (*Vollständigkeit*), que nos incita a publicarlo todo y que es fruto tanto de los modelos del siglo XIX, como del biografismo y del psicologismo que pervierten de forma monstruosa nuestro tiempo. Heidegger critica esa tarea editorial por llevarse a cabo «con el estilo de la aclaración biográfica y psicológica», que «descubre minuciosamente todos los datos» de la vida, incluidas las opiniones de los contemporáneos. Se trata de una «excrecencia» (*Ausgeburt*) de «la avidez psicobiológica de nuestro tiempo (*der psychologisch-biologischen Sucht unserer Zeit*)»¹². Esa edición «no será provechosa para acceder realmente a la ‘obra’ propiamente dicha (*des eigentlichen ‘Werkes’ (1881-1889)*) en la medida en que tenga éxito en esa tarea»¹³. «Ahora bien, nunca llevaremos a cabo esa tarea esencial, mientras que, en nuestro planteamiento, no comprendamos a Nietzsche como el fin de la metafísica occidental, mientras que no pasemos a plantearnos el problema completamente distinto de la verdad del ser»¹⁴. Plantear el problema de la verdad del ser, más allá de la ontología, señalar que Nietzsche es el punto final de la metafísica occidental, constituye el requisito previo si se quiere acceder finalmente a la «biografía», al nombre y sobre todo al *corpus* textual de Nietzsche, si se quiere saber «quién era Nietzsche».

Antes de plantearse cualquier otro problema, hay que atender a la necesidad de principio de un esquema como éste, a todo lo que puede también justificarlo en una situación histórica y política determinada. El celo psicologista y biógrafo, del modo como suele ejercerse, gira en torno al contenido de un pensamiento, de su necesidad y de su especificidad interna. El esquema es sobradamente conocido. En la época en que Heidegger enseñaba su «Nietzsche», había comenzado a guardar las distancias respecto al nazismo. Sin decir nada en su curso que fuese directamente

¹¹ M. Heidegger, *Nietzsche, op. cit.*, p. 17: «la filosofía de Nietzsche propiamente dicha» (N. del T.).

¹² *Ibid.*, p. 18 (N. del T.).

¹³ *Ibid.*, *id.* (N. del T.).

¹⁴ *Ibid.*, pp. 18-19 (N. del T.).

contra el régimen o contra el uso que estaba haciendo de Nietzsche (precauciones y silencios que, evidentemente, pueden interpretarse de modo muy distinto), Heidegger está criticando abiertamente la edición que el régimen patrocina. Al parecer, en un primer momento se sumó a la empresa y después se retiró. Consistía en una labor de falsificación en la que participaba la hermana de Nietzsche: «Para conocer la vida de Nietzsche —continúa Heidegger—, el relato de su hermana, Elisabeth Forster Nietzsche, *La vida de Friedrich Nietzsche, 1895-1904*, sigue siendo importante. Pero esta publicación, como toda obra biográfica, también ha de ser objeto de serias reservas. Renunciaremos a indicar e, incluso, a discutir otros comentarios sobre Nietzsche de muy distinta índole, pues nada de todo ello podría ayudarnos a cumplir la tarea de nuestras lecciones. Quien no tiene ni el coraje ni la resistencia mental necesarios para sumergirse en las propias obras de Nietzsche, tampoco tiene necesidad alguna de leer nada *sobre él*»¹⁵.

Tanto en este caso como en otros, uno de los blancos de Heidegger es la llamada «filosofía de la vida». Se apunta al nazismo, pero también a una tradición universitaria clásica que convertía a Nietzsche en un «filósofo-poeta», en un filósofo de la vida falto de rigor, como se denunciaba «desde las cátedras alemanas de filosofía». En ambos casos, se alaba o se condena esa «filosofía de la vida», cuya necesidad había sido combatida por Heidegger desde *Sein und Zeit*.

Esta crítica del psicobiografismo se encuentra unida, asimismo, a la del «presunto biologismo» de Nietzsche. Respondía al problema de su nombre, a la pregunta «¿a qué llamamos Nietzsche?». La volvemos a encontrar como respuesta a la pregunta «¿quién es Nietzsche?», exactamente al comienzo del tercer capítulo, «La voluntad de poder como conocimiento» (*Der Wille zur Macht als Erkenntnis*), en el primer apartado (incluso, en las primeras palabras) que se titula «Nietzsche como pensador de la culminación de la metafísica» (*Nietzsche als Denker der Vollendung der Metaphysik*): «Wer Nietzsche *ist* und vor allem: wer er *sein wird*, wissen wir, sobald wir imstande sind, denjenigen Gedanken zu denken, den er in das Wortgefüge 'der Wille zur Macht' geprägt hat. Nietzsche ist jener Denker, der den Gedanken-Gang zum 'Willen zur Macht' gegangen ist. Wer Nietzsche ist, erfahren wir niemals durch einen historischen Bericht über seine Lebensgeschichte, auch nicht durch eine Darstellung des Inhaltes seiner Schriften. Wer Nietzsche ist, wollen und sollen wir auch nicht wissen, wenn wir und solange wir dabei nur die Persönlichkeit und die historische Figur und das psychologische Objekt und seine Hervorbringungen meinen. Wie aber [...]»¹⁶. En este punto, Heidegger plantea una objeción, que pronto va a despachar. Antes de detenernos en ella, quisiera hacer una observación con el objeto de evitar que se simplifique la pregunta que planteo a propósito del modo de proceder heideggeriano. Sin duda alguna, Heidegger se esfuerza en reducir el nombre de Nietzsche o la pregunta «¿quién es Nietzsche?» a la unidad de la

¹⁵ *Ibid.*, p. 19 (N. del T.).

¹⁶ *Ibid.*, p. 473: «Sabremos quién *es* Nietzsche y, sobre todo, quién *será* cuando estemos en condiciones de pensar el pensamiento que ha acuñado en la estructura léxica 'voluntad de poder'. Nietzsche es el pensador que ha llevado a cabo la *marcha* del pensamiento hasta esa 'voluntad de poder'. Nunca averiguaremos quién es Nietzsche mediante las informaciones históricas de su biografía, ni tampoco mediante una presentación del contenido de sus escritos. No queremos ni deberemos saber quién es, mientras sigamos haciendo referencia sólo a su personalidad, a la figura histórica, al objeto psicológico o a sus producciones. Pero, ¿entonces...?» (N. del T.).

metafísica occidental e, incluso, a la unicidad de una situación límite que se da en la cúspide de dicha metafísica. Sin embargo, la pregunta «¿quién es X?» era por aquel entonces una pregunta que raramente se refería a un pensador; lo sigue siendo, de no entenderse en un sentido biográfico trivial: el hombre y la obra, el hombre que se encuentra tras su obra, la vida de Descartes o de Hegel vinculadas a una especie de doxografía. Pero el hecho de preguntarse «¿quién es Nietzsche?» en otro sentido o de convertir su nombre en el título de un libro de pensamiento no era tan convencional.

He aquí la objeción que Heidegger aparenta plantear una vez que ha rechazado la psicobiografía: «Wie aber – hat nicht Nietzsche selbst als Letztes jene Schrift für den Druck vollendet, die betitelt ist: ‘*Ecce Homo*. Wie man wird, was man ist?’ Spricht ‘*Ecce Homo*’ nicht wie sein letzter Wille, dass man sich mit ihm, diesem Menschen beschäftige und von ihm sich das sagen lasse, was die Abschnitte der Schrift ausfüllt: ‘Warum ich so weise bin. Warum ich so klug bin. Warum ich so gute Bücher schreibe. Warum ich ein Schicksal bin.’? Zeigt sich hier nicht der Gipfelpunkt einer entfesselten Selbstdarstellung und masslosen Selbstbespiegelung?»¹⁷. La respuesta de Heidegger es la siguiente: *Ecce Homo* no es una autobiografía y si hay en él una cumbre (*Gipfelpunkt*), ésta no es otra que la del momento final de Occidente en la historia de los tiempos modernos. Las cosas convergen, sin duda, en este punto. Puede admitirse fácilmente que *Ecce Homo* no sea la historia autobiográfica de Nietzsche. Pero cuando Heidegger, en lugar de modificar el concepto tradicional de «autobiografía», lo deja intacto para oponerle el destino de Occidente, cuyo «Träger» [portador] sería Nietzsche, nos preguntamos si él mismo llega a eludir una oposición, que en suma resulta bastante tradicional, entre la empiricidad biográfica (psicobiológica, histórica) y un pensamiento esencial, acorde con una decisión de carácter histórico. También podemos preguntarnos qué interés mueve al discurso heideggeriano para operar de ese modo.

Mediante este esquema, evidentemente, Heidegger trata de salvar a Nietzsche de su propia fatalidad singular, que sigue siendo equívoca y que ha motivado extraños usos de su pensamiento que irían contra lo que Heidegger llama «*seinem innersten Willen*»¹⁸. Habría que llegar hasta lo más íntimo de su voluntad y oponerle a la duplicidad de la figura empírica de Nietzsche, al equívoco de su posteridad; de su posteridad inmediata, pues Heidegger piensa que el futuro abrirá la posibilidad de restaurar esa voluntad íntima. Una vez dicho esto con el objeto de librarle del equívoco, Heidegger orienta toda su interpretación del pensamiento esencial y único de Nietzsche hacia la siguiente demostración: dicho pensamiento no ha superado realmente la culminación de la metafísica, sigue siendo una gran metafísica y sólo ha esbozado ligeramente esa superación para situarse en la cima más elevada del límite o, dicho de otro modo, en pleno equívoco. ¡Ésa es la *Zweideutigkeit*

¹⁷ *Ibid.*, *id.*: «Pero, ¿entonces...? ¿No se titula el último escrito que Nietzsche dejó acabado para la imprenta *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es?* ¿No habla ‘*Ecce homo*’ como si su última voluntad fuese que nos ocupemos de él, de ese hombre, y que dejemos que nos diga el resto de los apartados de su escrito: ‘Por qué soy tan sabio’, ‘Por qué soy tan inteligente’, ‘Por qué escribo tan buenos libros’, ‘Por qué soy un destino’? ¿No se deja ver aquí el punto culminante de una presentación de uno mismo desenfrenada y de una autopercepción especular sin límites?» (N. del T.).

¹⁸ «Su voluntad más íntima» (N. del T.).

[equivocidad] esencial! La de Nietzsche, según Heidegger, pero también la ambivalencia de éste respecto a aquél. Esta ambivalencia es constante. Al salvarle, le pierde. Quiere salvarle y perderle a la vez. Desde el momento en que afirma la unicidad de su pensamiento, hace todo lo posible por poner de manifiesto cómo éste último reitera el esquema más poderoso y, por tanto, más general de la metafísica. Al pretender librar a Nietzsche de esta o de aquella interpretación equivocada (nazi, por ejemplo), utiliza categorías que pueden facilitar una interpretación equivocada, a saber, la de la oposición entre pensadores esenciales y no esenciales, auténticos e inauténticos, o la definición del pensador esencial (como alguien elegido, escogido, marcado y, podría decirse incluso, «señalado» (*gezeichnet*). ¿Por qué?, ¿por quién? Por nadie: por la historia de la verdad del ser. Resulta elegido en un caso y, no obstante, es condenado por el mismo destino a llevar a cabo la culminación de la metafísica, sin llegar a una decisión que sólo concibió, sin valorar siquiera su alcance: entre el predominio del ente y la soberanía del ser (*zwischen der Vormacht des Seienden und der Herrschaft des Seins*). A propósito de este problema, remito a las primeras páginas de *Der Wille zur Macht als Erkenntnis. Nietzsche als Denker der Vollendung der Metaphysik*¹⁹.

Sin duda alguna, había que introducir este esquema interpretativo del *biographiein* de Nietzsche para abordar la interpretación del «presunto biologismo» de éste. También en este caso se trata de salvar, del modo más ambiguo, el carácter único de un pensamiento frente a la ambigüedad de una vida y de una obra. La delimitación de lo biográfico y del nombre propio crea el espacio general dentro del cual se aborda la interpretación de lo biológico.

Antes de las primeras palabras del prefacio que he citado antes, hay un texto introductorio tomado de *La gaya ciencia*. Su primera palabra es «Das Leben» [la vida]. Aparece justo al comienzo del libro, antes de toda distinción entre biografía y biología. Resulta curioso que Heidegger no se contente con interrumpir el texto antes del final. Se salta algunas palabras y las substituye por puntos suspensivos: «Das Leben [...] geheimnissvoller — von jenem Tage an, wo der grosse Befreier über mich kam, jener Gedanke, dass das Leben ein Experiment des Erkennenden sein dürfe —»²⁰. Entre las palabras que se salta, se encuentran los términos «wahrer» y «begehrenswerter»²¹, ambos relativos a la «vida». He aquí el fragmento completo, por así decirlo: «*In media vita!* — Nein! [Estas cuatro palabras, en suma, este título y, sobre todo, los dos signos de admiración han sido omitidos por Heidegger; en esta ocasión, sin puntos suspensivos.] Das Leben hat mich nicht enttäuscht! Von Jahr zu Jahr finde ich es vielmehr wahrer, begehrenswerther und geheimnissvoller, — von jenem Tage an, wo der grosse Befreier über mich kam, jener Gedanke, dass das Leben ein Experiment des Erkennenden sein dürfe — und nicht eine Pflicht, nicht ein Verhängniss, nicht eine Betrügerei! — Und die Erkenntniss selber: mag sie für Andere etwas Anderes sein, zum Beispiel ein Ruhebett oder der Weg zu einem

¹⁹ M. Heidegger, *Nietzsche, op. cit.*, vol. I, pp. 473 y ss. (N. del T.).

²⁰ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, en *Nietzsche Werke*, Berlin/Nueva York, Walter de Gruyter, 1973, V., IV, 324, pp. 232-233. Trad. cast.: *La gaya ciencia*, Barcelona, Olañeta, 1979, pp. 169-170: «La vida [la encuentro] más misteriosa desde el día en que me sobrevino la gran liberación, el pensamiento de que la vida podía ser el experimento de quien busca el conocimiento». Vid. M. Heidegger, *Nietzsche, op. cit.*, p. 7 (N. del T.).

²¹ «Más verdadera», «más apetecible» (N. del T.).

Ruhebett, oder eine Unterhaltung, oder ein Müsiggang, — für mich ist sie eine Welt der Gefahren und Siege, in der auch die heroischen Gefühle ihre Tanz- und Tummelplätze haben. 'Das Leben ein Mittel der Erkenntnis' — mit diesem Grundsatz im Herzen kann man nicht nur tapfer, sondern sogar fröhlich leben und fröhlich lachen! Und wer verstünde überhaupt gut zu lachen und zu leben, der sich nicht vorerst auf Krieg und Sieg gut verstünde?»²².

Estos enunciados son muy difíciles de interpretar. En el fondo, resultan misteriosos, como el título *In media vita!* Éste convierte la vida en un medio, tanto en el sentido del punto medio entre dos extremos, como en el sentido del medio elemental donde se produce la experimentación del conocimiento, que puede utilizar la vida como un medio, por estar en ella y poder manejarla desde dentro. Esa capacidad de manejar lo vivo hace, a su vez, que la experimentación se sitúe más allá y fuera de la vida, en el ámbito de su final y de la muerte, etc. Veamos por qué cita Heidegger este texto a modo de nota introductoria. En primer lugar, parece que dificulta una lectura biológica de Nietzsche, entendida en el sentido de un sometimiento al modelo de la ciencia biológica o en el sentido de una exaltación de la vida como fin último e, incluso, de una determinación del ser del ente o de la totalidad de lo ente como vida. La elección de la nota introductoria basta para confirmar que el problema de la vida y del «presunto biologismo» se encuentran en el eje del «Nietzsche» de Heidegger. Falta por señalar que el carácter paradójico de ese texto (*In media vita!*) también podría hacer fracasar el esquema hermenéutico de Heidegger. Existe un más allá de la vida, pero ésta tampoco permite que se la ponga sin más en un segundo lugar. Ella es también la que desarrolla el movimiento de la verdad o del conocimiento, que se produce igualmente en sí misma, tanto «en sí misma» como «más allá de sí misma», por no hablar de los subrayados, de la alegría, de la risa, de la guerra, de los signos de interrogación y de admiración de los que Heidegger, precisamente, no quiere oír hablar aquí, pues los corta o los elimina...

Quisiera hacer ver un segundo aspecto de esa nota introductoria o, mejor dicho y una vez más, el primer aspecto, el inicial. He comentado que «Das Leben» eran las primeras palabras de dicha nota. Pues bien, para ser precisos, son las primeras palabras de la cita de Nietzsche. Le precede, no obstante, una breve frase de Heidegger que, de modo inusual, presenta la cita: «Die sein Denken bestimmende Erfahrung nennt Nietzsche selbst: '[...]'». El propio Nietzsche, por tanto, nombra lo que determina su pensamiento, la resistente experiencia del mismo. Y si el nombre del pensador, como trata de mostrar Heidegger inmediatamente después, da título al objeto de su pensamiento, la nota introductoria, en su totalidad, significa lo siguiente: Nietzsche se nombra, nombra aquello a partir de lo cual debemos poder nombrarle. Es nombrado por la experiencia de su pensamiento, recibe su nombre de

²² *Ibid.*, *id.*: «*In media vita!* ¡No, no me ha decepcionado la vida! ¡Cada año la encuentro más verdadera, aperecible y misteriosa desde el día en que me sobrevino la gran liberación, el pensamiento de que la vida podía ser, en lugar de un deber, una fatalidad o un engaño, el experimento de quien busca el conocimiento! Puede que el propio conocimiento sea distinto para otros; por ejemplo, un lecho donde reposar, el camino hacia ese lecho, un entretenimiento o un ocio. Para mí, es un mundo de peligros y de victorias, en el que los sentimientos heroicos también pueden danzar y revolotear. 'La vida como un medio para el conocimiento.' Con este principio fundamental en el corazón, no sólo puede uno ser audaz, sino vivir y reír alegremente. ¿Y quién podría reír y vivir bien si primero no conociera la guerra y la victoria?» (N. del T.).

ella. Además hay que entender bien, en este círculo autonómico, el pensamiento nombrado. ¿Es seguro, como afirma Heidegger, que dicho pensamiento sea único y que Nietzsche, por tanto, sólo tenga un nombre? ¿Se llama una sola vez? Para Heidegger, su nombre sólo tiene lugar una vez, aunque el lugar de ese acontecimiento sea la línea liminar desde la que cabe observar a la vez ambos lados, la cima de la metafísica occidental que se resume con ese nombre.

Pero, ¿quién ha dicho que sólo tengamos un nombre? Nietzsche precisamente no. ¿Y quién ha dicho y decidido, correlativamente, que exista una metafísica occidental que, a su vez, sea única y que pueda resumirse con ese nombre? ¿Es ésa la unicidad del nombre o la unidad resumida de la metafísica occidental? ¿Son algo distinto o algo más que el deseo (la palabra suprimida de la cita de Nietzsche) del nombre propio, del nombre único y de la genealogía concebible? ¿No es Nietzsche, junto con Kierkegaard, uno de los pocos que ha multiplicado sus nombres, que ha jugado con las firmas, las identidades y las máscaras, y que se ha nombrado varias veces y de distintas formas? ¿Y si fuese éste el objeto, la *causa* de su pensamiento, *der Streitfall* [el caso en litigio]?

Como hemos visto hace un momento, Heidegger trata de librar a Nietzsche, a toda costa, del equívoco mediante una actitud en sí misma ambivalente. ¿Y si hubiese que poner en tela de juicio, en nombre de Nietzsche, en nombre de los Nietzsche, esa actitud protectora?

Al leer la lectura de Heidegger, quizás habría que sospechar más de sus presupuestos o de su axiomática que del contenido de su interpretación. Tal vez se trate de la axiomática de *la* metafísica, tal como ésta desea, sueña o concibe su unidad. Nos encontramos con un extraño círculo entre la axiomática según la cual ha de darse una interpretación única, sintetizada en un pensamiento que, a su vez, unifica un texto único, y el nombre único del ser, de la experiencia del ser. Esa unidad y esa unicidad se sostienen entre sí, mediante el valor del *nombre*, ante las amenazas de la diseminación. He aquí quizás el *Streitfall* o la *Auseinandersetzung*, por retomar las palabras del *Vorwort* [prefacio], entre los Nietzsche y Martin Heidegger, entre los Nietzsche y la *llamada* metafísica occidental. Desde Aristóteles hasta Bergson, al menos, «ésta» ha repetido y ha supuesto siempre que pensar y decir tenía que querer decir pensar y decir algo que fuese uno, y que fuese una cosa. Y que no pensar-decir algo, algo que fuese uno, era no pensar o decir, era perder el *lógos*. Los Nietzsche quizá pongan en duda el *légein* de ese *lógos*, e incluso toda esa lógica. Ese plural comienza a parecerse al nombre de una familia de feriantes o de acróbatas. Trae aparejada la fiesta. Nietzsche y Heidegger hablan de esa fiesta con diferentes matices, como puede apreciarse a continuación: «Der Irrtum wird nur dann erkannt, wenn eine Auseinandersetzung mit Nietzsche zugleich durch eine Auseinandersetzung im Bereich der Grundfrage der Philosophie in Gang kommt. Im voraus darf jedoch ein Wort Nietzsches angeführt werden, das aus der Zeit der Arbeit am 'Willen zur Macht' stammt. Es lautet: 'Das abstrakte Denken ist für Viele eine Mühsal, — für mich, an guten Tagen, ein Fest und ein Rausch.' (XIV, 24)²³. Das abstrakte Denken

²³ La edición de las obras de Nietzsche a la que remiten las referencias hechas por Heidegger es, evidentemente, la *Grossoktavausgabe in-octavo* publicada por la editorial Kröner en diecinueve volúmenes en la ciudad de Leipzig entre 1899 y 1913 (N. del T.).

ein Fest? Die höchste Form des Daseins? In der Tat. Aber wir müssen auch zugleich beachten, wie Nietzsche das Wesen des Festes sieht, dass er es nur aus seiner Grundauffassung alles Seienden denken kann, aus dem Willen zur Macht. 'Im Fest ist einbegriffen: Stolz, Übermuth, Ausgelassenheit; die Narrheit; der Hohn über alle Art Ernst und Biedermännerei; ein göttliches Jasagen zu sich aus animaler Fülle und Vollkommenheit — lauter Zustände, zu denen der Christ nicht ehrlich Ja sagen darf. *Das Fest ist Heidenthum par excellence.*' ('Der Wille zur Macht', n. 916)²⁴. Deshalb — so können wir hinzufügen — gibt es auch niemals im Christentum das Fest des Denkens, d. h. es gibt keine christliche Philosophie. Es gibt keine wahrhafte Philosophie, die sich irgendwoher anders als aus sich selbst bestimmen könnte. Es gibt daher auch keine heidnische Philosophie, zumal 'das Heidnische' immer noch etwas Christliches ist, das Gegenchristliche. Man wird die griechischen Denker und Dichter kaum als 'Heiden' bezeichnen dürfen. Feste erfordern eine lange und sorgfältige Vorbereitung. Wir wollen uns in diesem Semester auf dieses Fest vorbereiten, selbst wenn wir nicht bis zur Feier gelangen und nur die Vorfeier des Festes des Denkens ahnen, und erfahren, was Besinnung ist und was das Heimischsein im echten Fragen auszeichnet²⁵.

¿Qué le sucede a lo largo de la fiesta al *légein* de ese *lógos*, que quisiera que, para el pensador esencial, decir-pensar consistiese en decir-pensar lo uno y lo único? La fiesta de los Nietzsche amenaza con despedazarlo o con dispersarlo a través de sus máscaras. Evidentemente, se alejaría de todo biologismo, pero debido principalmente a que el *-logismo* perdería toda su seguridad y otro estilo de autobiografía acabaría haciendo saltar, en todos los sentidos del término, la unidad del nombre y de la firma, hostigando al mismo tiempo al biologismo y a su crítica, en la medida en que, en Heidegger, dicha crítica se lleva a cabo en nombre del «pensamiento esencial».

Estas serían las observaciones previas que quisiera plantear a una lectura posterior de este «Nietzsche» de Heidegger, a este proteccionismo ambiguo desde el cual

²⁴ La numeración dada por Heidegger responde a la edición definitiva de *Der Wille zur Macht* incluida en 1911 en la *Grossoktavausgabe*, vol. XV-XVI. Véase la nueva ubicación del fragmento citado en F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente (Herbst 1887 bis März 1888)*, en *Nietzsche Werke, op. cit.*, VIII, p. 219. Trad. cast.: *La voluntad de dominio, en Obras completas*, Buenos Aires, Aguilar, 1967, vol. IV, p. 350 (N. del T.).

²⁵ M. Heidegger, *Nietzsche, op. cit.*, pp. 14-15: «Sólo puede reconocerse el error si una explicación de Nietzsche motiva simultáneamente otra en el ámbito de la pregunta fundamental de la filosofía. Sin embargo, sería oportuno citar unas palabras de Nietzsche que se remontan a la época en que trabajaba en *La voluntad de poder*. Dice lo siguiente: 'El pensar abstracto es un penoso esfuerzo para muchos. Para mí, si tengo un buen día, es una fiesta y un delirio'. El pensar abstracto, ¿una fiesta?, ¿la forma suprema de la existencia? En efecto. Pero, al mismo tiempo, también hemos de tener en cuenta cómo ve Nietzsche la esencia de la fiesta, que sólo puede pensar a partir de su concepción fundamental de todo lo ente, a partir de la voluntad de poder: 'En la fiesta se encuentran comprendidos el orgullo, la insolencia, el exceso, la burla y el sarcasmo ante cualquier tipo de seriedad y de probidad. El decirse a uno mismo un sí divino lleno de plenitud animal y de perfección es un estado que el cristiano honestamente no puede aprobar. *La fiesta es paganismo par excellence*' (*La voluntad de poder*, n. 916). Podría añadirse, por tanto, que la fiesta del pensar no se da nunca en el cristianismo, es decir, que no hay filosofía cristiana. Toda verdadera filosofía sólo puede determinarse desde sí misma. Tampoco existe, por tanto, una filosofía pagana, en la medida en que lo 'pagano' sigue siendo algo cristiano, lo anticristiano. A duras penas podría llamarse paganos a los pensadores y a los poetas griegos. Las fiestas requieren una preparación larga y minuciosa. Durante este semestre, vamos a prepararnos para esa fiesta. Aunque no lleguemos a celebrarla y sólo barrantemos los momentos previos a la fiesta del pensar, experimentaremos en qué consiste la meditación y lo que caracteriza al hecho de encontrarse en uno mismo al pregonar auténticamente» (N. del T.).

la única red que se tiende al funámbulo, a aquél que más riesgo corre en las alturas, consiste en asegurarle lo siguiente: protegido por la unidad de su nombre, garantizada ésta por la unidad de la metafísica, el funámbulo desenmascarado no correrá riesgo alguno, lo que equivale a decir de otro modo que estaba muerto antes de llegar a la red.

Indudablemente, nada de esto había sucedido cerca de Zaratustra, ni en Basilea, ni en Venedig, ni en Nizza, sino en Freiburg im Breisgau, entre 1936 y 1940, mientras se preparaban para la fiesta, en el «Heimischsein im echten Fragen»²⁶.

II

Les ruego me disculpen por haber tomado la palabra durante tanto tiempo. Seré mucho más breve a la hora de enlazar mi segunda pregunta con la anterior. Lo haré a modo de preámbulo y, tal como había anunciado, en torno a la noción de «totalidad». La referencia a la «totalidad de lo ente» desempeña, como es sabido, un papel rector tanto en la interpretación heideggeriana del pensamiento de Nietzsche, como en la propia metafísica occidental. Para ganar tiempo, voy a traer a colación, en primer lugar, dos citas. La primera la toma Heidegger de las notas para *La voluntad de poder*: «Unsere ganze Welt ist die *Asche* unzähliger *lebender* Wesen: und wenn das Lebendige auch noch so wenig im Vergleich zum Ganzen ist, so ist *alles* schon einmal in Leben umgesetzt gewesen und so geht es fort» (XII, n. 112, citado por Heidegger, pp. 341-342)²⁷.

Después de esa cita, Heidegger comenta lo siguiente: «Dem scheint ein Gedanke entgegenzustehen, der in der 'Fröhlichen Wissenschaft' (n. 109) ausgesprochen ist: 'Hüten wir uns, zu sagen, dass Tod dem Leben entgegengesetzt sei. Das Lebende ist nur eine Art des Todten, und eine sehr seltene Art'»²⁸.

El primer pensamiento plantea una paradoja respecto al valor de la totalidad. Se muestra irrespetuoso ante la seguridad de lo que generalmente pensamos bajo la categoría de «totalidad». Ahora bien, no olvidemos que Heidegger define la metafísica como el pensamiento de la totalidad de lo ente ajeno a la cuestión de su ser, y que después de formular esa definición convierte a Nietzsche en el último metafísico. Aunque no vamos a detenernos aquí en la complejidad de este problema, puede apreciarse, sólo con leer la siguiente frase, que Nietzsche no confía en ninguna concepción de la totalidad. Cuando comenta que «[...] wenn das Lebendige auch noch so wenig im Vergleich zum Ganzen ist, so ist *alles* schon einmal in Leben umgesetzt gewesen und so geht es fort»²⁹, formula una concepción de la vida y de la

²⁶ Véase *supra* nota 25 (N. del T.).

²⁷ F. Nietzsche, *Grossoktavausgabe*, op. cit., vol. XII, 112: «Todo nuestro mundo es la ceniza de innumerables seres vivos. Aunque lo vivo sea tan escaso en comparación con el conjunto total, *todo* se encuentra inmerso en la vida y así permanece» (N. del T.).

²⁸ M. Heidegger, *Nietzsche*, op. cit., p. 342: «A ello parece oponerse un pensamiento de *La gaya ciencia* (n. 109): 'Guardémonos de decir que la muerte es lo contrario de la vida. Lo vivo sólo es una especie de lo muerto, una especie muy extraña'. Véase F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, en *Nietzsche Werke*, op. cit., V₂, p. 146. Trad. cast.: *La gaya ciencia*, op. cit., p. 102 (N. del T.).

²⁹ Véase *supra* nota 27 (N. del T.).

muerte que en ningún caso se ajusta a un significado unívoco de la totalidad, de la relación «todo/no todo». El pensamiento del Eterno Retorno, que recorre evidentemente esa frase, no es un pensamiento de la totalidad. Ahora bien, Heidegger lo presenta *como* si así fuese. Es éste uno de los motivos más insistentes y determinantes de su lectura. Concluyendo, por ejemplo, la interpretación completa que permiten los dos fragmentos que acabo de citar, Heidegger escribe: «Wir haben einmal das Feld umschrieben, in das der Wiederkunftsgedanke gehört und das er als solcher betrifft: das Seiende im Ganzen ist feldmässig umschrieben als die in sich verschlungene Einheit des Lebendigen und Leblosen. Zum andern haben wir in den Grundlinien gezeichnet, wie das Seiende im Ganzen als diese Einheit des Lebendigen und Leblosen in sich gefügt und gefasst ist: seine Verfassung ist der Kraftcharakter und die damit gegebene Endlichkeit des Ganzen in eins mit der Unendlichkeit, will sagen: Unermesslichkeit der ‘Wirkungerscheinungen’»³⁰. Hay que recordar que, según Heidegger, la voluntad de poder es el principio del conocimiento del eterno retorno de lo mismo. Es la constitución (*Verfassung*) de lo ente (su *quid*, su *quidditas*, su *essentia*); el eterno retorno es la modalidad (el *quomodo*, *die Weise*) de lo ente en su totalidad (p. 425). Para analizar la *metaphysische Grundstellung* de Nietzsche, Heidegger ha de considerar la respuesta que se da a la pregunta por lo ente en su totalidad. Dicha respuesta es doble: la totalidad de lo ente es voluntad de poder y eterno retorno. El hecho de que ambas respuestas puedan o no conciliarse, complementarse o yuxtaponerse es, en el fondo, menos importante por su contenido que por la relación que pueda existir entre ellas. En efecto, ambas responden a dos preguntas que se encuentran emparejadas en la metafísica (el ser como *quidditas* o *essentia*, y el ser como modo de existencia). Según Heidegger, no se ha resuelto hasta ahora el enigma de esa doble respuesta porque no ha sabido identificarse esa pareja «metafísica». A su juicio, puede verse claramente que en cada uno de los dos problemas se encuentra implicado el de lo ente en su totalidad. Nietzsche, al seguir siendo metafísico, se habría negado a responder a la pregunta por lo ente en su totalidad.

Ahora bien —he aquí mi pregunta—, si el primero de los dos enunciados citado por Heidegger («[...] wenn das Lebendige auch noch so wenig im Vergleich zum Ganzen ist, so ist *alles* schon einmal in Leben umgesetzt gewesen und so geht es fort»), que se refiere al eterno retorno, no se ajusta a una concepción de la totalidad o a toda oposición entre la parte y el todo, quizás sea precipitado convertir a Nietzsche en un metafísico, aunque sea el último. Al menos, si metafísico es, siguiendo a Heidegger, un pensador vinculado al pensamiento de lo ente en su totalidad. Quizás Nietzsche ya no sea un pensador de lo ente, si existe un vínculo esencial entre lo ente en cuanto tal y la totalidad.

³⁰ M. Heidegger, *Nietzsche, op. cit.*, p. 355: «Hemos circunscrito el ámbito del que forma parte el pensamiento del retorno, el ámbito al que éste se refiere en cuanto tal: lo ente en su totalidad, según dicho ámbito, se circunscribe a la unidad cerrada en sí misma de lo vivo y de lo que carece de vida. Por otra parte, hemos puesto de relieve cómo, en líneas generales, lo ente en su conjunto es estructurado y concebido, en sí mismo, por esa unidad de lo vivo y de lo que carece de vida. Está constituido por la fuerza y por la finitud asociada a ésta de todo el conjunto, que conforma una unidad con la infinitud. Es decir, la inmensidad de las ‘manifestaciones de los efectos’ (N. del T.).»

¿No es curioso también que sean la vida y la muerte quienes priven de todo privilegio al valor de totalidad? ¿No nos lleva esto a pensar —según una actitud muy nietzscheana, tendríamos muchos indicios de ello— que lo vivo (lo vivo y lo muerto) no es un ente ni puede determinarse ontológicamente? Nietzsche se propuso un día pensar la noción de «ser» a partir de la de «vida», y no a la inversa.

La segunda observación previa que quisiera hacer es la siguiente: Heidegger ha reunido ambas citas debido a su aparente contradicción. Nota que parecen contradecirse (*entgegenzustehen*). Aunque se trate de una hipótesis o de una objeción fingida, su propio principio no se cumple, a mi juicio, en la frase de Nietzsche. La oposición o la contradicción ya no legislan, ni son una ley prohibitiva para el pensamiento. Y ello no se plantea dialécticamente. La vida y la muerte (la vida-muerte), a partir de lo que pensamos lo demás sin que sean todo, el todo, tampoco son opuestos: «Hüten wir uns, zu sagen, dass Tod dem Leben entgegengesetzt sei. Das Lebende ist nur eine Art des Todten, und eine sehr seltene Art»³¹. Al mismo tiempo, cae por tierra todo lo que rige una concepción o una mera anticipación de la totalidad, especialmente la relación «género/especie». Nos encontramos con una singular inclusión, sin totalización posible, del «todo» en la «parte», con una metonimización desatada, sin lindes ni parapetos. Evitemos los parapetos³², parece decir Nietzsche, al comienzo de un largo «aforismo» (109) que Heidegger cita, una vez más, parcialmente. Se trata de otro caso de violencia metonímica que, a mi juicio, pone en entredicho su interpretación. Pero no quiero abusar de vuestro tiempo. Quizás vuelva a ocuparme del asunto en otra ocasión, otro día. Sólo quería arriesgarme a esbozar estas dos preguntas.

Traducción: *Gabriel Aranzueque*

³¹ *Vid. supra* nota 28 (N. del T.).

³² En el texto francés, existe un juego de palabras entre «evitar» (*se garder*) y «parapeto» (*garde-fou*). Obsérvese, asimismo, el significado del término *fou*: «loco», «excesivo» o «bufón» (N. del T.).

II

El debate que no tuvo lugar

*Destruktion*¹ y deconstrucción

Hans-Georg Gadamer

Cuando Heidegger elevó el tema de la comprensión desde una metodología de las ciencias del espíritu a la condición de un existencial y de un fundamento de una ontología del «ser-ahí», la dimensión hermenéutica no representó ya un estrato superior en el estudio de la intencionalidad fenomenológica, estudio basado en la percepción directa, sino que hizo aflorar sobre una base europea y dentro de la orientación de la fenomenología lo que en la lógica anglosajona aparecía casi simultáneamente como el *linguistic turn*. En la forma originaria, husserliana y scheleriana de la investigación fenomenológica, el lenguaje habría quedado en la penumbra, a pesar del giro dado hacia la *Lebenswelt* («mundo de la vida»).

En la fenomenología, se había repetido el abismal olvido lingüístico que ya caracterizó al idealismo trascendental y que pareció confirmarse en la desafortunada crítica de Herder al giro trascendental kantiano. El lenguaje no encontró un sitio de honor ni siquiera en la dialéctica y en la lógica hegeliana. Por otra parte, Hegel aludió alguna vez al instinto lógico del lenguaje, cuya anticipación especulativa del Absoluto dio origen a la obra genial de la *Lógica* hegeliana. En realidad, tras la germanización amanerada del lenguaje escolar de la metafísica llevada a cabo por Kant, la aportación de Hegel al lenguaje de la filosofía fue de innegable relevancia. Hegel destacó la gran labor de Aristóteles en la formación del lenguaje y de los conceptos, y siguió su egregio ejemplo al intentar salvar en el lenguaje conceptual buena parte del espíritu de su lengua materna. Esta circunstancia le ha acarreado el inconveniente de la intraducibilidad, una barrera que ha sido insalvable durante más de un siglo y que hoy en día sigue constituyendo un obstáculo difícil de franquear. Pero lo cierto es que tampoco Hegel otorgó al lenguaje un puesto central.

En Heidegger, se repitió una irrupción parecida, aún más vigorosa, del impulso lingüístico originario en la esfera del pensamiento. A ello contribuyó su recurso a la originariedad del lenguaje filosófico griego. De ese modo, el «lenguaje» cobró viru-

¹ En otros ensayos sobre el tema, y en parte en éste, Gadamer argumenta que «*Destruktion*», en el sentido de Heidegger, no significa «destrucción» ni nada parecido —de ser así, dice, Heidegger habría escrito *Zerstörung*—; si acaso, *Destruktion* se aproxima a lo que Derrida entiende por «deconstrucción». Por ese motivo, hemos dejado el término sin traducir (N. del E.).

lencia con toda la fuerza intuitiva de sus raíces vitales y penetró en el sutil artificio descriptivo de la fenomenología husserliana. Era inevitable que el propio lenguaje se convirtiera en objeto de su autocomprensión filosófica. Cuando en 1920, como yo mismo puedo atestiguar, el joven Heidegger empezó a meditar desde una cátedra alemana sobre el significado de «mundear», aquello fue un allanamiento del lenguaje escolar de la metafísica, un lenguaje sólido, pero enteramente alejado ya de sus orígenes. Y significó a la vez un acontecimiento lingüístico y el logro de una comprensión más profunda del propio lenguaje. La atención que dedicó el idealismo alemán al fenómeno del lenguaje desde Humboldt, los hermanos Grimm, Schleiermacher, los Schlegel y, por último, Dilthey, y que dio un impulso insospechado a la nueva lingüística, sobre todo al lenguaje comparado, quedó siempre en el marco de la filosofía de la identidad. La identidad de lo subjetivo y de lo objetivo, del pensamiento y del ser o de la naturaleza y del espíritu se mantuvo hasta la filosofía de las formas simbólicas² inclusive, entre las que destaca el lenguaje. La última culminación de la obra sintética de la dialéctica hegeliana, a través de todas las contradicciones y las diferenciaciones imaginables, restablecía la identidad y elevaba la idea aristotélica primigenia de la *nóesis noéseos* a su más pura perfección. Así lo formuló de modo llamativo el párrafo final de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel. Como si la historia del espíritu hubiera enfocado toda su labor hacia la única meta: *tantae molis erat se ipsam cognoscere mentem*, concluye Hegel evocando un verso de Virgilio.

Para el nuevo pensamiento postmetafísico de nuestro siglo, el hecho de que la mediación dialéctica al estilo de Hegel ya hubiera realizado, a su modo, la superación del subjetivismo moderno fue en efecto un desafío constante. El concepto hegeliano de «espíritu objetivo» supone un testimonio elocuente al respecto. Incluso la crítica de raíz religiosa que supuso el lema kierkegaardiano «o lo uno o lo otro» respecto al «esto y lo otro» de la autosuperación dialéctica de todas las tesis, pudo quedar absorbida en la mediación total de la dialéctica. La crítica de Heidegger al concepto de «conciencia», que delató mediante una radical «destrucción ontológica», en la que todo el idealismo de la conciencia se presentaba como una enajenación del pensamiento griego que afectaba de lleno a la fenomenología de Husserl revestida de neokantismo, tampoco supuso una ruptura total. Lo que se presentó como ontología fundamental del «ser-ahí» no pudo superar, a pesar de todos los análisis temporales sobre el carácter de «preocupación» del estar ahí, su autorreferencia y, por ende, el puesto central de la autoconciencia. Por eso, no pudo producir una verdadera liberación de la inmanencia de la conciencia de cuño husserliano.

Heidegger se percató de esto muy pronto y asumió los riesgos del pensamiento radical de Nietzsche, sin encontrar otros caminos que *Holzwege* (sendas perdidas), que tras la *Kehre* (torna) le llevaban a lo inviable. ¿Fue sólo el lenguaje de la metafísica lo que mantuvo este hechizo paralizante del idealismo transcendental? Heidegger extrajo la última consecuencia de su crítica al vacío ontológico de la conciencia y de la autoconciencia al abandonar la idea metafísica de fundamentación. No obstante, esta vuelta y este abandono siguió siendo una lucha permanente con la

² E. Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen I. Die Sprache*, Berlin, 1923.

metafísica. Para preparar su superación, precisaba no sólo poner en evidencia el subjetivismo moderno, desmontando sus conceptos indemostrados, sino rescatar a la luz del concepto como elemento positivo la experiencia primigenia griega del ser, por encima del auge y del dominio de la metafísica occidental. La regresión de Heidegger desde el concepto de *phýsis* en Aristóteles a la experiencia del ser en los inicios presocráticos fue en realidad un extravío aventurero. Bien es cierto que Heidegger tuvo siempre presente el objetivo último, aunque de forma aún muy vaga: repensar el inicio, lo inicial. Aproximarse al inicio significa siempre percatarse de las otras posibilidades que se abren al desandar el camino recorrido. El que se sitúa en el comienzo ha de elegir el camino, y, si regresa al comienzo, advierte que desde el punto de partida podía haber elegido otras sendas; el pensamiento oriental recorrió, de ese modo, otros caminos. Quizás esto último ocurrió al margen de la libre elección, al igual que en la opción occidental. Quizás obedeció a la ausencia de una construcción gramatical de sujeto y de objeto que guiase el pensamiento oriental hacia la metafísica de la substancia y del accidente. Por eso, no sorprende que el regreso de Heidegger al comienzo le hiciera sentir algo de la fascinación del pensamiento oriental y que intentara adentrarse en él —en vano— con ayuda de visitantes japoneses y chinos. No es fácil sondear las lenguas, sobre todo la base común de todas las lenguas del propio círculo cultural. En realidad, no es posible dar con el comienzo ni siquiera en la historia de los propios orígenes. El comienzo retrocede siempre hacia lo incierto, como le ocurre al paseante costero en la célebre descripción de la regresión en el tiempo que hace Thomas Mann en *La montaña mágica*: detrás del último promontorio aparece siempre otro nuevo en una situación interminable. Heidegger creyó haber encontrado sucesivamente la experiencia inicial del ser, con testimonios de la correlación entre el desvelamiento y la ocultación, en Anaximandro, en Heráclito, en Parménides y de nuevo en Heráclito. En Anaximandro, cree encontrar la propia presencia y la permanencia de su ser; en Parménides, el corazón sin latidos de la *alétheia*; en Heráclito, la *phýsis* que gusta de ocultarse. Pero todo esto, aun siendo válido como indicación de las palabras que apuntan a lo intemporal, no lo es para el discurso, es decir, para la autointerpretación del pensamiento que encontramos en los textos primitivos. Heidegger sólo pudo reconocer su propia visión del ser en el nombre, en la fuerza nominativa de las palabras y en sus laberintos intransitables como vetas de oro: este «ser» no es el ser del ente. Al final, resultó siempre que tales textos no eran el último promontorio que daba acceso a la visión directa del ser.

Estaba escrito, por así decir, que Heidegger, al llevar a cabo esas prospecciones en la roca primigenia de las palabras, tropezara con la figura postrera de Nietzsche, cuyo extremismo había osado la autodestrucción de toda metafísica, de toda verdad y de todo conocimiento de la verdad. El aparato conceptual de Nietzsche no le podía satisfacer, aunque aplaudió su desencantamiento de la dialéctica —«de Hegel y de los otros Schleiermacher»— y aunque la visión de la filosofía en el período trágico de los griegos pudiera confirmarle en la idea de ver en la filosofía algo diferente a esa metafísica de un mundo verdadero detrás del aparente. Todo esto pudo hacer que Heidegger tuviera por breve tiempo a Nietzsche como compañero de viaje. «Tantos siglos sin un dios nuevo...» fue el lema de su recepción de Nietzsche.

Pero, ¿qué sabe Heidegger de un dios nuevo?, ¿lo barrunta y le falta sólo el

lenguaje para invocarlo?, ¿le tiene hechizado el lenguaje de la metafísica? Pese a su insondabilidad previa, el lenguaje no es el destierro del espíritu de Babilonia. Asimismo, la confusión babilónica de las lenguas no significa sólo que la variedad de las familias lingüísticas y de los idiomas sea producto del orgullo humano, como supone la tradición bíblica. Esa variedad expresa la distancia que media entre un ser humano y otro, y que crea permanentemente la confusión. Lo cual encierra también la posibilidad de su superación, pues el lenguaje es diálogo. Hay que buscar la palabra apropiada, se puede encontrar la palabra que alcance al otro e, incluso, se puede aprender la lengua ajena, la del otro. Se puede emigrar al lenguaje del otro hasta alcanzarle. Todo eso puede hacerlo el lenguaje en cuanto tal.

Es cierto que el nexo lingüístico que se crea para entenderse está entretreído sustancialmente de cháchara, que es la apariencia del hablar y que hace de la conversación un intercambio de palabras vacías. Lacan ha dicho con razón que la palabra que no va dirigida a otro es una palabra huera. Lo cual constituye la primacía de la conversación, que se desenvuelve entre la pregunta y la respuesta, construyendo de ese modo el lenguaje común. Existe una conocida experiencia que se produce cuando dialogan personas que hablan dos idiomas distintos, pero que pueden entenderse medianamente: sobre esa base no puede entablarse una conversación. En realidad, se libra una larga lucha hasta que ambos terminan hablando una de las dos lenguas, aunque uno de ellos lo haga bastante mal. Cualquiera puede hacer esa experiencia. El fenómeno encierra una sugerencia significativa. No se da sólo entre hablantes de distintos idiomas, sino igualmente en la adaptación recíproca de las partes en cada conversación sostenida en la misma lengua. Sólo la respuesta real o posible hace que una palabra sea tal.

En ese mismo plano de la experiencia, ocurre que toda retórica, precisamente por no permitir un intercambio constante de preguntas y de respuestas, de discurso y de réplica, incluye siempre añadidos de palabras vacías que conocemos como muletillas o frases hechas. Algo similar nos ocurre cuando intentamos comprender algo mientras lo oímos o lo leemos. En tales casos, la realización del significado depende de ciertas intenciones vacías, como demostró especialmente Husserl.

Esto ha de ser objeto de una reflexión ulterior si queremos dar un sentido al lenguaje de la metafísica. No me refiero al lenguaje en el que antaño se creó la metafísica, al lenguaje filosófico de los griegos. Me refiero a que las lenguas vivas de las actuales comunidades lingüísticas comportan ciertos caracteres conceptuales que proceden de ese lenguaje originario de la metafísica. En el ámbito científico y filosófico, ese fenómeno se conoce como el papel de la terminología. Pero si en las ciencias naturales matemáticas —sobre todo en las experimentales— la adopción de denominaciones es un acto convencional que sirve para designar todos los fenómenos accesibles y no establece ninguna relación semántica entre el término internacionalmente adoptado y los usos lingüísticos de los idiomas nacionales —¿quién se acuerda del gran investigador Volta cuando oye la palabra «voltio»?—, en el caso de la filosofía no ocurre lo mismo. No existe, en este punto, un plano de la experiencia accesible a todos, controlable y designado mediante términos acordados. Los términos que se acuñan en el campo de la filosofía se expresan siempre en la lengua hablada de la que proceden. La conceptualización también supone aquí la restricción de la posible polivalencia de una palabra, para darle un significado

preciso; pero tales palabras conceptuales nunca se desvinculan totalmente del campo semántico en el que poseen todo su significado. El hecho de separar del todo una palabra de su contexto para insertarla (*horismós*) en un contenido preciso que la convierte en una palabra conceptual corre el riesgo de vaciarla de sentido. De ese modo, la formación de un concepto metafísico fundamental como el de *ousía* nunca es plenamente canjeable sin tener presente, a la vez, el sentido de la palabra griega en su plena acepción. Por eso, ha contribuido mucho a la comprensión del concepto griego de «ser» el saber que la palabra *ousía* significó primariamente la propiedad rural y que de ahí deriva el sentido conceptual de «ser» como presencia o lo presente. Este ejemplo muestra que no se da un lenguaje de la metafísica, sino la acuñación de términos extraídos del lenguaje vivo que son pensados metafísicamente. Esa acuñación conceptual puede crear una tradición constante, como es el caso de la lógica y de la ontología de Aristóteles, e introducir en consecuencia una alienación que empieza muy pronto, que continúa con la cultura helenística traducida al latín y que forma después nuevamente un lenguaje escolástico con la acogida de la versión latina en los idiomas nacionales actuales, un lenguaje en el que el concepto va perdiendo cada vez más el sentido original derivado de la experiencia del ser.

De este modo, se plantea la tarea de una *Destruktion* de los conceptos de la metafísica. Ése es el único sentido aceptable de la expresión «lenguaje de la metafísica»: la conceptualidad formada a lo largo de la historia. La tarea de una *Destruktion* de la conceptualidad deformada de la metafísica, que prosigue en el pensamiento actual, fue abordada por Heidegger en sus primeros años de docencia. La reconducción mediante el pensamiento de los términos de la tradición al idioma griego, al sentido natural de las palabras y a la sabiduría oculta del lenguaje que ha de buscarse en ellas, reconducción llevada a cabo por Heidegger con increíble vigor, dio nueva vida al pensamiento griego y a su capacidad para interpelarnos. Esa fue la genialidad de Heidegger. Intentó retrotraer incluso las palabras a su sentido literal ya desaparecido, no vigente, y extraer consecuencias conceptuales de ese sentido etimológico. Es significativo que el Heidegger tardío hable al respecto de «palabras primordiales» que expresan la experiencia griega del mundo mejor que las teorías y los principios de los primeros textos griegos.

Heidegger no fue el primero en percatarse de la deformación que se produjo en el lenguaje escolástico de la metafísica. Una de las aspiraciones del idealismo alemán, desde Fichte y sobre todo desde Hegel, consistió en disolver y en fluidificar la ontología griega de la substancia y sus conceptos mediante el proceso dialéctico del pensamiento. También hubo precursores dentro del latín escolástico, especialmente cuando a las obras latinas se sumaba la palabra viva de la predicación en la lengua vernácula, como en el caso del maestro Eckhart o de Nicolás de Cusa, y también de las especulaciones de Jakob Böhme. Pero éstos fueron personajes secundarios de la tradición metafísica. Cuando Fichte escribe *Tathandlung* (acción) en lugar de *Tatsache* (hecho), anticipa en el fondo los provocativos neologismos de Heidegger, que gusta de invertir el sentido de las palabras. Por ejemplo, entendió por *Ent-fernung* (a-lejamiento) la aproximación, tomó la frase «*was heisst denken?*» (¿qué significa pensar?) por «*was befiehlt uns zu denken?*» (¿qué nos obliga a pensar?) y tradujo «*Nichts ist ohne Grund*» (sin fundamento no hay nada) como un enunciado sobre la nada como carente de fundamento: esfuerzos violentos de alguien que nada contra corriente.

Pero en el idealismo alemán no fue tanto la acuñación de palabras y la recuperación de significados literales lo que contribuyó a disolver la figura tradicional de los conceptos metafísicos, cuanto la aproximación de los principios a su dimensión opuesta y contradictoria. La dialéctica consiste desde antiguo en llevar los antagonismos inmanentes a su extremo contradictorio, y si la defensa de dos enunciados contrapuestos no tiene un sentido meramente negativo, sino que apunta a la unificación de lo contradictorio, se alcanza en cierto modo la posibilidad extrema que capacita al pensamiento metafísico, esto es, orientado en unos conceptos originariamente griegos, para el conocimiento del absoluto. Pero la vida es libertad y espíritu. La consecuencia interna de esa dialéctica en la que Hegel vio el ideal de la demostración filosófica, le permite superar, en efecto, la subjetividad del sujeto y concebir el espíritu, según se ha indicado, como un espíritu objetivo. Pero en su resultado ontológico este movimiento acaba de nuevo en la presencia absoluta del espíritu ante sí mismo, como dice la conclusión de la *Enciclopedia* hegeliana. Por eso, Heidegger sostuvo un debate permanente y tenso con la seducción de la dialéctica que, en lugar de la *Destruktion* de los conceptos griegos, supuso su prolongación en conceptos dialécticos aplicados al espíritu y a la libertad, domesticando en cierto modo el propio pensamiento.

No podemos analizar aquí cómo Heidegger, partiendo de su intención fundamental, mantuvo y superó en su pensamiento tardío la obra de derribo de sus comienzos. De ello, da testimonio el estilo sibilino de sus últimos escritos. Él era plenamente consciente de la penuria lingüística suya y nuestra. Además de sus propios intentos por abandonar «el lenguaje de la metafísica» con ayuda del lenguaje poético de Hölderlin, me parece que sólo ha habido dos caminos transitables, que ya 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 esa vía mediante mi hermenéutica filosófica. El otro camino es el de la deconstrucción desarrollada por Derrida. No se trata aquí de rescatar el sentido desaparecido mediante la viveza de la conversación. El entramado de las relaciones de sentido que subyacen en el habla y, por tanto, el concepto ontológico de *écriture* —en lugar de la cháchara o de la conversación— ha de disolver la unidad de sentido para que pueda llevarse a cabo, de ese modo, la verdadera ruptura con la metafísica.

En el ámbito de esa tensión, se producen los más peculiares cambios de acento. Según la filosofía hermenéutica, la teoría de Heidegger sobre la superación de la metafísica abocada al olvido total del ser durante la era tecnológica, pasa por alto la permanente resistencia y tenacidad de las unidades de la vida, que siguen existiendo en los pequeños y los grandes grupos de la coexistencia interhumana. En cambio, según el deconstructivismo, a Heidegger le falta radicalidad en el extremo contrario, cuando se pregunta por el sentido del ser y mantiene, de ese modo, una actitud interrogativa que no admite una respuesta razonable. Derrida opone a la pregunta por el sentido del ser la diferencia primaria, y ve en Nietzsche una figura más radical frente a la pretensión metafísicamente modulada del pensamiento heideggeriano. Aún ve a Heidegger situado en la línea del logocentrismo, al que contrapone el lema del sentido siempre inconexo y descentrado que hace saltar en pedazos la posibilidad de reunir distintos elementos en una unidad, lo que llama *écriture*. Está claro que Nietzsche supone aquí el punto crítico.

Para una confrontación y un examen de las perspectivas que se abren a las dos vías descritas que dejan atrás la dialéctica, se podrán debatir, por ejemplo, en el caso de Nietzsche, las posibilidades que se ofrecen a un pensamiento que no puede continuar ya la metafísica.

Cuando llamo dialéctica a la situación inicial desde la que Heidegger intenta recorrer su camino de vuelta, no lo hago por la razón externa de que Hegel hubiera efectuado su síntesis secular del legado de la metafísica mediante una dialéctica especulativa que pretendía recoger toda la verdad del comienzo griego. Lo hago sobre todo porque Heidegger, realmente, no se quedó dentro de las modificaciones y de las perpetuaciones del legado de la metafísica llevadas a cabo por el neokantismo de Marburgo y por el revestimiento neokantiano de la fenomenología llevado a cabo por Husserl. La superación de la metafísica que buscaba no se agotó en el gesto de protesta de la izquierda hegeliana ni de figuras como Kierkegaard y Nietzsche. Acometió esta tarea con el duro trabajo del concepto aprendido en Aristóteles. «Dialéctica» significa, pues, en mi contexto, el amplio conjunto de la tradición occidental de la metafísica, tanto lo «lógico» en sentido hegeliano como el *lógos* del pensamiento griego, que marcó los primeros pasos de la filosofía occidental. En ese sentido, el intento de Heidegger de renovar la pregunta por el ser o, más exactamente, de formularla por primera vez en un sentido no metafísico, es decir, lo que llamó el «paso atrás», fue un distanciamiento de la dialéctica.

El giro hermenéutico hacia la conversación que he intentado llevar a cabo va en el mismo sentido y no se limita a retroceder, más allá de la dialéctica del idealismo alemán, a la dialéctica platónica, sino que apunta al presupuesto de este giro socrático-dialogal: la *anámnesis* buscada y suscitada por los *lógoi*. Esa evocación tomada del mito, pero pensada con plena racionalidad, no es sólo la del alma individual, sino la del «espíritu capaz de unirnos» siempre a nosotros, que «somos una conversación». Pero estar-en-conversación significa salir de uno mismo, pensar con el otro y volver a uno mismo como otro. Cuando Heidegger deja de pensar el concepto metafísico de «esencia» como presencia de lo presente, lee la palabra *Wesen* (esencia) como si se tratara de un verbo, como una palabra temporal, «temporalmente», y entiende el *Wesen* (esencia) como *An-wesen*, en un sentido que parece afín a *Verwesen* («regir», administrar). Pero esto significa que Heidegger, como hace en su artículo sobre Anaximandro, somete la *Weile* (permanencia) a la experiencia griega original del tiempo. De ese modo, explora las raíces y el horizonte de la metafísica al preguntarse por el ser. El propio Heidegger ha recordado que la frase citada por Sartre «la esencia del ser-ahí es su existencia» se malentendió al no tenerse en cuenta que la palabra *Wesen* (esencia) aparece entrecomillada. No se trata, por tanto, del concepto de *Essenz* (esencia) que, en cuanto *Wesen*, haya de preceder a la existencia, al hecho; pero tampoco se trata de la inversión sartriana de esta relación, como si la existencia precediera a la *Essenz* (esencia). Ahora bien, entiendo que Heidegger, cuando se pregunta por el sentido del ser, tampoco piensa el «sentido» en la línea de la metafísica y de su concepto de «esencia», sino como sentido interrogativo que no espera una determinada respuesta, sino que sugiere una dirección del preguntar.

«El sentido es direccional», he afirmado alguna vez, y Heidegger utilizó durante cierto tiempo un arcaísmo ortográfico al escribir la palabra *Sein* como *Seyn* para subrayar su carácter verbal. De modo análogo ha de verse mi intento de eliminar el

lastre de la ontología de la substancia partiendo de la conversación y del lenguaje común que se trata de alcanzar y de formar en ella, en el que la lógica de la pregunta y de la respuesta resulta determinante. Dicha lógica abre una dimensión del entendimiento que trasciende los esquemas fijados lingüísticamente y, por tanto, la síntesis omnicomprensiva en el sentido de la autocomprensión monológica de la dialéctica. Es cierto que la dialéctica idealista no niega tener su origen en la estructura especulativa del lenguaje, como expuse en la tercera parte de *Verdad y método*; pero cuando Hegel ajusta la dialéctica a un concepto de «ciencia» y de «método», encubre en realidad su procedencia, su origen lingüístico. La hermenéutica filosófica, de ese modo, tiene en cuenta la referencia a la unidad dual especulativa que se da entre lo dicho y lo no dicho, que precede en realidad a la tensión dialéctica de lo contradictorio y de su superación en un nuevo enunciado. Creo que es un claro error convertir en un supersujeto el papel que he reconocido a la tradición en la formulación de las preguntas y en la sugerencia de las respuestas, y el reducir luego la experiencia hermenéutica a una *parole vide*, como hacen Manfred Frank y Philippe Forget. Lo cual no encuentra base alguna en *Verdad y método*. Cuando en esta obra se habla de la tradición y del diálogo con ésta, no se hace referencia a ningún sujeto colectivo. Dicha tradición es el nombre común que empleamos a la hora de designar cada texto concreto (en el sentido más amplio de la palabra «texto», que incluye una obra plástica, una construcción e, incluso, un proceso natural)³. El diálogo socrático de signo platónico es, sin duda, un género muy especial de conversación que uno conduce y el otro tiene que seguir, quiera o no; pero es el modelo de cualquier diálogo, pues en él no se refutan las palabras, sino el alma del otro. El diálogo socrático no es ningún juego exotérico de disfraces para ocultar un saber más hondo, sino el verdadero acto de *anamnesis*, del recuerdo pensante, el único posible para el alma caída en la finitud de lo corpóreo y que se realiza como conversación. Ése es el sentido de la unidad especulativa que se cumple en la virtualidad de la palabra: ésta no es una palabra concreta ni un enunciado formulado con precisión, sino que rebasa todo lo enunciable.

La dimensión interrogativa en la que nos movemos aquí no tiene nada que ver con un código que intenta descifrarse. Es cierto que ese código subyace a toda escritura y a toda lectura de textos, pero representa una mera condición previa para la labor hermenéutica en torno a lo que se dice en las palabras. En eso estoy de acuerdo con la crítica al estructuralismo. Pero creo que voy más allá de la deconstrucción de Derrida, pues las palabras sólo existen en la conversación y no se dan, en su seno, como una palabra aislada, sino como el conjunto de un proceso en el que se habla y se responde.

Es evidente que el principio deconstructivo persigue lo mismo, pues también Derrida intenta superar el ámbito del sentido metafísico al subsumir las palabras y los significados verbales en el acto que llama *écriture* y cuyo producto no es un ser esencial, sino la línea, la huella indicadora. De ese modo, Derrida ataca el concepto metafísico de *lógos* y el lenguaje del logocentrismo, que afectaría incluso a la cuestión del ser en Heidegger como pregunta por el sentido del ser. Se trata de un

³ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, en *Gesammelte Werke*, Mohr, Tübingen, 1986, pp. 478 y ss. Trad. cast.: *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1993, pp. 567 y ss.

Heidegger extraño, reinterpretado de cara a Husserl, como si el habla consistiera siempre en enunciados a modo de juicio. En este sentido, es cierto que la infatigable constitución del sentido a la que se dedica la investigación fenomenológica, que se realiza en el acto de pensar como cumplimiento de una intención de la conciencia, significa «presencia». La voz notificante (*la voix*) está referida en cierto modo a la presencia de lo pensado en el pensamiento. La verdad es que también la labor de Husserl en favor de una filosofía honesta incluye la experiencia y la conciencia del tiempo previo a toda «presencia» e, incluso, a toda constitución de validez supratemporal. Pero el problema del tiempo en el pensamiento de Husserl resulta insoluble porque éste retiene el concepto griego de «ser» que ya Agustín había descalificado en el fondo con el enigma que representa el ser del tiempo, que «ahora» es y a la vez no es, por expresarlo con Hegel.

Por eso, Derrida, al igual que Heidegger, profundiza en la misteriosa variedad que existe en la palabra y en sus significados, en el potencial incierto de sus diferenciaciones semánticas. Cuando Heidegger se retrotrae desde la frase y el enunciado a la apertura del ser que posibilita las palabras y las frases, sobrepasa en cierto modo la dimensión de las frases formadas con palabras, de los contrastes y de las oposiciones. En una línea semejante, Derrida parece seguir las huellas, que sólo se dan en su lectura. Especialmente, ha intentado inferir del análisis del tiempo de Aristóteles que el «tiempo» aparece ante el ser como *differance*. Pero como lee a Heidegger desde Husserl, considera el recurso a la conceptualidad husserliana que se deja sentir en *Ser y tiempo* y en su autodescripción transcendental una prueba del logocentrismo de Heidegger; y cuando yo no sólo considero el diálogo, sino la poesía y su aparición en el oído interior como la verdadera realidad del lenguaje, Derrida llama a esto, precisamente, «fonocentrismo». Como si el habla o la voz sólo tuviera presencia, aun para la conciencia reflexiva más estricta, en su realización y no fuese más bien su propia desaparición. No es ningún argumento baladí, sino la evocación de lo que le ocurre a todo hablante o a todo pensador, el intento de señalar que éste no es consciente de sí mismo precisamente porque «está pensando».

La crítica de Derrida a la interpretación de Nietzsche llevada a cabo por Heidegger —interpretación que a mí me convenció— puede ilustrar quizá la problemática abierta que nos ocupa. Por un lado, se encuentra la desconcertante riqueza polifacética y el incesante juego de disfraces que parecen disipar las audacias mentales de Nietzsche en una variedad inaprehensible, y, por otro, la pregunta que se le puede formular: «¿qué significa el juego de esa audacia?». No es cierto que el propio Nietzsche tuviera presente la unidad en la dispersión ni que hubiera traducido en conceptos el nexo interno entre el principio fundamental de la voluntad de poder y el mensaje meridiano del eterno retorno de lo mismo. Y si no entiendo mal a Heidegger, eso es precisamente lo que Nietzsche no hizo, y las metáforas de sus últimas visiones aparecen como facetas brillantes detrás de las que no hay una realidad unívoca. Ésta sería, según Heidegger, la posición final de Nietzsche, en la que olvida y se pierde la pregunta por el ser. De ese modo, la era tecnológica en la que el nihilismo alcanza su perfección, significa de hecho, según el propio Heidegger, el eterno retorno de lo mismo. No creo que el hecho de pensar esto, el asimilar a Nietzsche conceptualmente, sea una especie de recaída en la metafísica y en su esquema ontológico, que culmina en el concepto de «esencia». De ser así, los

caminos de Heidegger, que buscan una «esencia» de estructura radicalmente distinta, temporal, no se perderían una y otra vez en lo inefable. El diálogo que continuamos en nuestro propio pensamiento y que quizá se enriquece en nuestro tiempo con nuevos y grandes interlocutores en una humanidad de dimensiones planetarias debería buscar siempre a su interlocutor, especialmente si éste es radicalmente distinto. El que me encarece mucho la deconstrucción e insiste en la diferencia, se encuentra al comienzo de un diálogo, no al final.

Traducción: *Manuel Olasagasti*

El conflicto de las universalidades

Jean Greisch

Al reclamar una hermenéutica *general*, capaz de unificar una disciplina que, hasta entonces, no había pasado de ser un simple «agregado de observaciones» y que estaba esparcida por distintos dominios, como la filología clásica o la exégesis bíblica, Schleiermacher inaugura la primera hermenéutica filosófica digna de tal nombre. Para llegar a esta toma de conciencia de la universalidad del problema de la comprensión y la interpretación ha sido preciso superar numerosas dificultades. Schleiermacher hace alusión a ellas en la introducción a sus *Lecciones* señalando que «de por sí, el filósofo no está para nada inclinado a establecer esta teoría, puesto que él raramente comprende, pero cree que él mismo es necesariamente comprendido»¹. Notable confesión: todo ocurre como si sólo una razón, habitada ella misma por varias voces, fuese capaz de medir en toda su extensión la tarea de la interpretación. Por ello, la primera hermenéutica filosófica fue obra de un teólogo que destinaba su hermenéutica «general» a un público muy particular: sus oyentes teólogos que se encuentran con el problema de la interpretación en el terreno de la exégesis bíblica. Delante de este público, como en toda su obra, Schleiermacher dibuja la figura de un «círculo hermenéutico» que, en realidad, es una elipse con dos focos: la razón y la fe.

La historia posterior de la hermenéutica filosófica será, en gran parte, la de los avatares de esta universalización del problema de la comprensión. Indudablemente, alcanza su punto culminante en la hermenéutica de Gadamer, donde la universalidad hermenéutica se confunde con el objetivo universal del discurso filosófico mismo. Fue ésta reivindicación de universalidad la que provocó una controversia con Habermas, quien reivindica la verdadera universalidad para la crítica de las ideologías². La evolución de esta controversia ha mostrado que algunas de estas cuestiones críticas, que conciernen al propio proyecto de una hermenéutica filosófica, convergen hacia el cuestionamiento de este postulado de la universalidad. No se

¹ F. E. D. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, ed. de M. Frank, Frankfurt, Suhrkamp, 1977, p. 75.

² J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, t. I, *Handlungsrationaliät und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1981, pp. 192-196. Cf. H. G. Gadamer, «Replik», en *Hermeneutik und Ideologiekritik. Theorie-Diskussion*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971, pp. 283-317.

trata únicamente de críticas externas, procedentes de la crítica de las ideologías (Habermas) o del racionalismo crítico (Hans Albert), sino de que en el propio interior del campo hermenéutico existe una controversia sobre la interpretación de ese postulado. La hermenéutica de Paul Ricoeur, por ejemplo, no comparte todos los presupuestos de este postulado, lo que explica que tenga un cariz diferente. Por todas estas razones, el postulado de la universalidad defendido por Gadamer exige ser sometido a un análisis.

Como siempre que se trata de un problema hermenéutico, el análisis se encuentra enfrentado a dos tareas a la vez: se trata, por una parte, de la génesis histórica de este postulado, que comienza a tomar forma con Schleiermacher, y que marca los grandes giros de la historia de esta disciplina, de Dilthey a Gadamer, pasando por Heidegger. Por eso Gadamer, por una vez muy hegeliano, puede presentar su propia reivindicación de universalidad como resultado del trabajo histórico del concepto, que actúa en los proyectos hermenéuticos que le han precedido. Por otro lado, el postulado de la universalidad hermenéutica debe ser resituado en el campo contemporáneo de lo pensable, y ser confrontado con las otras reivindicaciones de universalidad que circulan por él. Sólo al término de tal confrontación se podrá decidir si este postulado es capaz de probar su superioridad. Las consideraciones «metacríticas» al tema de la controversia con Habermas muestran ya que semajante superioridad no es evidente³. Y debe desconfiarse aquí de un recurso abusivo a la asunción (*Aufhebung*) hegeliana. Evidentemente, resulta tentador decir que la universalidad hermenéutica es la asunción de las universalidades parciales que están en la mira de otras teorías. Pero no es hegeliano el que quiere: el mecanismo de la asunción se inscribe en la lógica del Concepto hegeliano. Ahora bien, la hermenéutica de Gadamer pretende despedir la filosofía hegeliana de la reflexión.

Por ello, un modelo extraordinariamente potente, quizá el más potente jamás inventado por una filosofía, de articulación del universal, el singular y el particular, se vuelve impracticable. Y el postulado de universalidad hermenéutica debe recurrir a otros medios para aportar la prueba de su validez. El otro fundamento es la «continuidad del universo hermenéutico», del que se considera que subtiende todos los enfoques de lo real, cualesquiera que sean, por otro lado, sus diferencias. El postulado de universalidad hermenéutica descansa, así, en última instancia, sobre la noción de un «universo hermenéutico», equivalente hermenéutico de la *Lebenswelt* husserliana, del que toma, por otro lado, muchos rasgos. La ambigüedad aparente del postulado encuentra aquí su explicación. En efecto, en el prefacio de *Wahrheit und Methode*, Gadamer afirma que la «unilateralidad que se le reprocha al universalismo hermenéutico tiene para sí la verdad de un correctivo»⁴. Afirmación bastante paradójica: ¿cómo puede una verdad unilateral, que simplemente busca compensar los puntos ciegos de las otras teorías, reivindicar que se la confunda con la universalidad misma de la filosofía? Un tapaagujeros no es el mejor representante posible de lo universal, y no hace falta ser hegeliano para desconfiar de los desfacedores de entuertos en filosofía. Esta es la razón por la que Habermas, en su teoría de la acción

³ Cf. H. G. Gadamer, *Rhetorik. Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu Wahrheit und Methode*, GW, 2, pp. 232-250.

⁴ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr, 1975, p. xxiii.

comunicativa, intenta asignarle un lugar muy particular a la empresa hermenéutica: su verdadero papel sería el de legitimar formas de acción ligadas por tradiciones⁵. Si esta restricción es válida, no hay ya, evidentemente, ninguna razón para identificar la razón hermenéutica con la razón filosófica sin más. Por el contrario, esta reivindicación sería la expresión de una razón que comienza ya a desatinar, por haber perdido toda conciencia de sus límites.

Ahora bien, éste es el verdadero meollo del debate: la idea que uno se haga de la razón misma y de la respuesta que se cree deber dar a la pregunta heideggeriana «¿a qué llamamos pensar?». Los partidarios de la razón hermenéutica harán notar enseguida que la simple aceptación del desarrollo heideggeriano de esta pregunta, dicho de otro modo, el reconocimiento de la dimensión profundamente apelativa de la cuestión, es ya un reconocimiento implícito de la «dimensión hermenéutica» en su universalidad. Al hacer esto, olvidan dos cosas extremadamente importantes: que nada garantiza *a priori* que el planteamiento heideggeriano de la cuestión sea el único posible. Nietzsche y, con él, otros invitan, posiblemente, a entender la cuestión de a qué se le llama pensar de un modo completamente distinto a esa dimensión apelativa. «¿Qué es lo que *incita* a pensar?» sería una versión no heideggeriana de esa pregunta. Y, además, puede ser que la hermenéutica de Gadamer invoque demasiado rápidamente la noción de un «consenso previo» (*tragendes Einverständnis*), que toma prestada de los diálogos de Platón, creyendo que le permite arbitrar todas las divergencias resultantes del conflicto de las interpretaciones. En una fase, ahora ya pasada, del debate, se creyó poder descalificar esta noción por medio de un recurso abusivo a la sospecha generalizada. Pero los maestros de la sospecha —o, más bien, sus discípulos menores—, no son más que dogmáticos a la inversa que, bajo su máquinas de guerra ideológicas, ocultan cada vez peor su incapacidad para hacer una verdadera crítica. El fracaso de un estructuralismo ideológico, esa golondrina que apenas ha hecho un verano, se explica por aquí: la sospecha generalizada, que ha podido asustar por un momento a algunas almas bellas, era también una conciencia infeliz, incapaz de producir ni siquiera el esbozo de una crítica de la razón pura o práctica. A pesar de ello, la aventura «estructuralista» no fue completamente vana, en la medida en que habrá contribuido, al menos, a hacer problemática la noción de «consenso previo»; y obligado, quizá, a explorar dimensiones relativamente inéditas de la pregunta «¿a qué llamamos pensar?».

No es posible desechar el concepto de «consenso previo», pero es preciso poner de manifiesto su carácter problemático. Tal es el propósito del análisis que intentamos realizar aquí. Para empezar, se trata simplemente de una crítica inmanente que intenta trazar de nuevo la génesis del postulado de la universalidad a partir del recorrido del pensamiento hermenéutico de Gadamer en su obra maestra: *Verdad y método*. Recordemos los tres grandes momentos de ese recorrido: despejamiento del problema de la verdad a partir de la experiencia del arte, extensión del problema de la comprensión a todo el dominio de las *Geisteswissenschaften* y giro ontológico de la hermenéutica siguiendo el hilo conductor del lenguaje. De un modo más sucinto, la argumentación es retomada en el estudio «La universalidad del problema hermenéutico»⁶.

⁵ Cf. *supra* nota 2.

⁶ GW, 2, pp. 219-231. La misma argumentación se desarrolla en el artículo «Hermeneutik», en J. Ritter, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. III, pp. 1.062-1.073.

1. EL LUGAR DE LA PREGUNTA HERMENÉUTICA

El punto final del camino recorrido por *Verdad y método* es, al mismo tiempo, el núcleo central de toda la argumentación. La universalidad de la hermenéutica sólo puede pensarse a partir del momento en que se le otorga al lenguaje un papel capital en el pensamiento filosófico. Pero este descubrimiento del papel del lenguaje entraña una tarea considerable: procurar que el proyecto científico de investigación del mundo pueda ser reintegrado en las estructuras de la *Lebenswelt* y en las «jerarquías fundamentales del ser que, al escapar a nuestro arbitrio y nuestra influencia, deben ser veneradas en sí mismas»⁷. El problema del lenguaje deja, así, de ser un problema filosófico entre otros, e ilumina el conflicto fundamental del pensamiento moderno, incapaz de realizar la mediación entre la experiencia cotidiana y la experiencia científica del mundo. El pensamiento hermenéutico elabora una concepción de la experiencia que se considera que hace posible semejante mediación. La cuestión crucial viene a ser entonces la siguiente: el mundo descubierto e interpretado por la experiencia cotidiana y reflejado en su lenguaje, y el mundo científico, que es la suma de «todo lo que es el caso» (Wittgenstein), ¿están hechos para encontrarse?, ¿a qué precio? Pues la experiencia de la modernidad parece alegar en favor del divorcio insuperable de estas dos visiones del mundo.

A la experiencia de semejante divorcio, el pensamiento hermenéutico opone el *páthos* de un mundo que vuelva a ser habitable. Este es, probablemente, su deseo más profundo —mientras que, a la inversa, el *páthos* fundamental de un pensamiento antihermenéutico es el de una inquietante extrañeza que impide cualquier estabilidad—. En el nivel de las actitudes irreductibles, se juega la topomaquia del pensamiento contemporáneo.

Y el pensamiento científico mismo, ¿no permanece ajeno a este género de conflicto? No es la primera vez que los filósofos han intentado arreglar sus diferencias apoyándose en las espaldas de la ciencia. Por su cortés negativa a entrar en la controversia, la ciencia se presenta como un adversario tanto más temible cuanto que permanece mudo: la ciencia comienza cuando cesan los comentarios. Por su propia existencia, no por las declaraciones públicas de los científicos, la ciencia modifica la imagen del mundo modelado por la experiencia cotidiana. Para el científico, ésta pierde el privilegio de su autosuficiencia. En el mejor de los casos, suministra una «precomprensión», en el peor, el más frecuente, no es más que un «obstáculo epistemológico» que cierra el camino hacia el saber. Desde este punto de vista, el desacuerdo entre las dos visiones del mundo parece insuperable. La apuesta hermenéutica es que el lenguaje como articulación fundamental de nuestro ser-en-el-mundo, y como forma englobante de la constitución del mundo⁸, permite superar ese desacuerdo. Pero, para ello, es preciso partir del hecho de que el lenguaje cotidiano es una forma de mediación incomparable, que el pensamiento científico más formalizado no puede apenas ignorar si quiere comprenderse a sí mismo.

La cuestión crítica es la de la naturaleza y el alcance de esta función mediadora atribuida al lenguaje ordinario: la invocación hermenéutica de la prioridad del

⁷ *Ibid.*, p. 119.

⁸ *Ibid.*, p. 224.

lenguaje ordinario, ¿garantiza por sí misma la mediación de las dos esferas, o se repliega a las tranquilizadoras evidencias de una racionalidad precrítica? El racionalismo crítico sospecha desde hace tiempo que la razón hermenéutica sólo es una táctica romántica de repliegue ante el desafío que representa el pensamiento científico moderno y la sociedad abierta que éste hace posible. Aparentemente, la hermenéutica filosófica conlleva en su propio proyecto el rechazo de una epistemología de las ciencias de la interpretación. Todo ocurre, entonces, como si el recurso al «consenso en cuanto soporte previo», que constituye el «nosotros que todos somos»⁹, escamoteara la dimensión crítica del problema hermenéutico. Schleiermacher aún le asignaba a la hermenéutica el arte de evitar los malentendidos (o la mala intelección). A juicio de Gadamer, una tarea semejante sólo sería secundaria e inesencial; el verdadero objetivo de una hermenéutica filosófica digna de ese nombre es la constitución de una teoría transcendental de las condiciones de posibilidad de la comprensión, allí donde ésta tenga efectivamente lugar. Pero, en este punto, se hace indispensable preguntarse por el propio estatuto de este nosotros hermenéutico: ¿se trata simplemente de la intersubjetividad de los que viven y piensan a la sombra de una gran tradición, o bien, este nosotros hermenéutico asume alguna de las funciones reservadas antaño al yo transcendental? Lo que vale para la experiencia estética vale para la experiencia hermenéutica en general: se mueve en un espacio de resonancia por donde circulan todas las voces del pasado y del presente, indistintamente: la pertenencia hermenéutica supone la constitución previa de ese espacio de resonancia al que siempre nos encontramos vinculados¹⁰. Por ello, precisamente, la hermenéutica ha de rechazar la problemática del comienzo absoluto del discurso: pues la idea de «comienzo absoluto» implica que este espacio de resonancia no existe todavía, sino que debe ser constituido solamente mediante el esfuerzo del concepto¹¹. La *Ciencia de la lógica* de Hegel ofrece, sin duda, el ejemplo más logrado de semejante ambición. Si esta lógica comporta una dimensión hermenéutica, se trata del movimiento de autodespliegue del propio Concepto. El principal reproche que la hermenéutica formula a la vista de tal proyecto es que no es posible que se olvide de tal modo que el lenguaje existe previamente. Lo cual no quiere decir que el pensamiento hermenéutico sea un tradicionalismo romántico del lenguaje. Desde que existe el lenguaje, no habría nada nuevo bajo el sol. La hermenéutica no impugna la emergencia de significados inéditos, sino que éstos sólo pueden ser reconocidos a condición de ser incorporados al horizonte de comprensión constituido por las significaciones ya existentes. La imagen utilizada por Gadamer para describir este proceso de asimilación es la imagen platónica de la analogía que hay entre los alimentos corporales y los espirituales¹². Nada señala mejor el rechazo a aceptar un régimen de exterioridad que, de otro modo, vendría a inquietar ese hermenéutico estar cabe sí.

⁹ *Ibid.*, p. 109.

¹⁰ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 448.

¹¹ *Ibid.*, *id.*

¹² GW, 2, p. 225.

2. LA ORIGINALIDAD DE LA EXPERIENCIA HERMENÉUTICA

El acceso a la universalidad de la experiencia hermenéutica no consiste, entonces, en una extensión progresiva, como si, bajo el efecto de algún imperialismo solapado, la conciencia hermenéutica llevara una política de anexión de territorios siempre nuevos. La imagen de la anexión ha de ser corregida por otra imagen, la de la liberación. El movimiento hacia lo universal se cumple como una ampliación progresiva de los límites impuestos por las experiencias alienantes: la conciencia estética y la conciencia histórica. Éstas sólo son dos figuras particularmente representativas del rechazo a exponerse a la verdad. En la argumentación de Gadamer, juegan un papel particularmente importante, porque su investigación parte precisamente de ellas. El universalismo hermenéutico no aspira a establecer una conciencia panhermenéutica, sino a poner de relieve las «abstracciones» que permiten constituirse a la conciencia estética y a la conciencia histórica. Es un error, entonces, representarse la conciencia hermenéutica como una generalización abstracta. Al contrario, ha de hacer verdadero el axioma hegeliano de que lo más universal debe ser, al mismo tiempo, lo más concreto. La hermenéutica será universal en la medida exacta de su concreción, o, dicho de otro modo, de su capacidad de efectuar el paso de la conciencia al ser. Ni la conciencia histórica ni la conciencia estética son capaces de semejante concreción. Al dirigir sus esfuerzos hacia el juicio sobre la experiencia, se separan de la totalidad vivida de la experiencia y ocultan la relación originaria con la verdad:

«En tanto que comprendemos, estamos implicados en un acontecer de la verdad, o, por así decirlo, llegamos demasiado tarde cuando queremos saber lo que debemos creer»¹³.

Una conciencia que se otorga el monopolio de las preguntas y no quiere saber nada de las preguntas que le plantea el objeto del que se ocupa ha traicionado ya a la verdad. Así, la historicidad, el hecho de estar enredado en historias, va más lejos que todo saber concierne a la historia formulado por la conciencia histórica. Esta prioridad del ser sobre la conciencia recibe su estatuto terminológico en el concepto de «historia de la eficiencia» (*Wirkungsgeschichte*)¹⁴. Es más que una mera modificación de la conciencia histórica diltheyana, más que un saber que tomara por objeto las huellas que las obras y los actos dejan en la conciencia de aquellos que las leen o meditan sobre ellas.

Tiene aquí su raíz la rehabilitación del *prejuicio*. En la medida en que el prejuicio aparece, simplemente, como un juicio prematuro, no puede ser otra cosa que un obstáculo epistemológico en el sentido de Bachelard; dicho de otro modo, un obstáculo que impide el acceso científico a la verdad objetiva de las cosas. Si, en cambio, el prejuicio es lo que precede al juicio como su condición de posibilidad, se convierte en *precomprensión*. Tal anterioridad tiene una significación transcendental,

¹³ WM, p. 465.

¹⁴ Nos adaptamos a la traducción que ofrece Greisch en francés de este complicado término alemán. La traducción castellana habitual suele ser «historia efectual» o «historia efectiva» (N. del T.).

y no simplemente epistemológica. Su función, expresada en lenguaje kantiano, consiste en hacer posible una orientación en el pensamiento, no en dictar qué es lo que hay que pensar. Como la precomprensión no se inscribe en la esfera lógico-matemática del juicio, no puede ser un «obstáculo epistemológico», fijado dogmáticamente sobre los trazos de lo real ya conocidos, e impermeable a toda relación con lo desconocido. Al contrario, reserva un «lugar» para aquello que todavía no tiene lugar, lo *átupon*. Mediante esta acogida dada a la extrañeza aún no domesticada por el saber, la hermenéutica filosófica ratifica una dimensión capital del concepto hegeliano de «experiencia», su negatividad. Toda experiencia digna de este nombre queda en un compás de espera, obligando a enterrar certezas adquiridas.

Por eso, es injustificada la sospecha de que la hermenéutica sólo sea un tradicionalismo superior. Incluso si la hermenéutica de Gadamer puede, a veces, dar la impresión de abundar en el *páthos* de lo «siempre verdadero», afanándose por poner en circulación los grandes temas de la *philosophia perennis*, el discurso hermenéutico nace a partir de la experiencia de la crisis, no solamente de los saberes tradicionales, sino también de la razón misma. No es precrítica en el sentido de que quisiera eludir las exigencias críticas de la razón. Incluso el esquema de la primera y de la segunda ingenuidad, comentado a menudo por Ricœur, puede, desde este punto de vista, prestarse a malentendidos. En cambio, la confianza hermenéutica fundamental es que la misma apropiación de lo nuevo, de lo extraño, de lo no familiar, se hace a partir de una pertenencia ya constituida. La única cuestión «metacrítica» legítima es, nos parece, la siguiente: ¿obedecen todas las experiencias del pensamiento contemporáneo a este modelo de apropiación por asimilación? Si ese fuera el caso, habría que decir que la razón hermenéutica tendría siempre «razón».

Esta pregunta nos parece más intrincada que la del funcionamiento del propio círculo hermenéutico, cuya productividad sólo vuelve a descubrirse a costa de renunciar a la dimensión crítica de la hermenéutica. Lo cual se ha hecho notar con frecuencia: en la hermenéutica de Gadamer, no se da cabida al problema «crítico» de la distinción entre «buenos» y «malos» prejuicios, los que hacen posible la comprensión y los que impiden que tenga lugar. Desde la perspectiva de Gadamer, nada impide atribuir cierta fecundidad hermenéutica a los propios obstáculos epistemológicos. El sol se levanta para nosotros cada mañana, incluso si la visión científica ha descalificado hace mucho esta impresión. La hermenéutica de Gadamer conquista su dimensión universal a costa de renunciar a la exigencia normativa, de tal modo que las cuestiones «críticas», familiares al que practica la interpretación, no son competencia de la hermenéutica filosófica.

La constitución hermenéutica de nuestro «ser en el mundo» no necesita otra legitimación. Si posee una «lógica», ésta opera a espaldas de la razón, igual que, en la fenomenología del espíritu hegeliana, hay una lógica que funciona sin ser transparente a la conciencia. La razón hermenéutica no tiene que legitimarse, salvo cuando se encuentra confrontada al discurso de la ciencia que emplea un concepto de «experiencia» totalmente diferente del concepto hermenéutico. En este punto, estalla el conflicto de las dos universalidades: aquella a la que aspira la ciencia y aquella de la cual se reclama el discurso hermenéutico. Desde este punto de vista, la hermenéutica pretende poner de relieve el punto ciego del discurso científico, que

descansa en una intersubjetividad universal válida, pero cuya génesis no es capaz de explicar el propio científico.

3. EL POSTULADO HERMENÉUTICO DE LA UNIVERSALIDAD

Se dibujan así los verdaderos contornos del universalismo hermenéutico. Se trata de la universalidad de un cuestionamiento que atraviesa todos los campos del saber, el juego universal de la pregunta y la respuesta. Sobre el mundo de los hechos, o el mundo como «suma de todo lo que es el caso», está suspendido el mundo hermenéutico de preguntas y respuestas —sin duda, el único «transmundo» que escapa a la crítica nietzscheana de los transmundos metafísicos—. El regreso a la lógica elemental de la pregunta y de la respuesta garantiza la productividad de la investigación y sus aplicaciones. Ningún discurso del método puede reemplazar a la mayéutica como arte de plantear preguntas interesantes¹⁵.

Ahora bien, esta función heurística concierne a toda la experiencia humana en su integridad; por eso, no sabría estar encerrado en los límites de los saberes regionales. Puede que haya hermenéuticas regionales, que operan según criterios específicos (la hermenéutica teológica, jurídica, literaria y psicoanalítica), pero una hermenéutica filosófica está obligada a ir más allá de ese pluralismo de métodos y de técnicas de interpretación, y encaminarse hacia la universalidad de una misma conciencia hermenéutica. Y esta universalidad es más que un deseo piadoso, o la expresión de un deber-ser. La constitución lingüística del mundo garantiza su efectividad. El concepto de una «conciencia de la historia de la eficiencia» da acceso a esa dimensión. En efecto, este concepto significa tres cosas:

1. El recurso a una historia ya efectiva y depositada en una tradición. Es inconcebible un grado cero de comprensión. Toda experiencia digna de este nombre está estructurada históricamente, de tal modo que sella la anterioridad del ser respecto a la conciencia¹⁶.

2. La esquematización previa de todas nuestras posibilidades cognitivas, incluso en el interior de la propia ciencia. La hermenéutica tiene aquí por tarea renovar y retomar la doctrina kantiana del esquematismo, buscándole dominios nuevos de explicación. El esquematismo narrativo es sólo un ejemplo¹⁷.

3. Este papel de mediación sólo es concebible si la conciencia de la historia de la eficiencia dispone de los recursos lingüísticos necesarios para el ejercicio de su función. Pero sólo una lingüística «pensante» es capaz de entrar en esta perspectiva. Una lingüística que hace de la clausura de los signos uno de sus axiomas mayores es incapaz de captar el carácter autohermenéutico de la experiencia del mundo depositada en el lenguaje. El lenguaje mismo impide poner comprensión y mala intelección en el mismo plano. Por el hecho mismo de su existencia, el lenguaje abre un espacio de comprensión susceptible, *a priori*, de explorar los estratos de lo real que

¹⁵ WM, p. 338.

¹⁶ GW, 2, p. 227.

¹⁷ WM, p. 325.

rodavía no han sido sondeados. Es, entonces, el propio lenguaje el que convierte en caduca la hipótesis de un comienzo absoluto. El comienzo absoluto existe únicamente para un ser privado de lenguaje, igual que sólo un ser semejante puede encontrarse con la sorpresa absoluta, con una experiencia que no esté inscrita todavía en un horizonte de comprensión constituido previamente. La especulación sobre esta posibilidad del comienzo absoluto no está prohibida, pero es la utopía que la articulación lingüística del mundo impide verificar.

El sentido último del postulado hermenéutico de la universalidad se desprende de esta comprensión de la esencia del lenguaje. En este punto, se confunden la voz del lenguaje y la voz de la propia razón¹⁸. Y no es el descubrimiento humboldtiano de la pluralidad de las visiones lingüísticas del mundo lo que corre el peligro de amenazar su unidad. La pluralidad de las visiones del mundo recuerda que el lenguaje es «la huella de la finitud»¹⁹, pero de ello no se sigue, como tenderían a pensar los partidarios más radicales del principio de la relatividad lingüística, que el hablante esté encerrado dentro de los límites de su lengua, como un animal en su jaula. Cualquiera que sea la diversidad de las lenguas históricas, la traducción de una lengua a otra es una empresa posible. Se abre así la perspectiva de un diálogo infinito en dirección a la verdad. Desde un punto de vista hegeliano, la infinitud de este diálogo estará siempre bajo la sospecha de no ser más que el «infinito malo» del interminable «así sucesivamente», que sólo sabe que jamás terminaremos de explicarnos con el otro, no sólo en el nivel de nuestras conversaciones cotidianas, sino también dentro de la comunidad científica.

4. TESIS RECAPITULATIVAS Y CUESTIONES CRÍTICAS

El resultado de esta lectura inmanente del postulado hermenéutico de la universalidad puede fijarse en las tesis siguientes:

1. La universalidad de la experiencia hermenéutica depende del carácter de presuposición de la comprensión en cualquier dominio del saber.

2. El prejuicio no es, entonces, un simple obstáculo epistemológico que impida establecerse al saber propiamente dicho, sino la condición de posibilidad de la propia comprensión.

3. La reevaluación de las nociones de «autoridad» y de «tradición» no significa el regreso a un sueño dogmático de la razón; quiere decir simplemente que la pertenencia a un universo de la comprensión es más fundamental que la experiencia de la mala intelección y el malentendido.

4. La universalidad en cuestión es la de la conciencia de la historia de la eficiencia, que despliega su juego libre por todas partes.

5. Esta universalidad no es la de un mero deber-ser que fije el objetivo, jamás alcanzado, de un entendimiento (*entente*) perfectamente transparente; se hace efectiva mediante la articulación lingüística del ser en el mundo.

¹⁸ H. G. Gadamer, *Kleine Schriften. Philosophie. Hermeneutik*, Tübingen, Mohr, 1967, vol. I, p. 99.

¹⁹ WM, p. 340.

6. De esta articulación lingüística se desprende el carácter autohermenéutico de la experiencia y la anterioridad del comprender respecto al interpretar.

7. La universalidad de la experiencia hermenéutica no abole la finitud, como hace el concepto hegeliano. La conversación interminable es la prueba más fuerte de esta finitud.

8. La universalidad de la hermenéutica implica sobrepasar doblemente los límites tradicionales de esta disciplina: por una parte, supera la dicotomía diltheyana entre explicar y comprender; por otra, sabe dar una nueva legitimación filosófica a los principios de un *sensus communis* correctamente comprendido; dicho de otro modo, ancla las operaciones hermenéuticas en una filosofía práctica²⁰.

Cada una de estas tesis necesitaría un largo desarrollo y un análisis crítico. Pero, indudablemente, convergen en cierta concepción filosófica del lenguaje. Ésta debe ser confrontada con la filosofía dialéctica y la trascendental, con las cuales comparte un cierto «aire de familia», pero que no anula las insuperables diferencias de sus respectivos proyectos.

A. *Hermenéutica y dialéctica*

La tradición filosófica ha reconocido en la dialéctica el camino real que conduce a la verdadera universalidad del discurso, al abrigo de la violencia de las opiniones y las creencias. En Hegel, todavía encontramos la insistencia en la diferencia entre la pseudouniversalidad de los denominadores comunes y la universalidad verdadera del concepto, mediatizado por sí mismo y consigo mismo²¹. Es importante tener en mente esta determinación hegeliana de la universalidad conceptual, si se quiere evitar oponer las evidencias pretendidamente concretas de una filosofía hermenéutica del diálogo a la dialéctica presuntamente abstracta del concepto. La historia de la dialéctica de Platón a Hegel muestra la indeterminación de estas dimensiones. Al definirse como una teoría trascendental de la comprensión, la hermenéutica reivindica para sí el horizonte de universalidad de la dialéctica. El fundador de la hermenéutica filosófica, Schleiermacher, todavía insiste en la necesaria complementariedad de las dos disciplinas, asignando a la dialéctica la tarea de «la exposición sistemática de los principios para conducir el diálogo según las reglas del arte, en el dominio del pensamiento puro»²². En la hermenéutica de Gadamer, se asiste a la disociación de los dos motivos.

Esto se encuentra vinculado al hecho de que la dialéctica comporta, por regla general, la intención explícita o implícita, de llevar a cabo una *crítica* del lenguaje. Ya en el *Crátilo* de Platón, el dialéctico debe juzgar la seriedad del trabajo del fundador del lenguaje²³. La dialéctica ilumina con una nueva luz las contradicciones internas al uso del lenguaje cotidiano. Esto no es, todavía, una «crítica del lenguaje»

²⁰ Cf. H. G. Gadamer, «Vom Ideal der praktischen Philosophie», en *Universitas. Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur*, nº 6, junio 1980, pp. 623-630.

²¹ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie*, § 163, Anexo 1.

²² F. E. D. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, op. cit., pp. 76-77.

²³ Platón, *Crátilo*, 390a-390d.

en el sentido específicamente moderno; dicho de otro modo, la búsqueda de una lengua ideal, capaz de substituir al lenguaje ordinario. La dialéctica no corta todos los puentes con el lenguaje ordinario, incluso cuando, como en el caso de Hegel, cree haber descubierto que el enunciado, tal como es comprendido habitualmente, es incapaz de expresar relaciones especulativas. La proposición especulativa debe, entonces, describir el verdadero camino del pensamiento dialéctico. El hecho de que la teoría de la proposición especulativa comporta consecuencias hermenéuticas es algo que se pone de relieve, especialmente, en el hecho de que Hegel recomienda evitar el nombre «Dios», que se mantiene refractario al concepto porque todavía funciona demasiado como un nombre propio²⁴.

Quizá sea ante el problema de la metáfora donde la diferencia entre las dos actitudes se hace manifiesta. ¿Es la metáfora un «obstáculo semántico» que el pensamiento debe rodear en la medida de lo posible, o hay una «metaforicidad fundamental» del lenguaje que el pensamiento debe tomar en cuenta? En la segunda hipótesis, que es la de Gadamer, y también la de Ricoeur, la esfera de lo metafórico es más amplia que la del tropo, que la retórica identifica como tal. Si el lenguaje en cuanto tal es metafórico de cabo a rabo, es preciso reconocerle una función cognitiva a los enunciados metafóricos²⁵. En este sentido, Gadamer habla de un «rendimiento lógico» elemental del propio lenguaje. Pero no se pronuncia sobre la relación de esta lógica elemental y la lógica propiamente dicha, igual que no analiza la relación entre la metáfora y el concepto. Ahora bien, para el pensamiento dialéctico, este pasaje es crucial. Hegel lo evoca en el segundo prefacio de la *Ciencia de la Lógica*. La ciencia de la lógica tiene la tarea de elevar a la conciencia reflexiva las determinaciones del pensamiento que habitan el lenguaje a modo de instinto. Parodiando una célebre fórmula, podría decirse que, para Hegel, el lenguaje está estructurado como un pensamiento. Pero sólo el concepto puede demostrarlo²⁶.

Desde la perspectiva hermenéutica, la relación existente entre el concepto y la representación se invierte. El saber absoluto al que apunta el concepto debe retomarse en el infinito de la conversación. Esto significa también el regreso a una inmediatez refractaria al trabajo conceptual de la mediación. Es la inmediatez de una afección, tal como es pensada en el concepto de «historia de la eficiencia». El concepto, como «alma y poseedor del método absoluto», es situado bajo la economía de un enriquecimiento infinito, marchando hacia una densidad siempre creciente en la comprensión de lo real, sin pérdida ninguna²⁷. Al restablecer la apertura del cuestionamiento, el pensamiento hermenéutico reivindica poder eludir esa economía.

Al mismo tiempo, cruza la dialéctica hegeliana por un punto decisivo: el del «medio especulativo del lenguaje». En Gadamer, esta noción describe la capacidad del lenguaje de expresar una visión del mundo en su totalidad. Ahora bien, esta capacidad del lenguaje implica una ontología. El concepto hermenéutico de «pertenencia» no fundamenta solamente la conversación en el interior de una tradición cultural o de una comunidad lingüística; fundamenta, en última instancia, la perte-

²⁴ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, «Vorrede», Hamburg, Felix Meiner, 1952, p. 53.

²⁵ Cf. P. Ricoeur, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, pp. 100-128.

²⁶ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Hamburg, Felix Meiner, 1932, vol. I, p. 19.

²⁷ *Ibid.*, vol. II, p. 502.

nencia del hombre al ser²⁸. ¡La copertenencia parmenídea del ser (*eînai*) y el pensar (*noein*) es una relación hermenéutica! La «filosofía del lenguaje» del último Heidegger extrae todas las consecuencias de este descubrimiento, mostrando que la antigua definición de ser humano: *zôon lógon échon*, el ser vivo que está dotado de lenguaje, significa en realidad, que el hombre es «el que responde» del ser, pensado, a su vez, como «porta-voz» del hombre²⁹. Estos desarrollos del pensamiento hermenéutico dejan tras de sí, manifiestamente, las preocupaciones del pensamiento dialéctico. Por eso, Gadamer acusa a Hegel, por otra parte, de haber sacrificado lo especulativo en provecho de la dialéctica, de haber vuelto a reducir el lenguaje a enunciado. Semejante acusación es claramente injusta, puesto que desconoce que la teoría hegeliana de la proposición especulativa hace estallar el marco de la verdad proposicional.

Esta oposición no deja de tener consecuencias para la comprensión del propio postulado de la universalidad. La universalidad a la que apunta la dialéctica pasa por el problema del comienzo y del fin absolutos del discurso, mientras que el pensamiento hermenéutico da la espalda a esta problemática. En este sentido, la hermenéutica, a pesar de remitir constantemente a la conversación infinita, es una filosofía de la finitud que reprocha a la dialéctica haber traicionado al lenguaje como huella de esa finitud.

B. *Hermenéutica y filosofía transcendental*

Pueden distinguirse, con K. O. Apel, dos tradiciones mayores de «filosofía del lenguaje»³⁰, una que considera el lenguaje como «objeto» de su investigación, otra que ve en él la condición de posibilidad trascendental de la propia filosofía. El pensamiento hermenéutico pertenece, evidentemente, a la segunda corriente. El uso que hace Gadamer del concepto wittgensteiniano de «juego de lenguaje» ilustra muy bien esto mismo. Para Wittgenstein, la gran cuestión que se encuentra detrás de todos los sutiles análisis del aire de familia que existe entre los diferentes lenguajes, la cuestión de qué es el propio lenguaje³¹, carece de objeto. No hay un gran Juego de lenguaje que incorpore todos los juegos pequeños. Ahora bien, en Gadamer, el *plurale tantum* wittgensteiniano de los juegos de lenguaje se convierte exactamente en un *singulare tantum*, el Juego del propio lenguaje «que nos dirige la palabra, propone y retracta, que plantea preguntas y que se realiza a sí mismo en la respuesta»³². En este sentido, sólo hay un único juego de lenguaje, el de la comprensión, cuya teoría es establecida por la hermenéutica.

Y, sin embargo, la hermenéutica desvía el motivo trascendental en un sentido bastante particular. Erich Heintel ha analizado esta transformación hermenéutica de la instancia reflexiva que caracteriza la mayor parte de las filosofías transcendentales.

²⁸ WM, p. 442.

²⁹ Cf. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1959, pp. 11-33.

³⁰ K. O. Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn, Bouvier, 1980, pp. 17-95.

³¹ L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 65.

³² WM, p. 464.

En el contexto de la filosofía francesa contemporánea, el mismo problema ha recibido una nueva aclaración mediante la teoría del significante, propuesta por Emmanuel Lévinas en su obra *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Lo que vuelve aquí problemática la referencia hermenéutica al consenso portador es la reflexión sobre la estructura originaria de la propia significación: *el-uno-por-el-otro*. Lo que soporta todo consenso no tiene nada que ver con un acuerdo intersubjetivo o con una relación de tipo dialógico. El «yo» (*moi*) y el «tú» no se hacen frente en una relación que suponga la reciprocidad integral de sus términos, sino que el «yo» (*moi*) se encuentra previamente puesto en acusativo. Esta determinación de la estructura originaria implica, por su parte, un postulado de la universalidad, puesto que precede a toda diferencia de orden cultural o de visión del mundo inscrita en una lengua. En este sentido, funda un espacio de la comprensión, o del deseo universal de la comprensión, pensado, quizá, conjuntamente con el hecho de la separación y de la singularidad.

Traducción: *Antonio Gómez Ramos*

Los límites de la controlabilidad del lenguaje

La conversación como lugar de la diferencia entre
neoestructuralismo y hermenéutica

Manfred Frank

Salvando algunas excepciones, no existe hoy en día [en 1981] una conversación entre las dos vigorosas corrientes de la filosofía europea: el estructuralismo y la hermenéutica. Casi sería excesivo intentar afirmar que entre las dos hay una hostilidad insuperable. Pues, para alimentar sentimientos hostiles hacia una posición, habría que conocerla al menos un poco. Pero el proceso de conocimiento mutuo casi no se ha puesto en marcha. Quizá fuera realista constatar que las dos posiciones sospechan una de otra; sospecha que está motivada, pero que descansa en presupuestos indemostrados.

Es cierto, sin duda, que la coacción a la armonía que planea sobre las actividades dialógicas puede llegar a ser un serio obstáculo a la elaboración de las diferencia(cione)s de pensamientos y del asunto mismo. Sin embargo, ¿quién dice, realmente, que la conversación que no está teniendo lugar entre la hermenéutica alemana y el neoestructuralismo francés tendría que obedecer al mandamiento de la conciliación, *si* tuviera lugar? Hay, desde luego, *una* presuposición que sigue siendo indispensable (la *Dialéctica* de Schleiermacher nos ha hecho conscientes de ella): quienes polemizan tienen que estar refiriéndose a la misma cosa; si no, no están polemizando entre sí, sino manifestando juicios diversos. Juicios cuya diversidad, puesto que remiten a asuntos diversos, no se agudiza hasta la contradicción. Pues bien, yo afirmo que está dada la comunidad del asunto en la polémica entre hermenéutica y neoestructuralismo. En ambas disciplinas se trata de filosofar después de Hegel, después de Nietzsche y después de Heidegger: la autoconciencia absoluta no ofrece ya posibilidad alguna de evitar el *factum* de la finitud y de la historia; no puede verse ya un valor transcendente, cuya invocación justificase la vida: los perfiles de la donación de valores se dibujan en el proceso de una «interpretación perspectivista infinita»; el sujeto ha dejado de ser el señor de su ser, alcanza su «comprensión de sí mismo» en la conexión de signos de un mundo en cuya estructura se ha extinguido una determinada interpretación del sentido del ser. En definitiva, tanto el estructuralismo como la hermenéutica son, en lo esencial, filoso-

fías del lenguaje que guían la «conciencia» del ser humano a través de eso que Lacan ha llamado el «*defilé du signifiant*». En alemán, se invoca, para ello, a Schleiermacher, Humboldt, Nietzsche y Heidegger como principales precursores; en el ámbito de lengua francesa, se halla en primer plano la teoría del lenguaje implícita en el simbolismo poético (Mallarmé, sobre todo) y la lingüística de Ferdinand de Saussure. Desde que se sabe —gracias a la edición crítica de los escritos póstumos saussureanos— cuánto le debe directamente Saussure al pensamiento de Humboldt, Schleiermacher y Steinhals (en parte por el influjo de sus escritos, en parte por su propia biografía), también desaparece esta supuesta diferencia: a saber, la de una tradición diferente para el neoestructuralismo y la hermenéutica.

¿Dónde están, entonces, las diferencias? Probablemente, las contribuciones de este volumen¹, las habrán manifestado más que resolverlas. El lector debería, por así decirlo, sorprender a los participantes de este debate en la conversación sobre neoestructuralismo y hermenéutica (a propósito de la interpretación heideggeriana de Nietzsche): sorprenderlos en la conversación que hasta ahora han conseguido negarse a mantener. Antes de que sea mantenida y concluida (pero, ¿dónde está la conclusión de una conversación?, solemos decir), antes de que los interlocutores hayan podido acercar sus posiciones mutuamente, toda afirmación de una conciliabilidad, o inconciliabilidad, está sin justificar y es precipitada.

En otro lugar, he expuesto mi propia posición sobre este debate (que no está teniendo lugar)². Hoy por hoy, me parece adecuado, en parte comparar, en parte interpenetrar las posiciones hermenéuticas y neoestructuralistas con el asunto que, precisamente, tiene demasiado poco lugar entre ellas: el asunto de la conversación. Quizá lo que nos separa es, a la vez, lo que nos une: la conciencia de que una conversación, por principio, no es controlable; la imposibilidad de fijar los signos que nos intercambiamos mutuamente, la no-identidad de los significados sobre los que nos entendemos; la naturaleza, por principio hipotética, de cualquier consenso pensable.

Las páginas que siguen hablan de esto; primero con una intención histórica y luego con una intención sistemática.

La hermenéutica —en cuanto «arte de comprender correctamente el discurso de otro, sobre todo el escrito»³— es algo reciente en la historia del saber, es una invención romántica. Por supuesto que había problemas de interpretación y respecto a su elaboración sistemática desde la Antigüedad, y también que la universalización del *scopus* hermenéutico a la totalidad de la interacción que media entre los signos fue ya un logro de la Ilustración. La ruptura romántica con el modelo de interpretación de la Ilustración no se refería tampoco, entonces, a la pretensión de universalidad de la comprensión realizada técnicamente, sino a la concepción de la esencia del lenguaje como objeto de toda interpretación. Haciendo una simplificación muy tosca, puede decirse que, hasta mediados del siglo XVIII, la interpretación

¹ Se refiere a *Text und Interpretation* (ver Bibliografía), donde se publicó por primera vez este escrito. (N. del E.).

² *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und interpretation nach Schleiermacher*, Frankfurt, Suhrkamp, 1977; y sobre todo, *Was ist neostrukuralismus?*, Frankfurt, 1983.

³ F. E. D. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1977. (En adelante HuK.)

como problema específico no juega papel alguno en las formas de saber referidas al lenguaje porque la forma lingüística en su verdad representa una forma lógica⁴ y porque la forma lógica de la síntesis del juicio hace referencia de modo inmediato a hechos, de tal modo que el discurso racional (que, por su naturaleza, es universal, verdadero y evidente) coincide con el discurso de contenido, y el problema de un entendimiento sobre el sentido específico del uso de un discurso, o sobre el modo de construcción lingüística del mundo, ni siquiera llega a advenir: una armonía preestablecida hace del discurso gramáticamente correcto una representación (*Räpresentation*) inmediata y fiable de «representaciones» (*Vorstellungen*) lógica y correctamente combinadas. La gramática y la razón son universales: toda aplicación de sus leyes re-produce esta universalidad esencial del código *in concreto*, igual que un caso no modifica la ley a la que se subordina, sino que la manifiesta. Bajo esta premisa epistemológica, comprender algo como algo significa lo siguiente: iluminar las palabras habladas o escritas según su contenido de razón, es decir, concebirlas como eso universal que no dejan de ser en su situación históricamente única de aplicación.

La hermenéutica —el arte de comprender un discurso o un escrito correctamente—, bajo las condiciones de validez de un modelo de representación de la gramática universal, se reducía perfectamente o, desde luego, en gran medida a la regla de la descodificación «racional» («*raisonnée*») en la que han sido escritos los discursos o los textos.

Esto cambia con el Romanticismo. Foucault —aun sin hacer referencia explícitamente a la hermenéutica y el fundamental estatus que le corresponde precisamente a ella en esta evolución— nos ha permitido echar una mirada a ese «*événement fondamental*» que ha transferido el paradigma de la representación y del orden al de la historia. Foucault habla de un tremendo *shock* mediante el que ha sido sacudida nada menos que la concepción clásica de la razón: «*un des plus radicaux sans doute qui soit arrivé à la culture occidentale pour que se défasse la positivité du savoir classique, et que se constitue une positivité dont nous ne sommes sans doute pas entièrement sortis*» (*Les mots et les choses*, París, 1966, 232).

Quisiera caracterizar, con una simplificación extrema, el resultado de la ruptura epistemológica que ha transferido el modelo de representación al del interpretar universalizado. Del siguiente modo: la teoría romántica del lenguaje estaba obligada a explicar, tras el colapso del axioma de la universalidad de la razón, la validez supraindividual del lenguaje de otro modo que diciendo que el lenguaje, en virtud de su natural transparencia, tiene que ser también racional (y universal) para la razón misma. La universalidad relativa —restringida, a saber, a una «comunidad de pensamiento»— del «lenguaje» existe sólo como una abstracción idealizante a partir de innumerables (y situados históricamente cada vez) actos discursivos (*Redehandlungen*), los cuales, por su parte, quedan descritos de modo incompleto cuando no se los comprende: 1) como acto de la construcción individual del mundo y 2) como respuestas a otros discursos (como continuación del discurso o de su

⁴ Véase, sobre este problema, la iluminadora introducción de Foucault a la *Grammaire générale et raisonnée* de Arnauld y Lancelot (París, 1969. Especialmente pp. IX y ss.).

réplica), como momentos de una conversación. Dicho de otro modo, el lenguaje es una virtualidad pura, una idealización con intención analítica, y ya nunca más una mera hipótesis permanentemente puesta a prueba por un hablar efectivo del individuo que tiene lugar en una situación concreta. Lejos de determinar la realidad (*Realität*) de la construcción lingüística del mundo (cuya reducción a su pura adecuación a leyes sería la «razón»), el lenguaje nunca es otra cosa que el estado (*Zustand*) modificable y proyectable de lo universal, de la conversación de una comunidad de comunicación que consta de innumerables singulares que se comunican individualmente entre sí. La conversación es un universal individual; es universal, pues sin la fijación supraindividual del sentido de las expresiones, el entendimiento quedaría excluido por principio; pero es, a la vez, individual, porque la universalidad de las síntesis de signos disponibles y las reglas de combinación tiene que aprobar siempre el examen de la construcción del mundo del hablante singular:

Igual que [...] algo imposible de transmitir como el sentimiento tiene que volver a hacerse necesariamente exterior, y adoptar el carácter de la comunidad, también el pensar de validez universal tiene que adoptar de nuevo el carácter de la singularidad. Visto primero desde el lado del lenguaje, esto significa que el lenguaje tiene que individualizarse. Si no, puede ser pensado sólo como facultad, pero no puede existir realmente. Y así es. En las individualizaciones, el lenguaje, primero, como producto supremo de organización, depende de las grandes condiciones cósmicas de organización en general. Desciende luego, y lo más determinado consiste en individualizar para cada ser humano singular en el estilo y el uso del lenguaje. A éste lo reconocemos todos como verdadero y necesario, tan cierto como creemos en una crítica superior (HuK 364).

Así pues, el «lenguaje» se da sólo en la realidad de la conversación efectiva; a su vez, en esta conversación efectiva, los significados de los signos, con cuya ayuda llegamos a convenciones y acuerdos, no son simplemente reproducciones de un código-de-racionalidad transhistórico, sino resultados, hechos fijos, de un proceso, por principio no limitado, de interpretación del mundo comunitario, pero, en última instancia, individual. Así, el hablar unos con otros confirma la validez del lenguaje como un «*fait sociab*», y la restringe. La confirma, pues sólo a través del comunicar se da el lenguaje como un marco de sentido y entendimiento común a muchos. Pero, a la vez, la conversación pone también este marco en tela de juicio, porque sólo llamaremos conversación a aquel intercambio de signos en el que (a diferencia del lenguaje de las abejas) la respuesta queda libre. Para el que es libre (se entiende que dentro de ciertos límites) de dar una respuesta, la comunidad de los acuerdos sellados simbólicamente está puesta a su disposición; en su facultad de interpretar este acuerdo de nuevo, y de otra manera, se rompe la unidad del código social.

Si veo las cosas correctamente, las direcciones principales de la lingüística y de la filosofía del lenguaje actuales nos ofrecen la imagen de una paulatina represión (*Verdrängung*) de esta experiencia romántica. La célebre frase con la que el *Course de linguistique general* de Saussure resume, a modo de conclusión, su *idée fondamentale* (y que, como es sabido, no procede de él sino que fue insertada por Bally y Sechehaye), ofrece una prueba impresionante de esto: «*La linguistique a pour unique*

et seul objet la langue envisagée en elle-même et pour elle-même» (edición crítica preparada por Tullio de Mauro, Paris, 1972, 1980, 3177). Esta formulación, que se encuentra ya de modo similar en Humboldt y en Grimm, y que refresca una especie de *tópos* de la lingüística clásica, podría considerarse trivial, si no se supiera que el «lenguaje» se comprende aquí, siguiendo el espíritu del estructuralismo, como «el sistema de la *langue*» (es decir, como el «*code*», cf. *Cours* I.c.31, *passim*; 423, nota 66), haciendo abstracción tanto de los actos innovadores que Saussure (como Schleiermacher) hacía fundar en el uso individual del lenguaje⁵, como del plano de la interacción simbólica viva.

En lo que sigue, voy a aventurar una fuerte simplificación, que hará visible una premisa común de los modelos de la teoría del lenguaje y del texto, y que reúne en la unidad de un paradigma, como una especie de consenso mínimo tácito, escuelas tan divergentes como el estructuralismo de la lingüística (del texto), la gramática generativa, la filosofía analítica del lenguaje, la arqueología epistemológica, la teoría de la información y los actos de lenguaje, y partes de la hermenéutica de la historia efectiva.

Todas estas corrientes llevan a cabo lo que se ha llamado el *linguistic turn*, y testimonian con ello su origen en la crisis de la filosofía de la reflexión (o de la representación). Al contrario, sin embargo, que la teoría hermenéutica del lenguaje del romanticismo, intentan substituir la pérdida de un mundo permanentemente interpretado con los conceptos de la razón (tal como es representado por la gramática universal con el fin de producir la comunicación) por el modelo del «código» lingüístico (de la gramática, del juego de lenguaje, del sistema de lenguaje, de la estructura, del archivo, de la taxonomía de los actos ilocutivos, de la conciencia impregnada de tradición, etc.), a partir del cual deberían deducirse los acontecimientos singulares del discurso situado, como casos particulares a partir de una regla universal. La consecuencia común de esta nueva negación cuasi-racionalista de la crisis del racionalismo clásico es la dificultad que dichas escuelas tienen con el problema de la multivocidad y de la innovación semántica, así como con el cambio lingüístico y la determinación del estatus de identidad de los signos. El consenso mínimo de las teorías del lenguaje que trabajan con el modelo del código (o con un esquema similar de operación, como, por ejemplo, el modelo de una tradición que «determina» la comprensión, la cual —en tanto que entidad simbólica— tiene que tener sus reglas de formación en la misma medida que un «archivo» foucaultiano), el consenso mínimo de todas las concepciones del lenguaje que trabajan con el modelo del código, se basa en un interés que bien puede calificarse de cientificista: para poder controlar científicamente el lenguaje es inevitable presuponer que los acontecimientos lingüísticos obedecen a leyes, las cuales, ciertamente, no tienen que poseer, como el racionalismo de los siglos XVII y XVIII, el estatus de la intemporalidad (puede tratarse de sistemas convencionales y tradicionales), pero, sin embargo, se

⁵ «Dans la langue, il y a toujours un double côté qui se correspond: elle est *sociale/individuelle*. [...] *Formes, grammaire n'existent que socialement, mais les changements partent d'un individu*» (*Cours de linguistique generale* (1908/09). *Introduction*, ed. por R. Godel, en *Cahiers Ferdinand de Saussure* n° 15, 1957, p. 8 (en adelante CFS)). Cf. el *Cours*, editado por Mauro, p. 231: «*Rien n'entre dans la langue sans avoir été essayé dans la parole, et tous les phénomènes évolutifs ont leur racine dans la sphère de l'individu*».

aseguran de que varias ocurrencias de tales acontecimientos lingüísticos puedan ser reconocidas como realizaciones de uno y el mismo *tipo* lingüístico (arqueológico, pragmático, etc.). En palabras de Searle:

Any linguistic element written or spoken, indeed any rule-governed element in any system of representation at all must be repeatable, otherwise the rules would have no scope of application. To say this is just to say that the logician's type-token distinction must apply generally to all the rule-governed elements of language in order that the rules can be rules. Without this feature of iterability there could not be the possibility of producing an infinite number of sentences with a finite list of elements; and this, as philosophers since Frege have recognized, is one of the crucial feature of any language («Reiterating the Differences. A Reply to Derrida», en *Glyph* nº 1, 1977, p. 199).

Esta cita formula con toda precisión la suposición fundamental del modelo del código; y deja claro, a la vez, que la decisión teórica por el control-vía-sistematización define de antemano el modo de ser del objeto de la ciencia del lenguaje. Bajo el presupuesto (pero también, sólo bajo el presupuesto) de que las lenguas están constituidas sistemáticamente y determinan sus manifestaciones, es analíticamente verdadero que toda repetición de un tipo lingüístico (o de una acción lingüística tipificada) «*involves the notion of repetition of the same*» (Searle, *loc. cit.*, p. 207).

Por supuesto, la elección misma de la concepción convencionalista del lenguaje sólo puede fundamentarse por una decisión epistemológica; nada demuestra que *tenga que ser* deducida. La experiencia del desplazamiento de la unidad de significado en la conversación, y el conocimiento de la indecibilidad de asignar un *token* bajo el título de un *type* hacen aparecer el modelo del código como particularmente inadecuado para servir de fundamento a una teoría de la conversación. Si valiera para la conversación la premisa científicista de que en el vaivén del discurso y la réplica no se puede tocar la *mismidad* del tipo lingüístico, entonces todo hablar se reduciría al ejercicio de la *parole vide*, tal como lo suelen aplicar la mayoría de las técnicas sociales que se denominan «*conversational Analysis*». ¿Qué autoriza a hablar aquí de «discurso vacío»?

Esta expresión fue introducida por Jacques Lacan en 1953, en su trabajo sobre *Fonction et champ de la parole et du langage en psychoanalyse*, queriendo con ello recordar el hecho fundamental, descuidado, sin embargo, en las lingüísticas contemporáneas⁶, de que todo discurso [*Rede*] convoca una respuesta, y si no apunta a ser respondido, queda «vacío» («*toute parole appelle réponse*», «*il n'est pas de parole sans réponse*» [E247]). El quedar vacío del discurso no significa que no experimente fácticamente una respuesta. Al contrario, el silencio de uno de los interlocutores puede ser comprendido como una señal de «resistencia», mientras que su pronta y solícita respuesta puede ser un signo de que se convierte en un muro donde rebota una voz que no retorna al oído del hablante como respuesta, sino, meramente, como eco. El discurso vacío se cobra la respuesta del otro dentro de una dialéctica de la autoconversación que no es propia, sino especular (tal como le reprochaba Feuerbach

⁶ «*L'évidence du fait n'exclut pas qu'on le néglige*» (J. Lacan, *Écrits*, Paris, 1966, p. 247. En adelante E.).

a la dialéctica hegeliana); donde ambos papeles son realizados por uno y el mismo sujeto.

A primera vista, la crítica de Lacan al discurso vacío converge con el impulso más profundo de la hermenéutica de Gadamer: en todo caso, con el que ha influido con más intensidad en la discusión hermenéutica dentro del ámbito de lengua alemana, en los años 60 y 70. Ambos se separan tanto de aquella ingenuidad que cree poder controlar el empleo de la conversación mediante el recurso a un código independiente de la conversación, y, por ello, transhistórico, como de la concepción de que el individuo que entra en el discurso es el productor soberano de los signos, con cuya ayuda se dirige a los otros. En verdad, no es posible burlar la conversación que, antes que «llevar», somos⁷: no es representación de una verdad más allá de la conversación, sino que constituye la verdad, por primerísima vez, en el proceso de fusión de dos horizontes: el de la transmisión (que habla en un texto o en un discurso actual), y el de quien se apropia igualmente esta transmisión (este texto, este discurso). En este sentido, queda desterrado desde el principio el narcisismo de un sujeto autorreflexivo que entiende de sí mismo y hacia sí mismo: comprenderse es siempre, de antemano, un estar remitido al discurso del otro, discurso que, por su parte, no sale inalterado de la conversación, porque se ha fusionado con el horizonte ajeno de su interlocutor. El sentido emerge en la reciprocidad del intercambio de una comprensión que no puede anticiparse de antemano, y que Gadamer ha caracterizado como «conciencia de los efectos de la historia». El célebre término dice que toda comprensión de sí mismo que tenga un sujeto histórico, crece a partir de ser remitido a una transmisión con la que se halla en conversación, y a través de la cual llega a saber de sí.

Puede reconocerse en este arranque de Gadamer la huella de todo el posthegelianismo y del pensamiento, particularmente vinculante para Heidegger, de que nuestra autoconciencia crece sobre un fondo del cual no puede ella verse productora. Esta premisa la comparte Gadamer con el neoestructuralismo, en parte con Lacan (pero también con Derrida): la autoconciencia presupone estar ya dentro de un mundo articulado simbólicamente, que me pone los signos en la mano, con cuya ayuda puedo identificarme (es igual si hablo aquí de «tradición» o de «orden simbólico»). El mundo, el lenguaje, la «conexión de circunstancias» define el lugar en el que un sujeto gana la comprensión de sí mismo y de lo que es en su totalidad.

Ahora bien, hay que ver que la preeminencia o, como le gusta decir a Gadamer, la «imposibilidad de rebasar» la tradición frente a la autocomprensión del sujeto, interrumpe, ciertamente, la reflexividad de la referencia subjetiva a sí mismo, y enturbia su transparencia, pero no la impide: «Sigue siendo correcto que *todo comprender como tal es, en definitiva, un comprenderse a sí mismo*» (WM 426). La circularidad del «pretener» [*Vorhabe*] (de mantenerse-ya-cada-vez en la apertura de un orden/tradición simbólicos), del previo estar a la mira [*Vor-sicht*] (el progresivo rebasamiento de la tradición en dirección a su futuro ser-para-mí), determina el «proyecto arrojado» [*geworfen Entwurf*], como el que Gadamer, junto con Heidegger, concibe respecto al ser-ahí, a existir en una relación especulativa por medio de la

⁷ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (WM), p. 361.

cual un ser, en principio no disponible para el sujeto, es reconducido continuamente a formas de ser sí-mismo o ser-presente-a-sí. De este modo, la hermenéutica de Gadamer encuentra ya en su comienzo la dialéctica hegeliana, cuya fuerza reflexiva e integradora había distinguido con ocasión de su conferencia sobre Schleiermacher y del bosquejo de una reconstrucción impotente de lo originariamente mentado (VM 158 y ss.): la comprensión es asunción (*Aufhebung*), un apropiarse, rebasándolo, lo aparentemente ajeno.

En esta medida, la hermenéutica de Gadamer puede valer como una modificación (emprendida en nombre de la finitud del ser-ahí) del modelo de una autorrelación «dialéctica» (WM 366, cf. 328) o, como también dice, «especulativa». De ahí la constante ambigüedad de su estilo argumentativo: por un lado (en nombre de la finitud de la conciencia: su incapacidad para llegar a ser completamente transparente⁸), el narcisismo de la autopresencialización especular, pensada ahistóricamente, es humillado (como en Lacan), y el sujeto, sometido al acontecer de la tradición como su *a priori* histórico; por otro lado, por mor de la posible reflexividad de la «autocomprensión», se tiene que, o bien pensar la historia efectiva como subjetividad, o bien afirmar que la tradición sólo llega a sí en el acto de una autorreferencia comprensiva que, entonces, sería la de un sujeto individual. En el primer caso, lo que Gadamer designa, acertadamente, como «continuo de sentido» (WM 351) (no hay ningún continuo sin una unidad previa) se hace indistinguible de aquel sujeto supraindividual, como el cual pensaba Hegel el espíritu absoluto; en el segundo caso, el sujeto singular se convierte en la última instancia de la formación de significado, ya que sólo en él puede entrar la tradición en una relación consigo misma que preserve el sentido, la verdad o la conciencia. En ninguno de los dos casos, sin embargo, tiene efectivamente lugar una «fusión de horizontes», sino la sumisión de uno de los términos de la relación al otro: o bien el sujeto apropiante se cobra el acontecer de la transmisión, o el acontecer de la transmisión se cobra al sujeto del intérprete. De este modo, el *diálogo* especulativo de la historia efectiva se convierte, en última instancia, en una variedad del *monólogo* especulativo de la dialéctica, es decir, del discurso vacío⁹.

Derrida acuñó en 1972 —apoyándose en Hjemslev— la expresión del texto infinito o universal (*Positions*, Paris, 1972), a fin de extraer las consecuencias que para la teoría de la literatura tiene la asimultaneidad irreductible de los estratos de sentido del texto, es decir, para entrar en eso que M. Blanchot ha llamado *L'entretien infini*.

También esta especie de deslimitación semántica pretende recibir la atención de una teoría de la conversación abierta, aunque se desarrolle según el paradigma de la recepción textual (una forma muy especial de comunicación).

Me gustaría mostrar que la idea de Derrida de una conversación deslimitada no está, por ejemplo, en oposición con lo que conocemos de Saussure, sino que queda muy cerca de los pensamientos del lingüista ginebrino. Si este se preguntaba por los motivos de la dificultad de asignar a los signos lingüísticos una identidad semántica distinta de la de atribuir al signo lingüístico una identidad semántica de otro modo

⁸ «Ser histórico significa no alcanzar nunca el completo saber de sí mismo» (WM 285).

⁹ Por razones de espacio, saltamos aquí las páginas 190-206, donde el autor hace referencia a la lingüística de Saussure y a algunos textos de Sartre, que le permiten fundamentar su posición respecto a Gadamer y Derrida (N. del E.).

que en juicios hipotéticos, Derrida busca una explicación tan radical como iluminadora de lo que él llama la «indecidibilidad» de la atribución de sentido.

A los teóricos de la gramática textual les concede que la iterabilidad de los signos lingüísticos o de todas las expresiones (esto es, de las proposiciones interpretadas pragmáticamente) es una posibilidad estructural del hablar guiado por reglas. Sin embargo, en contra de la idea de una taxonomía atemporal del texto, Derrida impugna la legitimación del silogismo por el que en una gramática en funcionamiento toda iteración de un signo sea necesariamente la repetición de algo *idéntico* (se reconoce aquí la premisa de la teoría de la información).

Hay, dice Derrida, una copresencia preestablecida entre el autor y el lector; más aún, tomado en sentido estricto, el autor nunca está copresente con aquello que escribe. Pues sólo con la condición de que su intención individual emerja, por así decirlo, del significado de los signos proferidos por él, pueden los signos que produce convertirse en elementos de un mensaje que sea algo más que sólo individual, esto es, en tipos, en hechos sociales: el individuo se retira para darle espacio a la universalidad del sistema. Pero, en compensación, este exponer un sentido individual deja libres a los signos para asumir otra interpretación individual; pues, como dice Saussure, la última determinación la experimenta la cadena de signos únicamente en situación, por medio de la conciencia de un individuo (*cf.* CFS 15, 1957; EC III C 277). No se trata aquí de, por caso, una mera coloración individual, que dejara intacto el significado compartido intersubjetivamente. El elemento individual toca substancialmente al significado. Pues realizar el significado de una expresión quiere decir, precisamente, aventurar una hipótesis individual frente a la multitud (abierta) de oposiciones (una hipótesis que no se coagule justamente en una constatación objetiva del sentido). El sentido, dice Lacan con un juego de palabras, *insiste* en la cadena expresiva, pero ninguno de los elementos de la cadena *consiste* en el significado de que es capaz precisamente en ese instante (E 502). Tan pronto como se intercambian en una conversación los tipos lingüísticos codificados, tiene que ser posible, por principio (lo que no significa «en cualquier momento»), sustituir su primera u originaria articulación/interpretación por una segunda, y por tanto, retirarse de la convención (que, en cualquier caso, existe *virtualiter*) o máxima de discurso. Derrida habla de la «*re-marque*», de la permanente posibilidad de volver a marcar para el hablante/autor/lector/oyente/intérprete el sentido de una palabra, de una frase, de un texto o de una cultura.

Esta posibilidad se sigue, a su vez, de la temporalidad del texto, que socava el discurso de la copresencia del emisor y del receptor tanto como la sincronía de *concept e image acoustique/graphique*. Pues toda forma de estar presente tiene la estructura de una diferenciación: algo está *en (bei)* algo (y no es, por lo tanto, una cosa con aquello en lo que es), y algo es según (*nach*) algo. La presencia separa de sí el sí mismo y lo mismo —como ya enseña la gramática del uso de los pronominales y de la reflexión—, a fin de volverlo a unir consigo mismo más allá de una distancia mínima, pero nunca insignificante. El sentido de un signo de una expresión (*Äußerung*) queda separado de sí por medio de ese nuevo uso, queda desplazado. ¿Quién puede demostrar (y en virtud de qué criterio) que, *después* de haber atravesado el espacio en blanco de la iteración, consiste en la misma síntesis con su substrato expresivo que al comienzo? «*Le déplacement du sens confirme la loi que*

j'indique ici: le temps et le lieu de l'autre fois (the other time) travaillent et altèrent déjà, at once, aussi sec, la première fois, le premier coup et l'at once.» Resulta asombrosa en este punto la cercanía respecto a Saussure, quien había anotado: «*Ce qui a échappé ici aux philosophes et aux logiciens, c'est que du moment qu'un système des symboles est indépendant des objets désignés, il était à subir, par le fait du temps, des déplacements non calculables pour le logicien*» (EC II, nota 10, 13).

Pero hay otra consecuencia más preocupante que Derrida recomienda extraer de las ciencias de la comunicación. No sólo el signo iterado (en el tiempo) no puede garantizar su identidad, sino tampoco el signo que sólo se ha aplicado una vez. Y ello, porque los órdenes semiológicos, los contextos de la tradición, los discursos, etc. pueden conferir significado a sus elementos sólo por distinguir a cada individuo de todos los otros. Pero de lo que puede transmitir su identidad únicamente por el rodeo de todas las otras identidades, puede decirse que está separado de sí mismo (es lo otro de sí). Pues este su sí mismo es —como veíamos— una función del conjunto, imprevisiblemente abierto, de todas las otras transformaciones de signos que yo constituyo en el curso de un proceso comunicativo y que separo de él distinguiéndolas.

Quisiera enfatizar más este pensamiento, que pretende reconciliar la representación de la controlabilidad sistemática del discurso ajeno con la idea de su interpretabilidad última (y su historicidad). Dado que es ajena al ámbito de la lengua alemana (y no ha sido percibida por la hermenéutica ni por la teoría del lenguaje), empiezo desde más atrás.

Si el sentido y el significado surgen en la mutua referencia de materias distintas de expresión, la identidad de un término podría ser garantizada únicamente por un estado de clausura y de intransformabilidad del sistema. No por casualidad, el modelo que subyace a las ciencias de la comunicación más «cientificistas» (sobre todo la teoría estructural del texto y la lingüística) es la estructura cristalina (*grille*), en la cual, a una temperatura suficientemente baja, todos los átomos y moléculas quedan fijos en su sitio, distintos de todos los demás a la vez que enlazados con ellos. Ahora bien, al contrario del mundo de los elementos, el mundo histórico-cultural (que es del que estamos tratando) no se deja enfriar hasta el cero absoluto¹⁰. La conversación y la literatura únicamente maduran a partir de una cierta temperatura que permita el fluir, esto es, el intercambio y la reordenación de los signos. Las conversaciones son siempre transformaciones de otras conversaciones anteriores, igual que los signos son siempre rearticulaciones de otros signos anteriores. Como dice Saussure:

La langue, à quel moment que nous la prenions, si haut que nous remontrions, est à n'importe quel moment un héritage du moment précédent. L'acte idéal par lequel, à un instant donné, de noms seraient distribués aux choses, l'acte par lequel un contrat serait passé entre les idées et les signes, entre les signifiés et les signifiants, cet acte reste dans le seul domaine de l'idée. [...] Jamais une société n'a connu la langue que comme un produit plus ou moins perfectionné par les générations précédents et à prendre tel quel» (EC III, al. 1187 ss.).

Traducción: Antonio Gómez Ramos

¹⁰ Desde luego, en sentido metafórico, aplicada al rearme nuclear, no le falta sentido a esta afirmación.

La buena voluntad de comprender y la voluntad de poder

Notas sobre un «debate improbable»

Josef Simon

Posiblemente, la reciente actualidad de Nietzsche tiene que ver con el hecho de que no haya sido comprendido todavía. Esto suena paradójico. Pero, su filosofía, debido a su intempestividad, en tanto que no ha de ser comprendida en el sentido filosófico tradicional ni puesta en conceptos, quizá sea un síntoma del tiempo. Quizá documente una crisis de la comprensión. Estamos acostumbrados a comprender tanto, y dispuestos a ello, que nos parece francamente una tarea moral elaborar comprensivamente, por ejemplo, los acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial, con el fin de que «algo así» no se repita nunca. Presuponemos, con ello, que se trata aquí de algo comprensible, en el sentido de que se podría decir «qué» fue eso y que podría repetirse como «algo así». Uno intenta ponerse esta historia delante para obtener una teoría de ella y comprender así el destino. Nietzsche, en cambio, se llama a sí mismo «un destino». No cree poder o deber comprenderlo. Lo afirma y lo ama. «*Amor fati*» es su fórmula para «lo individual en el hombre», y dice que «hay algo agravante en ser comprendido»¹. Comprensión es la traducción de lo extraño a lo propio. La comprensión se apropia. Un signo comprendido es transferido en su individualidad a un «significado universal».

I

En un debate «improbable» con la «escena francesa», representada sobre todo por Derrida, Gadamer interviene como representante de la tradición². La tradición quiere volver a encontrarse en la historia, se atiene a ella (*steht zu ihr*). Naturalmente, tampoco puede comprenderlo «todo»; no puede comprender, por ejemplo,

¹ F. Nietzsche, *Nachlass*, VIII 1 [182]. (KSA 12, 51.)

² P. Forger, *Text und Interpretation* (ver bibliografía al final del volumen).

lo terrible. Si lo comprendiera sin más, se haría algo común con ella. Se precisa de la distancia «hermenéutica» respecto a lo horrible, a fin de que esto último adquiera perfiles «universales» en los que hacerse teorizable. Según Gadamer, la filosofía y su historia quieren «exponer» lo «especulativo», pero Heidegger, por «haber visto el significado central de la finitud», habría enseñado que esto sólo puede ser un «esfuerzo» un «reto continuo» (27), por así decirlo, cosa de «buena voluntad».

También el «encuentro con la escena francesa» constituye un «auténtico reto» para Gadamer. Se expresa en la comprensión de Heidegger por parte de Derrida, según la cual, Heidegger «no habría roto efectivamente con el logocentrismo de la metafísica», por comprender, por así decirlo, el «sentido» como algo presente y a mano que puede ser encontrado. Tal como lo entiende Derrida, Nietzsche es aquí «más radical» que Heidegger.

Gadamer, sin embargo, echa en falta «en los seguidores franceses de Nietzsche que capten en su significado lo tentador del pensar nietzscheano». Sólo por eso pueden «opinar que la experiencia del ser, que Heidegger se esfuerza en poner al descubierto detrás de la metafísica, sea superada en radicalidad por el extremismo de Nietzsche». «En verdad», el ser, en Nietzsche, con el «valorar y transvalorar todos los valores», llega a convertirse él mismo «en un concepto axiológico al servicio de la voluntad de poder» (28). Para Heidegger sería «de un significado decisivo que el ser no se funda en el mostrarse, sino que, con la misma originariedad con que se muestra, se retraiga y se sustraiga también». Gadamer, es cierto, habría llamado «lenguaje» al «ser que puede ser comprendido». Pero en ello estaría implícito «que lo que es no puede ser comprendido nunca del todo» (28). El círculo hermenéutico como «circularidad que gira entre el que comprende y lo que comprende» sería universal. Podría decirse que tiene su lugar en la diferencia entre el ser y el ente, comprendido ya siempre como algo desde un comienzo de comprensión. Sin embargo, la comprensión, tal como la entiende Gadamer, va siempre contra esta diferencia y busca superarla: «Lo que se manifiesta en el lenguaje no es la mera fijación de un sentido pretendido, sino un intento en constante cambio o, más exactamente, una tentación reiterada de sumergirse en algo con alguien» (29). Pero esto significa «exponerse». «La mera presencia del otro con quien nos encontramos» ayudaría, «aun antes de que abra la boca, a descubrir y a abandonar la propia clausura.» Está ínsita aquí «una potencialidad de ser otro, por así decir, que se encuentra más allá de todo entendimiento en el ámbito de lo común» (30).

Sócrates, que, según Nietzsche, es el causante del pensar teórico que incluye todo en su consideración como aquello que puede resistir en una confrontación lógica, es, para Gadamer, por así decirlo, *el otro par excellence*, en tanto que «convence a los demás de que su saber es aparente, y puede incluso atraer al otro a su causa». Al hacer así, presupone que «el *lógos* es común a todos, y no es suyo». «La profundidad del principio dialógico», no obstante, sólo «alcanzó la conciencia filosófica en el ocaso de la metafísica, en la época del Romanticismo alemán, y se ha impuesto de nuevo en nuestro siglo frente a la unilateralidad del sujeto idealista». Y aquí, Gadamer habría entroncado con la pregunta de «cómo se median recíprocamente la comunidad de sentido que se produce en el diálogo con la opacidad del otro, y qué es la lingüisticidad en última instancia, si un puente o una barrera».

El problema está claro. Estriba en la cuestión de cómo se median mutuamente

la «comunidad del sentido» y la «impenetrabilidad de la alteridad del otro». Esta pregunta por el cómo *presupone que se median*, y por ende, también, que la alteridad sí puede *comprenderse*, de algún modo. El presupuesto universal e inquebrantado de la comprensibilidad culmina en el concepto gadameriano de «texto». Según él, el intérprete pregunta «qué pone propiamente ahí», y el texto sigue siendo «el firme punto de referencia frente a la cuestionabilidad, a la arbitrariedad o, al menos, frente a la pluralidad de posibilidades interpretativas que apuntan a él».

Lo que pone ahí no es algo lingüístico. «Lo que soporta el proceso de entendimiento», según Gadamer, es «precisamente, el olvido lingüístico que envuelve formalmente al habla o al texto. Sólo cuando ese olvido se ve perturbado, a saber, cuando no conseguimos alcanzar la comprensión, nos preguntamos por la letra del texto». El texto es lo que *ha de comprenderse* en el pasar del significante, aquello hacia lo que el que comprende *debe* sobrepasar su propio y estrecho horizonte; más aún, lo que en la «buena» voluntad de comprender, también *quiere* sobrepasar. El otro, que comprende el texto de otro modo, según esto, debe poder ayudar sólo por el hecho de comprender de otro modo. Su alteridad, en esta función, se convierte en *medio* de una comprensión, en última instancia imparcial, de lo que «propiamente pone ahí», igual que, en la confrontación directa de dos personas diferentes, «ambas» deben tener la «buena voluntad» de «comprenderse mutuamente» (38). En la conversación, a diferencia de la confrontación con el texto escrito, se conserva siempre la posibilidad, «debido al encuentro cara a cara, de ilustrar o defender lo que se mentaba». La «situación de entendimiento» individual no sería aquí, entonces, precisamente, un obstáculo para una comprensión universal e igual para todos, sino la oportunidad de corregir la propia comprensión por medio de aquello mismo que hay que comprender. El otro podrá decirme lo que mentaba, mientras que el texto, mudo, permanece expuesto al respectivo ser comprendido, mientras no encuentre un abogado en otro intérprete que lo interprete de otro modo, pero, precisamente, una vez más, desde sí.

Es claro que esta imagen de un comprender que se esfuerza «por buena voluntad» en alcanzar una comprensión adecuada, se encuentra con la crítica al entroncar con el Nietzsche de Derrida. El instrumento de esta crítica es el concepto nietzscheano de «voluntad de poder». Tal como lo entiende Heidegger, el pensar de Nietzsche todavía pertenece a la metafísica, porque busca comprender bajo este concepto todo lo que hay, y con ello, bajo esta comprensión, intenta subsumirlo en la presencia (*Anwesenheit*). Derrida, en cambio, interpreta de otro modo la «voluntad de poder», a saber, como concepto contrario frente al de un comprender adecuado y, en ello, verdadero. Si todo es voluntad de poder, entonces todo comprender es también voluntad de poder. Quiere darse validez a sí mismo en tanto que busca comprender. La supuesta «buena voluntad» de una comprensión adecuada no sería más que una ilusión y un engaño, posiblemente un autoengaño. Comprender sería imaginarse al otro dentro de la propia imagen del mundo, restablecimiento de la coherencia de esta imagen, desconcertada por el otro. El presupuesto de una comprensión común sería el medio para alcanzar el fin de imponer la comprensión propia; apoyándose en Nietzsche, quizá podría decirse mejor: imponer una comprensión propia que, posiblemente, sólo podría encontrarse en la confrontación con la comprensión divergente. La «buena voluntad» de comprender sería, por ello, en verdad, una «buena voluntad de poder».

Esto puede documentarse muy bien en Nietzsche. La respuesta de Gadamer es significativa. Habla del «esfuerzo» que hace por comprender lo que Derrida le objeta conectando con Nietzsche (59), incluida la duda de Derrida sobre la opinión de Gadamer de que en el «diálogo» llegue a tener lugar «una conformidad o un consentimiento que confirme el éxito» (58). Consecuente con su posición, Gadamer quisiera hacer el «esfuerzo» de comprender, «como hace todo el que quiere comprender a otro, o quiere ser comprendido por otro», y «no puede ver, en modo alguno, que este denuedo tenga algo que ver con la época de la metafísica», o siquiera «con el concepto kantiano de buena voluntad». Gadamer entiende por «buena voluntad» lo que Platón llamaba *eumeneis élenchoi*. «Ello quiere decir lo siguiente: no se trata de tener razón a toda costa. [...] antes bien, se intenta hacer al otro tan fuerte como sea posible, de modo que su decir se convierta en algo evidente.» Lo cual no tendría nada que ver con la ética, sino que sería «una pura constatación». No puede imaginarse que Derrida no esté de acuerdo con él «en esta constatación». Pues «el que abre la boca, quiere que le comprendan. En otro caso, no hablaría ni escribiría». Y, finalmente, él tendría para sí esta «evidencia superior»: Derrida le está dirigiendo preguntas y tiene que «estar presuponiendo, desde luego», que él, Gadamer, «está dispuesto a comprenderle» (59). Ambos, Derrida y Nietzsche, «tendrían sinrazón contra sí mismos». «Hablan y escriben para ser comprendidos» (61). Gadamer interpreta, entonces, a Derrida —pidiéndole irónicamente disculpas por intentar comprenderle— con el caso de la escritura, donde las cosas serían diferentes, y concede que, aquí, en cada lectura, se trata sólo de un «paso por un camino que no lleva nunca a ningún fin», y quien vaya por «este camino», sabe que «nunca habrá acabado con su texto» (61).

Gadamer está aquí representando la posición de Sócrates en la confrontación con Gorgias. Posición que consiste en contarse entre aquellos a quienes «les gusta ser refutados» cuando no tienen razón, y «que también les gusta refutar cuando alguien no tiene razón, pero que, con seguridad, no les gusta menos ser refutados que refutar ellos mismos» (*Gorgias*, 458a). De modo que el «debate improbable» ya ha tenido lugar una vez. Se trata, por un lado, de una verdad supraindividual, que los interlocutores se esfuerzan por alcanzar relegando su propia individualidad; por otro, cada uno intenta afirmarse frente al otro, intenta superar la alteridad del otro alegando que se trata de la verdad. En lo que sigue, llamaré «posición» a la primera posición, y «posición contraria» a la segunda. Y es cierto que la posición contraria, como la posición, dice que quiere comprender lo que tiene enfrente. Pero, en tanto que posición consistente, tiene su punto débil en que concede que esta voluntad es lo mismo que el intento de asumir (*aufheben*) al otro en su alteridad, dado que, precisamente, no puede comprenderle de otro modo que *desde sí*. El supuesto sumergirse en el otro (*sich einlassen*), por ejemplo, sumergirse en las «sutilezas» de su expresión, es para ella, como ya lo era según Nietzsche, sólo un método más sublime de ganar y ocupar, de tal modo que el otro acabe por darle su asentimiento.

Que siga habiendo ahí algo que no puede ser digerido, otorgándole de este modo una dimensión infinita al esfuerzo por comprender, por ejemplo, el texto, es, a ojos de la posición contraria, una interpretación metafísica del proceso de comprensión; así pues, ya una interpretación desde un punto de vista determinado. Que

esto no tenga nada que ver con la metafísica, sino que sea una «evidencia superior», constituye para la posición contraria una ingenuidad, pero una ingenuidad que quiere asegurarse de su superioridad no queriendo dejarse interpretar como metafísica. Insiste en ser una «pura constatación». Sin embargo, la posición contraria no toma de ella este positivismo. Comprende la posición de modo diferente a como ésta quiere ser comprendida. Pues quiere descubrirla como posición, posiblemente en contra de la comprensión que ella tiene de sí misma de no ser ninguna posición. La posición afirma una creciente «fusión» de los respectivos «horizontes» en el proceso de comprensión. Implica que comprender, en general, es un proceso lineal progresivo, que va penetrando en lo abierto, por así decirlo, y que no se trata de que las posiciones sucumban simplemente unas frente a otras, y que estemos siempre bajo de impresión de los que han superado a otros. La posición tendría propiamente que partir, entonces, de que las posiciones fuertes han sido también las verdaderas, porque la fuerza reside —claro que aún sin descubrir— en la verdad, o en el «esfuerzo» por alcanzarla.

Este presupuesto, sin embargo, es impugnado por la posición contraria, o si se quiere, es criticado como «metafísico», y por ende, como mera posicionalidad. La posición contraria no puede, entonces, querer impugnar la posición «por mor de la verdad». Antes de discutir lo que pueda significar para ella impugnar una posición de otro modo que por mor de la verdad, deben bosquejarse sus argumentos, para hacerla «tan fuerte como sea posible» (*vid. supra*). Su fuerza estriba en que destaca la individualidad en *todas* las posiciones. La individualidad es «ineffabile», es decir, no cabe determinarla discursivamente, sólo afirmarla. Sólo cabe insistir en ella frente a *todos* los intentos de querer hacerle «justicia». Tal justicia en la comprensión es considerada por la posición contraria como una imposibilidad. Cuando Nietzsche, por ejemplo, «enseña» que todo «es» voluntad de poder, y dice con ello algo *universal*, es, a sus propios ojos, una doctrina «exotérica», un giro hacia afuera *contra* las doctrinas metafísicas de tipo ontológico; es, entonces, polémica. Heidegger desconoce esto cuando entiende esta «doctrina» como la doctrina profesada por Nietzsche, la que él tiene por «verdadera», y le incluye, por tanto, dentro todavía de la metafísica. Se pasa con ello por alto cuán problemático es para Nietzsche el concepto de una «doctrina» que, *como tal*, enseñe algo universal. Y así, de acuerdo con su filosofía «esotérica», no hay «ninguna voluntad» (3), porque sólo «hay» lo individual, y *nada* universal. En el uso de conceptos universales se sigue siempre ya un esquema de comprensión, es decir, se asimila el otro *sí*; también, y especialmente a fondo, en la comprensión «más sutil».

Visto así, no es para nada una cuestión de voluntad, menos aún de «buena voluntad», si se comprende o se es comprendido. Heidegger y Gadamer siguen siendo —a los ojos de la posición contraria— demasiado platónicos como para seguir esto y querer poder comprenderlo. La metafísica, de acuerdo con Nietzsche, está en el lenguaje, y no sólo en lo que piense y se diga «en» el lenguaje. En esta medida, no cabe tampoco «superarla» (*überwinden*), como opina Heidegger —la tardía expresión heideggeriana de la torsión «*Verwindung*» denota una perplejidad— ni tampoco es posible pensar y decir en ella nada que, como hace valer Gadamer, tuviera que ver con la metafísica. Nietzsche habla de un esquema que nosotros, desde luego, nombramos como tal, pero que, por ello, no podemos «tirar por la

borda»³. La injusticia contra lo otro o los otros no estriba, según Nietzsche, en que no se los quiera comprender, sino en que se lo *tenga que* comprender sólo como uno pueda: se piensa sobre él en conceptos que se le ocurren a uno *mismo* y tal como se le pueden hacer claros a uno cuando se intenta hacerle justicia a él. Esto *no puede* ser de otro modo, y el propio Gadamer dice que no puede «imaginarse» que Derrida quiera estar diciendo lo que dice.

La «buena voluntad» de comprender al otro no sólo no ayuda; hablar de ella encubre, más bien, que ya en el uso del concepto de «voluntad» se las da uno de que hay algo que no «se da»: una voluntad como algo común, de modo que ya, sin interpretación *propia*, se sepa *qué* sea la voluntad.

La «escena francesa» se acerca a Nietzsche más que la posición, la cual, influenciada por la comprensión heideggeriana de Nietzsche, oye en el giro «voluntad de poder» algo metafísico en lo que no quisiera participar. Escucha en ello una afrenta a la «buena voluntad» de verdad. Esta oposición es extraña a Nietzsche. De acuerdo con él, no podemos querer la verdad porque, en la autocomprensión de *querer* «algo», ya nos estamos refiriendo a lo universal, tal como *nosotros* podemos pensarlo, por caso, al poner un fin, de lo cual decía Kant que es un pensar en el que el *concepto* previamente concebido es pensado como causa. Así, la «buena voluntad» de comprender sí tiene algo que ver con el concepto kantiano de la «buena voluntad»: no hay, para Kant, nada bueno, con la excepción de una «buena voluntad», y tal es, aquí, una voluntad que, en un estar de acuerdo interiormente consigo misma, se vincula al imperativo categórico «de la razón pura» para obrar según máximas tales que puedan ser pensadas, a la vez, como leyes universales, estando claro en el acuerdo interior *qué* es lo que cae bajo los *conceptos* de obrar aplicados en las máximas relativas al obrar. En la acción concreta misma, en tanto que *exteriorización* de la voluntad frente a los otros, este estar-de-acuerdo puede —tal como ya lo vieran Kant y Hegel— volverse inmediatamente cuestionable. El otro no tiene que pensar como yo cuando pienso en mis conceptos «especificantes», en los que algo se me hace «concebible» según géneros y especies. Puede decir que lo que no hago no *es* en absoluto «algo tal» de lo que se pensara, en «la razón pura», que es moralmente adecuado. Puede concederme mi «buena voluntad», pero, a la vez, pensar que no puedo hacer otra cosa que querer preservar mi identidad en el pensar, también en el encuentro con él. Sería él entonces justo para conmigo y mi «buena voluntad» de comprenderle, pero no se sentiría, sin embargo, comprendido. Tampoco lo exigiría más, entonces, pues, si lo hiciese, exigiría de mí la entrega de mi identidad, esto es, algo imposible. No lo exigiría ni siquiera en el caso de que a mí, en mi «buena voluntad», me pareciera posible *subsumir* la identidad individual en una comprensión mutua, «simétrica», *universal*. Sigue estando el lado de la carga, la incomodidad del otro, a la que uno intenta sustraerse, posiblemente en el modo de la comprensión y del meterse dentro de él, a fin de conservar la propia identidad.

Se trata, en este debate, de si, con toda la «buena voluntad», puede haber realmente una comprensión justa, y por lo tanto, se trata de una crítica de la «buena

³ F. Nietzsche, *Nachlass*, KGW VIII 5 [22]. (KSA 12, 194.)

voluntad» desde el punto de vista del otro, que se siente malentendido en mi mejor voluntad. Se trata, por ende, del recelo filosófico frente a una filosofía construida sobre la «ontología moral» de la «buena voluntad». Para esta filosofía, la verdad sigue siendo lo que el comprender, bajo las *condiciones* de una comprensión posible que le son dadas, comprende desde sí, o podría comprender, siendo la «buena voluntad» de una comprensión adecuada ya ella misma un valor, cuando no, en definitiva, el único valor frente a una verdad que sigue siendo trascendental.

Claramente, es una cuestión de suprema relevancia filosófica si esto puede hacer «justicia» a las cuestiones de la época, o si no se tratará, frente al otro, de considerar cuestionable también la propia buena voluntad, sin por ello quitarle su valor condicionado, tanto más cuanto que ha de ser lo último y supremo en relación con el otro. Aunque cierto es, también, que el discurso teórico apenas puede ser el campo en el que se tratara de otra cosa que de comprender la buena voluntad. El problema es, justamente, la teorización universal de lo «*hétéron*» en el discurso, en el cual el criterio decisivo tiene que ser el entendimiento «intersubjetivo», esto es, el enjuiciamiento de lo individual bajo puntos de vista que, en condiciones finitas, sólo con restricciones pueden ser universales. Sólo pueden tener validez en el «interior» de una intersubjetividad atada a sí misma y que excluye esencialmente cualquier «tercero».

II

Aunque Habermas se haya ocupado de la «escena francesa», es claro que no se ha llegado a captar este problema⁴, a pesar de la «buena voluntad» de comprender esta «escena», buena voluntad que en él existe, a pesar de todas las diferencias particulares para con la posición «hermenéutico-universal» de Gadamer. Habermas pretende contraponer a la filosofía tradicional de una razón fundada en el sujeto el «modelo» de un discurso racional. Habla de una «intersubjetividad lingüísticamente generada», en la cual el «ego» está en una «referencia» que le permite, «desde la perspectiva del '*alter*', referirse a sí mismo como participante de una interacción» (347). Se refiere, claramente, a que el «ego», frente a una intersubjetividad mutuamente compenetrada, y que por ello lo excluye, se experimenta a sí mismo como «edad», lo cual le «permite» organizar el discurso de tal manera que, en lugar de un excluyente atarse «intersubjetivamente», se hace posible aceptar al «*alter*» como tercero excluido.

Pero ya Wittgenstein se había dado cuenta de que «los hombres, para entenderse mutuamente», tienen que coincidir también en los «juicios», y no sólo «en los significados de las palabras»⁵. Ello significa que sólo existen perspectivas de englobar a un tercero, excluido en principio, de una comunidad de discurso existente, si se consigue encontrar fácticamente una coincidencia ya existente en «juicios», que en

⁴ J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985, 450 págs.

⁵ L. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, ed. por G. E. M. Anscombe, Rush Rhees y G. H. von Wright, Frankfurt am Main, Werkausgabe, 1984, p. 343.

principio era inconsciente, con lo que el entendimiento no parecía posible. Se supone que el «psicoanálisis interpretado desde la teoría de la comunicación» mostrará esta dirección (Habermas, 350). Se trata, según Habermas, tan sólo de inquirir aquí «tan profundamente» que se dé con un fundamento común, tal que «permanezca intacto a una descomposición de la cultura burguesa» (156), o bien se trata, dado que encontrar semejante coincidencia «más profunda» en los juicios, en principio no vista, es una *quaestio facti*, de declarar enérgicamente la «buena voluntad» para estas inquisiciones, con el objeto de llegar a un entendimiento.

Tampoco la «escena francesa», como posición contraria, negará que ocurre algo así. En general, las comunidades de discurso «intersubjetivas» tienden a estar «abiertas» a acoger a otras personas. La pregunta es sólo quién determina la dirección de la apertura, «ego» o «alter», pudiendo «ego» ser la *comunidad* ya compenetrada, frente a la cual «alter» se ha experimentado a sí mismo *como* «alter» en un sentido que «ego» ha de reproducir. La tradición platónica hasta Gadamer habría rechazado esta pregunta por mal planteada; ni «ego» ni «alter» deben determinar la dirección, sino la *verdad* por la que se habrían de esforzar todas las partes de la «buena voluntad».

Pero el presupuesto es, aquí, que una verdad objetiva es desconocida, de tal manera que, justamente, lo único que une es la «buena voluntad». Ahora bien, comprendida como la voluntad de encontrarse con juicios comunes «subyacentes más profundamente» como presupuesto buscado, relativo *a priori*, por así decirlo, para la posibilidad del entendimiento. Al hacerlo así, se pasa por alto, sin embargo, que la condición de tal presupuesto consiste, justamente, en hacer coincidir juicios efectivamente, también como presupuesto para entenderse sobre la comunidad de los juicios. La frase citada de Wittgenstein quiere decir que en cuanto uno se sumerge (*einlässt*) en los usos lingüísticos de alguien le está concediendo ya, también, «algo» de su contenido. Pero precisamente porque, en ciertas circunstancias, es esto lo que uno *no quiere*, porque se lo tiene por no verdadero, no quiere uno tampoco, en ciertas circunstancias, participar en determinados discursos. No lo quiere ya desde las condiciones de posibilidad de *estos* discursos, y esto significa, también, que, *en tales condiciones*, uno no quiere ser comprendido. Igualmente, puede ocurrir que una «intersubjetividad» que se encuentra ya en el discurso, por mor de la existencia de las condiciones de su posibilidad, se cierre frente a lo que determinados terceros puedan tener por verdadero y posible. Y por mor de estas condiciones desarrolla, para decirlo con Lévinas, una «alergia» a la alteridad⁶ (7).

También la tesis habermasiana de que los que emiten juicios, en cuanto «agentes comunicativos», «están sumergidos (*eingelassen*) en procesos universales» (241) no pasa de largo ante el hecho de que precisamente la *acción* sólo puede comprenderse como posible en la medida en que ella misma se comprende como «algo» que, según conceptos previamente dados de los tipos de acción, es *aislable* de un acontecer global. Tiene que entenderse como algo que tiene el poder, o bien, que puede aplicar la fuerza de poder iniciar y poner término a lo concebido en el concepto de

⁶ E. Lévinas, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg/München, 1983, p. 211.

un tipo de acción particular, tal como ella *misma* lo concibe, sin influencias extrañas perturbadoras «en lo esencial», y sin una comprensión diferente, de otro modo, que lleve al desconcierto. El concepto de «interacción», como el de «intersubjetividad», puede referirse *esencialmente* sólo a una acción conjunta *limitada*, que, en «lo esencial», ya está de acuerdo en fines visibles y una racionalidad correspondiente con ellos. Los juicios comunes «fundamentales», *en su afirmación frente a un posible juicio diferente*, tienen que preceder a la acción como el convencimiento según el cual esta acción se entiende como posible.

Nietzsche habla de que en la formación del juicio, sobre todo en el aspecto moral, lo importante es *aislar* la investigación de la historia previa de un hecho, de tal modo que el que juzga no se encuentre a sí mismo partícipe en ella⁷. A causa de la propia posibilidad de juzgar, es decir, también, a causa de la posibilidad de *enjuiciar* a otros cuyo juicio no se quiere *asumir* sin crítica, existe un interés de no inquirir con *arbitraria* profundidad en la posibilidad de la coincidencia con los otros en juicios, en tanto que posibilidad de una base común de entendimiento. La «escena francesa» reconoce esta realidad. Reconoce que ninguna individualidad puede aportar, al precio de la propia identidad, que constituye sin duda el fundamento finitamente condicionado de su racionalidad, la buena voluntad de ser «racional» y querer el discurso a cualquier precio, y por ende, también, al menos, a éste.

Ya en Kant, a la inversa, la «buena voluntad», en cuanto lo que debe ser juzgado como bueno por razón *pura* solamente, se enraizaba en la identidad del sujeto, a saber, en el examen de si su máxima de acción, tal como está formulada en el autoentendimiento «interior» de la subjetividad, puede ser pensada, a la vez, como ley universal. Para la lógica de esta fundamentación crítica de lo bueno es indiferente si es la subjetividad de un sujeto individual o la de una «intersubjetividad» acordada en sí. Se trata, únicamente, de que no quede aún por hacer un discurso sobre el uso de los conceptos que han entrado en las máximas y en los juicios en general, discurso en el que habría que negociar aún qué parte de las acciones concretas debe caer bajo los conceptos para tipos de acción usados en las máximas de acción. Según la crítica de la razón práctica *pura* de Kant, cuando resultan colisiones de interpretación, ningún discurso tiene que *decidir*, sino que, por motivos propios de la razón, sólo tiene que *decidir* el *derecho* como «autorización de obligar» (*Befugnis zu zwingen*), si es que hay que decidir porque el disenso se haya hecho insostenible. No hace falta, ni mucho menos, ser un enemigo de la democracia para comprender que este lugar del derecho tiene su sitio en la razón.

La continuación de esta posición crítica se encuentra antes en Nietzsche y en la «escena francesa» que en el modelo de pensamiento de una «intersubjetividad» que, por mor de una ampliación ilimitada, tendría que poner a disposición, sin condiciones, sus fundamentos. Que, para hacerlo, *deba* tener la «buena voluntad» significa desconocer la *lógica* de lo bueno bajo el aspecto crítico.

Bajo este aspecto habría que conceder, más bien, que unos discursos bajo condiciones finitas han de ser conducidos racionalmente hasta el final, también sólo

⁷ F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches II: De Wanderer und sein Schatten*, 28. (KSA 2, pp. 651 y ss.).

bajo condiciones de fines limitados con respecto a los cuales *ya existe* una coincidencia, de tal modo que tiene que parecer racional mantenerse a distancia de ellos si no se quiere tomar parte en esta coincidencia, igual que tiene que parecer irracional querer incluir sin condiciones a aquellos que no quieran esto. Así se sugiere críticamente que la «buena voluntad» es lo *mínimo* que se puede *pedir*. Pero esta aparente petición mínima afirma un fin común de todos *ya existente* (*vorhanden*) y que, por tanto, aún no se puede negociar, es decir, un bien supremo, a saber, el entendimiento universal como algo alcanzable bajo condiciones finitas, sin decir qué es aquello en lo que hay que comprenderse sin condiciones. Con ello, esta petición mínima oculta el que, por mor de la posibilidad pura de entendimiento, se *tiene que* aceptar una coincidencia en los juicios —y cuando se trata de entenderse sobre valoraciones, una coincidencia en los juicios de valor—, y que entonces ya sólo puede tratarse de la pregunta de *quién* tiene que ceder cuando empieza el disenso y *quién* tiene que determinar *hasta qué* profundidad hay que investigar para cumplir el presupuesto de una coincidencia existente en los juicios por la prueba de una coincidencia efectiva. Y ahora ya sólo de eso puede depender quién mantiene su posición inicial. No hay una tercera vía, por caso, como la vía que llevara a una coincidencia en los juicios *necesaria para todos* y, en este sentido, la más profunda. Pues si la investigación profunda a partir de un disenso inicial tiene que dar con el consenso, entonces una investigación aún más profunda puede dar con un nuevo disenso, a no ser que se creyera en un guía (*Führer*) que condujera hasta las verdades más «fundamentales» y «profundas», que supiera ante los otros en qué dirección hay que investigar para llegar hasta lo «profundo» y no sólo a una mayor «superficialidad» y «provincialidad»⁸. «Bajo» los presupuestos de una «cultura burguesa» podría uno acabar topándose con, por ejemplo, otros presupuestos igualmente cuestionables. Como mínimo, no tendría que darse necesariamente, en ningún sitio, un consenso que *tampoco sería ya exclusivo*, sobre *hasta qué* «profundidad» tendría que llegar la descomposición.

El concepto de «intersubjetividad» era extraño a la filosofía crítica. Sobre todo en su intención ética, es un concepto ideológico que sugiere ocultamente que se da por anticipada una dirección, en la cual habría que preguntar, por mor del consenso. Ya según Kant, el «concepto de un ser ético común» puede pensarse sólo de modo teocrático. El legislador tendría que ser «alguien distinto del pueblo»⁹. La metáfora de la profundidad no sugiere aquí otra cosa que ese dar por anticipada una dirección «racional» de la «buena» voluntad como ocultamiento de una «voluntad de poder». Oculta que es un asunto de la fuerza o de la virtud individual sustraerse, visto que falta un criterio de verdad objetiva, a la sugestión de semejante profundidad de la comunidad. La «provincialidad» de esta sugestión no es superada por la «buena voluntad», sino por el conocimiento de que ésta consiste precisamente en aceptar que esto es posible. Es superada por la «justicia» tolerante frente a *otra* voluntad de poder, con el conocimiento de que *cada* voluntad puede existir únicamente en su propio modo de figurarse su posibilidad, ya sea éste individual o «intersubjetivo»-

⁸ J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, op. cit., p. 24.

⁹ I. Kant, *Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft*, AA VI, pp. 98 y ss.

provincial. No puede tratarse, por lo tanto, de darle la razón a la posición contraria como posición y comprenderla así también como una posición, sino únicamente de elevar a la conciencia lo que de inevitablemente metafísico-posicional hay en la *pretensión de comprender*, o bien, de deber comprender incondicionalmente o, cuando menos, de deber querer comprender.

III

Sin embargo, la posición tiene razón en el presupuesto de que hay *que presuponer* algo común, *si es que* la comprensión debe ser pensada como posible. Hay que presuponer condiciones *a priori* de la comprensión; y cuando, con todas las dificultades de comprenderse en lo mismo, el discurso debe, cuando menos, ser mantenido en marcha, es de presuponer una creciente «buena voluntad» de comprender. De ello no se sigue, sin embargo, la segunda premisa necesaria para llegar a la conclusión de que la comprensión sea posible, a saber, que esta condición se cumpla. Sólo se seguiría si la conclusión estuviera ya demostrada sin ella. La posición tiene razón bajo el presupuesto de aquello a lo que se refiere la «buena voluntad». La posición contraria ve en ello el «logocentrismo» de la posición. La posición quiere lo que ella presupone como posible, y por ende, algo racional; pero con ello presupone, a la par, algo otro que se sustrae a la voluntad: una solidaridad ya existente en las condiciones de la comprensión. Y siempre se tiene que mostrar primero si tales condiciones están efectivamente dadas. Se tiene que mostrar si una voluntad universal de comprensión se acredita concretamente en el hecho de que la voluntad pueda coincidir en algo *determinado* con otros, o si lo excluye de su capacidad de comprensión porque «ni con la mejor voluntad» puede comprenderlo. En el fondo, la posición contraria remite a los límites de una voluntad finitamente condicionada, y con ello, a la alteridad de la voluntad entre unos y otros, también cuando se presupone a sí misma como «buena voluntad».

También la restricción de que no todo es, ciertamente, comprensible, pero que de lo que se trata es de comprender, al menos, «algo» de un asunto o de una persona, se expone a las objeciones de la posición contraria. En la demarcación de un límite entre lo comprensible y lo no comprensible de algo, vería ya la anticipación metafísica de la distinción entre lo «esencial» de algo y lo inesencial de ello, por medio de lo cual se destacaría, en general, *como* «algo» «en» lo que hubiera que comprender o no comprender «algo». Otra comprensión podría ver en ello, entonces, una apropiación, y visto desde ella, un «malentendido» (*Mißverständnis*). El contraargumento de la posición de que tales anticipaciones metafísicas son inevitables, pues sin la distinción previa entre lo esencial y lo inesencial de algo no habría nada, por no ser *algo*, que comprender, sería valorado por la posición contraria como una confirmación: en la comprensión como tal está ínsita la imposibilidad de poder comprender a lo otro sin anticipación, y ello quiere decir, a sus ojos, comprenderlo en general en su ser otro. Ahora bien, también la posición sabe de la necesidad del prejuicio. Pero lo entiende como prejuicio frente a *algo, según el cual* es comprendido como algo, y por ende, en lo que es «esencial», no sólo desde el punto de vista de la comprensión, sino *para ello*, porque de ese modo *se* destaca de lo otro como algo.

Si la posición contraria, entonces, dado que sólo quiere ser posición contraria, y no posición ella misma, si consiste, en el fondo, únicamente en que tiene por metafísica a la comprensión en su «buena voluntad», ello no puede significar que *deba* entenderse a sí misma como otra cosa diferente de metafísica y, por ello, comprenderse «mejor». La posición contraria no *puede* querer esto. Propiamente, sólo puede remitir a la antinomia que hay en toda «buena voluntad» de comprender, en paralelo con la prueba que hace Kant de las antinomias. Frente a lo otro, también la «buena voluntad», por muy pura que pueda ser ante sí misma, va a parar a la antinomia o a una voluntad individual, que, para los otros, es sólo otra más.

Traducción: *Antonio Gómez Ramos*

Entre la escucha hermenéutica y la escritura deconstructiva

Mariano Peñalver

El «entre» del título dice oscilación más que ambigüedad; ambivalencia más que indecisión; pluralidad más que indeterminación. El «entre» objetiva un momento de nuestra actualidad en el que toda escucha parece suponer cierta deconstrucción y toda deconstrucción apuntar a cierta escucha. Esta suposición y este apuntamiento sólo son modos de operar la identidad y la diferencia de cada una respecto a la otra.

El «entre» no dice transición ni devenir temporal «desde» la escucha hermenéutica «hacia» (o hasta) la escritura deconstructiva. Hubo un tiempo en que ambas parecían presentársenos como etapas irreversibles de la reflexión; hoy se nos aparecen como opciones reversibles de nuestra actitud teórico-práctica ante las cosas.

La reversibilidad dice suspensión de prioridad lógica y de causalidad histórica entre actitudes siempre distinguibles y, en muchos sentidos, antinómicas. La reversibilidad no borra la distinción ni suprime la antinomia. Dice, con un concepto temporal, que ambas actitudes reflexivas, atentas y críticas, habitan un mismo espacio compartido, el espacio de las cosas-objetos capaces de producir, transmitir o suscitar significaciones, espacio que puede ser recorrido enteramente, casi sin residuos, a partir de cualquiera de ellas.

«Después de los intentos de Heidegger de abandonar el 'lenguaje de la metafísica' con ayuda del lenguaje poético, me parece —escribe Gadamer— 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 [...]. El otro es el de la deconstrucción, estudiada por Derrida» (Gadamer, 1992, 355). El «entre» dice, en efecto, cierta contigüidad no buscada (ni probablemente querida) entre ambas, una contigüidad reversible que opera unas veces como repleción, desde una de ellas, de un vacío abierto por la postura antinómica; o como negación, como vaciamiento, desde una de las posiciones, de una propuesta positiva originada en la otra. Es esta contigüidad rara vez explícita, pero que define y consolida las mutuas diferencias y las propias identidades, la que quisiera esbozar en estas líneas.

Para recorrer reflexivamente este espacio conceptual entre la escucha hermenéutica y la escritura deconstructiva y poner a prueba, al mismo tiempo, la propuesta de la contigüidad reversible entre ambas, voy a adoptar, presididas por la distinción esencial entre escucha y escritura que da título a este breve ensayo, una serie de dicotomías canónicas que pertenecen al elenco conceptual de ambas y que pueden activar o inducir de algún modo la contigüidad propuesta.

EL PODER DECIR DEL TEXTO: FONDO Y FIGURA

El sentido hermenéutico de un texto es la complejión de significaciones que se desprende de su *escucha*. El hermeneuta escucha la «voz» del contenido global del texto leído y todo lo que esa voz arrastra con ella en el nivel de la frase y del discurso. No busca ni el *decir* explícito ni el *querer decir* del texto, sino la virtualidad de su *poder decir*, es decir, su poder de abrir nuevos mundos de sentido en el acto complejo de su lectura, es decir, *para* el «texto» y el «contexto» atentos desde donde se opera la escucha.

Si es cierto que la reducción fenomenológica no es la sustracción de la realidad sino «un cambio de signo que afecta a toda la realidad, que deja de ser una cosa —absoluta y en sí— para convertirse en *sentido* relativo y para mí», esto significa, observa Ricoeur, «el nacimiento de la función simbólica en general» (Ricoeur, 1981, 20), pues la reducción convierte justamente la cosa en signo, en significación. Y si, después de la reducción, la *Erlebnis* «no es ya un vivir —ni un revivir— sino el sentido de la vida» (*Id.*), simétrica y análogamente podemos decir que en la comprensión hermenéutica lo que se opera no es la mera reducción de las figuras presentes en el acto de la significación explícita del texto en beneficio de su querer decir implícito, sino la escucha de su *sentido concreto y contingente*, es decir, la escucha del fondo complejo de nuevos mundos de significaciones que se desprende de la lectura comprensiva de lo explícito en el acto mismo de la interlocución.

Se comprende el interés general de la hermenéutica por la pragmática lingüística como estudio del «lenguaje en acto» y, particularmente, por los desarrollos de Austin y de Searle. Como es conocido, la hipótesis central gira en torno a la idea según la cual el habla, además de intercambio de informaciones, es un acto que pretende transformar el sistema de creencias del receptor. Comprender consiste no sólo en aprehender el contenido semántico enunciativo de una secuencia, sino también en captar su valor pragmático (de amenaza, orden, promesa, argumentación, etc.). Lo que aquí interesa al hermeneuta es, como escribe Ricoeur, que la pragmática sitúa en el centro de la problemática del decir «no ya el enunciado, sino la enunciación, es decir, el acto mismo de decir, el cual designa reflexivamente a su locutor. La pragmática pone así directamente en escena, implicados necesariamente en el acto de enunciación, el 'yo' y el 'tú' de la situación de interlocución» (Ricoeur, 1990, 55).

En la situación de interlocución de la escucha hermenéutica, el sentido que se busca comprender no es algo «escondido» tras las figuras de lo explícito. No es algo que está «debajo» de lo obvio. No es el «tesoro» disimulado tras los pliegues de lo conocido. El sentido no es el premio de la búsqueda de algo que se escapa sino el

resultado de la tarea constitutiva que se consume recorriendo las virtualidades semánticas y sintácticas del texto según sea la objetividad que oriente a la propia lectura (filosófica, literaria, ética, etc.). La afinidad de «horizontes», sin la cual sería impensable cualquier «fusión» con el otro texto, no se me hace conocida, como observa Félix Duque, por sus intenciones sino a través de «las determinaciones que permiten la comunicación» (Duque, 1996, 33). Son esas determinaciones textuales intrínsecas, así como las generadas por la experiencia del entorno (tanto el con-texto lingüístico como el extralingüístico), lo que hace posible (pero no necesaria) la comprensión del sentido del texto. En la hermenéutica contemporánea, no se opera, pues, una «restitución del significado auténtico» que, siguiendo el modelo de la «restitución del significant», propio de las disciplinas filológicas, buscaría, como sostenía Barthes, la pretendida formulación del sentido verdadero y definitivo para una lectura eterna.

No es el querer decir supuesto del texto ni tan siquiera su decir explícito lo que lo singulariza y lo distingue de otro, sino la carga específica e irrepetible de significaciones no presentes que emerge en cada momento concreto e histórico de su lectura, su *poder decir nuevos mundos de sentido*, en suma. El sentido hermenéutico, como *poder decir* virtual de las figuras explícitas de la significación, es justamente lo que proporciona su singularidad (y su alteridad) al texto.

El sentido se aparece, pues, como el fondo no presente de las presencias significativas, como el fondo de las *figuras* de lo explícito, como el fondo virtual constituido por la urdimbre temporal de pasado-futuro, de memoria y de espera, sobre la que se teje el proceso vivible e intencionable que llamamos presente. El sentido es así, en cierto modo, *el fondo significativo virtual de toda presencia*. No es lo que hace posible la presencia (como no es su fundamento) sino lo que la hace comprensible.

Este fondo de las presencias es enteramente lenguaje. («Mi mundo es el lenguaje y no me avergüenzo de ello.») Es decir, es pensable como algo que *dice* el sentido de las presencias. Es en este mundo del lenguaje donde se encuentran, donde se cruzan, donde divergen, donde se responden la hermenéutica y la deconstrucción. Y se diría que ese fondo de las figuras, ese poder decir *no dicho* que cierto tipo de lectura induce en lo *dicho*, ese campo virtual de no presencias de la significación, invita o apela por sí mismo, en cierto modo, e independientemente de lo explícito, a una lectura, a una interpretación.

La deconstrucción, como lectura capaz de leer el fondo del cuadro sin mirar la figura es, en cierto sentido, *una interpretación del fondo mismo de virtualidades de toda significación*. En el museo imaginario de la deconstrucción, los lienzos, los textos, las presencias, en suma, quedan subsumidas o intrincadamente enlazadas por su campo de «ausencias», por el fondo indeterminado, sin perfil, sin figura y sin esencia constituido por la mirada de elementos que ocupan el segundo plano de lo implícito, de lo no dicho, de lo que no está para ser escuchado, de lo que no habla (la pincelada, el soporte, la tela, el marco, las dimensiones, etc.).

Deconstruir implica, en este aspecto, subvertir los niveles de lo explícito y de lo implícito, del texto y del contexto, de la significación y del sentido. Supone invertir la dominación de la significación explícita (la figura) y hacerla secundaria respecto a los residuos múltiples de sentidos (el fondo) que arrastra esa significación.

Al hacer, como Mondrian, que el fondo *se libere* de la dominación de la figura, la deconstrucción consigue que las significaciones «segundas» (las virtualidades del sentido) desdibujen los perfiles del sentido explícito (la significación) hasta hacerlo casi desaparecer, enredado en la espesura y en la frondosidad del follaje que lo arrastra hacia las profundidades de lo virtual y de lo posible.

La lectura hermenéutica de la figura y su comprensión sobre el fondo donde reside su singularidad y su diferencia parece incitar a *la lectura del fondo mismo y a su reescritura como significación sin figura*, como sentido disperso y diseminado. Es en este fondo sin figuras del sentido donde puede tematizarse y escribirse la deconstrucción inagotable de lo que hay.

EL ABISMO DE LA SIGNIFICACIÓN: RECOLECTA Y DISEMINACIÓN

En una concepción triádica de la significación (Peirce), el significar no es una operación terminable: el signo A denota un hecho o cosa B y produce una idea C que a su vez es signo para otra idea C', etc. En esta concepción, no puede haber ni primer principio ni significación originaria. La intuición de algo real en su pureza primera no tiene sentido. Jamás nada será presencia determinada y definida para el pensar. El significado de un signo es el significante de otro signo. Todo es signo de otro signo que le precede y todo signo produce otro signo que es su «interpretante». La idea de la presencia inmediata o remota de lo real queda relegada ante el proceso inagotable del significar, inseparable de todo acto de pensar.

Si el proceso de la significación (el pensar sobre lo pensado, sobre lo pensable, sobre lo que da que pensar) es infinito, lo real es lo vago e indeterminado (Bouveresse, 546). El pensar es ese inagotable trabajo de determinación sobre lo indeterminado.

Cada concepto se divide y subdivide infinitamente en una *mise en abîme* (o *en abyme* como escribía Gide, tan leído por el joven Derrida y que fue, según confiesa él mismo, quien le «precipitó hacia Nietzsche») infinitamente desplegada de reflejos, en una serie en la que cada sentido contiene, produce o suscita un sentido otro originado por su propio reflejo. La diseminación, que la operación deconstrutora induce y estimula, no es sino la tematización, la formalización de un movimiento que atraviesa «lo real» y que no acabará jamás: «La deconstrucción es uno de los nombres posibles para designar, por metonimia en suma, lo que acontece o no llega a acontecer, es decir, cierta dislocación que, en efecto, se repite regularmente allí donde hay algo» en todo texto filosófico u otro, en toda realidad social, histórica, técnica, etc. (Derrida, 1991, 26).

La dislocación de lo real es efecto de las propias fuerzas heterogéneas internas que la deconstrucción descubre, estimula o induce: «Lo que me interesa en la lectura que hago de un texto [...] es instalarme en la estructura heterogénea del texto y encontrar tensiones o contradicciones en su interior, de forma que se lea y se deconstruya a sí mismo» (Derrida, 1986, IV).

La deconstrucción es, en suma, una lectura que se consume 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, sino que interviene «desde el interior del propio texto,

extrayendo de la antigua estructura todos los recursos estratégicos y económicos de la subversión» (Derrida, 1971, 32). Porque si toda reapropiación es siempre idealista (Derrida, 1986, IV), la deconstrucción es todo menos una reapropiación del sentido del texto.

El logocentrismo es, en general, la pretensión de rehuir, de ocultar, de olvidar o de interrumpir la serie inacabable de envíos y reenvíos que constituyen el movimiento abismal de la significación, en nuestros tiempos inducido y alimentado por la escritura deconstructiva. La hermenéutica contemporánea, que no oculta su raíz logocéntrica, no ignora, sin embargo, ni la infinitud que acecha a todo movimiento de significar ni el poder polisémico de todo decir efectivo. En esta línea, habría que considerar la búsqueda del «sentido originario de los conceptos», que, como observa Hottois, caracteriza a la filosofía gadameriana, movida como toda la hermenéutica alemana por la «genealogía hermenéutica del concepto» (Hottois, 1979, 201).

En la hermenéutica ricœuriana, por su parte, no sólo no se rehuye ni se reprime la ambigüedad significativa de los textos sino que se proporcionan medios compartibles y comunicables para favorecer la comprensión de los signos polisémicos, símbolos y metáforas, así como de los géneros narrativos en general. Se trata por estos medios de limitar o al menos de resistir a una diseminación que se le aparece más como una pura obra de disolución del sentido que como un momento necesario en el desarrollo del reconocido formidable poder crítico de la deconstrucción.

La recolección hermenéutica del sentido no puede sino apoyarse en las razones de la voluntad para confiar en la posibilidad de su escucha. No pretende agotar la mediación infinita que haría falta para colmar intelectualmente ese abismo de la significación que amenaza a todo pensar. La confianza en la escucha no procede sino de una razón práctica que conciente con no poder entender, según la mera razón especulativa, aquello que concierne al mundo del hacer, del querer, del desear.

La hermenéutica contemporánea ha redescubierto el lado práctico de su origen y de su propósito. La inicial actitud crítica gadameriana respecto al metodologismo intelectualista del pensamiento moderno y su interés, en los años 70, estimulado por la crítica misma de Habermas, por los temas de la filosofía práctica, así como la obra misma de Ricœur en torno a la voluntad, a la acción, a la alteridad, a la ética, son ejemplos, si no pruebas, de esta fuerte inclinación práctica de la hermenéutica. Los fundamentos, o sencillamente los motivos, de ese *deseo de sentido* hermenéutico no pueden ser otros que prácticos (aunque repita de algún modo el *deseo especulativo de la unidad* perdida), porque sólo el sentido parece cerrar o colmar el *abismo de la significación*.

EL SENTIDO Y EL DESEO DEL OTRO: ESCUCHA Y ESCRITURA

«Écrire c'est avoir la passion de l'origine» (Jabès). Escribir es tener la pasión de una traza que sustituye a una presencia que jamás ha estado presente (Derrida). O mejor: «es el origen mismo el que es apasionado, pasivo, [...] de ser escrito» (Derrida).

¿No es ese origen, «apasionado de ser escrito», lo que Derrida se resuelve a perder? ¿No significa también esto perder a Dios a través de su metáfora o de su concepto? Porque, ¿no es como «origen de lo que hay» como Dios se escribe a sí mismo y se glorifica en el libro sagrado?

No hay origen, no hay principio, no hay comienzo. No hay presente si presente es tiempo que acoge la presencia y la consolida. No hay ni presencia ni presente porque no hay origen. Siempre todo fluye, siempre todo está fluyendo.

No hay un punto-comienzo del fluir, del hacerse, del deshacerse, del devenir. Si no hay origen, no hay presente. Origen «quiere decir» comienzo del ser «después» del no-ser de lo que se origina. El origen dice imposibilidad, impensabilidad.

La pasión por una traza que sustituya a una presencia que jamás ha estado presente es la pasión obsesiva por la escritura que Derrida confesaba haber experimentado desde siempre: «Lo que me importaba [y me importa] es el acto de escribir o, mejor, porque no es completamente un acto, la experiencia de escribir: dejar una traza que prescinda, que esté destinada precisamente a prescindir del presente de su inscripción originaria, de su 'autor', como se diría de manera insuficiente» (Derrida, 1991, 20).

Pero la lúcida y necesaria renuncia al presente y al origen no agota el deseo de sentido que parece latir siempre bajo las perplejidades que tensan todo lenguaje humano: la pasión por la traza que remite sin cesar a otra traza, a otro presente diferido, la pasión por la escritura, en suma, «da que pensar más que nunca el presente y el origen, la muerte, la vida, la supervivencia» (Derrida, *id.*).

De eso que da que pensar no es posible hablar. Pero, como escribe Bennington, «aquello de lo que no se puede hablar, tampoco se puede callar, hay que escribirlo» (Bennington, 1991, 180). La inversión deconstructiva comienza por la prioridad afirmada de una escritura que la tradición logocéntrica consideraba como doblemente secundaria: respecto al signo y respecto al pensamiento. Doble secundariedad que no es sino la forma sintomática de la fracasada represión europea, que no el olvido, de la escritura como «lo que amenaza la presencia y el dominio de la ausencia» (Derrida, 1967, 293).

Tras la élipis deconstructiva del origen y de la presencia (que supone la elisión de las ideas de «fundamento» y de «realidad»), sólo quedaría la apelación al advenir del futuro que contiene todo acontecer: la *espera* hermenéutica del acontecimiento del sentido es confianza en el devenir de lo presente, es esperanza en la llegada futura de lo deseado, de lo otro que nos falta: «El que intenta comprender un texto —escribe Gadamer— 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» (Gadamer, 1992, 65).

En la hermenéutica, hay una *espera* de significaciones que el lector sitúa más allá o más acá del discurso explícito presente, en el fondo jamás presente de presuposiciones y de virtualidades que emerge gracias al acto único e irrepetible de la lectura. Hay una espera racional de un fruto más sabroso que la propia simiente presente, una espera que cuenta con el tiempo que puede hacer rico y concreto lo aún pobre y abstracto. La hermenéutica es la espera de lo que falta en un mundo lúcido de sus propias carestías. Es esta espera confiada lo que transforma la lectura en una *escucha*: «El que intenta comprender un texto está dispuesto a que el texto le diga algo. Por eso, una conciencia formada hermenéuticamente debe estar dispuesta a acoger la alteridad del texto» (Gadamer, 1992, 66).

En el último gran libro de Paul Ricœur (1990), la conexión del acto de la

escucha del texto con la experiencia de la alteridad, es decir, la puesta en relieve de la prioridad de la situación de interlocución, la aproximación lingüística, pragmática y, en suma, ética del problema de la comprensión del otro texto, como prolegómeno al planteamiento ontológico del problema del otro sujeto que repite con nuevos recursos antiguas reflexiones de Ricœur («Yo me comprendo mejor al comprender al otro»), dibuja quizá uno de los horizontes más prometedores del futuro de la hermenéutica.

La posición ricœuriana trata de sortear además los escollos y escabrosidades de la vía levinasiana, que opta por recorrer incansablemente el movimiento desde el otro hacia el yo, inverso al adoptado por Ricœur. En Lévinas (dada la implicación de la identidad de lo Mismo con una ontología de la totalidad y de la separación, movida por una radicalidad más ambiciosa que la de Fichte o la de Husserl de «constitución universal y de autofundación radical»), la separación y la exterioridad entre el otro y el yo son tan hiperbólicas que «no pueden ya ser expresadas en el lenguaje de la relación» (Ricœur, 1990, 387-388). Sólo bajo el régimen de lo ético el otro se aparece: «Cuando el rostro del otro se levanta frente a mí, por encima de mí, ya no es un aparecer que pueda incluir en el círculo de mis propias representaciones» (*Id.*). El rostro del otro no es ya una representación sino una exterioridad absoluta, una voz («una voz que me dice: 'No matarás'») que me constituye como ser capaz de responder éticamente (Ricœur, *id.*, 388).

Ahora bien, esta respuesta a la llamada del otro, observa Ricœur, supone «una capacidad de acogida, de discriminación y de reconocimiento» que sólo puede ser sostenida desde una filosofía del sí mismo en la que la interioridad no sea pensada como el repliegue y la clausura de una existencia insular, sino como una interioridad capaz de acoger objetivaciones ya dadas que somete a su poder de discernimiento y de reconocimiento, y capaz de distinguir la figura del «amo que enseña» de las otras figuras posibles del otro. Retomando una idea de Francis Jacques (1984), Ricœur se pregunta si «no es preciso que una dialógica superponga la relación a la distancia supuestamente absoluta entre el yo separado y el Otro que enseña» (Ricœur, 1990, 391).

La hermenéutica es así hoy otro de los recursos contra la violencia, tanto la que suprime el cuerpo del otro como la que lo excluye o lo humilla.

Esta posición nos invita a pensar el problema del otro a partir de su decir, esto es, como la significación otra, como la producción de esos otros mundos de sentido que emergen con ocasión de *mi escucha* (lo que presupone mi capacidad de *comprender* lo que dice el otro texto) y de *mi espera* (lo que implica *consentir* con la significación procedente de una fuente otra de deseos y de intereses teóricos y prácticos). Consentir con la propia insuficiencia es un modo de la lucidez. Supone la aceptación de la necesidad de lo otro, de su diferencia, de su energía para colmar quizá el propio vacío. El reconocimiento de la propia insuficiencia no es conciencia de imperfección respecto a un presunto modelo ideal, sino conciencia y aceptación de la necesidad de lo otro para poder perseverar en el ser, por decirlo al modo de Spinoza. El yo que consiente es un yo lúcido que comprende la riqueza del otro como aquello de lo que carece y que necesita para seguir siendo. Supone también, en último término, consentir con la muerte, es decir, con la imposibilidad de seguir asimilando lo que necesita de lo otro para seguir siendo; en una palabra, consentir

con el fin de la comunicación y del intercambio. *Escuchar el decir del otro para comprender un sentido con el que espero poder consentir* sería la secuencia en la que se piensa, a un tiempo, el deseo de sentido y el problema contemporáneo de la alteridad.

El pensamiento de la escritura, por su parte, no hace quizá sino buscar al otro, pero sin encontrarlo: «El otro fraternal no está *de entrada* en la paz de eso que se llama la inter-subjetividad, sino en el trabajo y en el peligro de la inter-rogación; no está de entrada ciertamente en la paz de la *respuesta* en la que dos afirmaciones se *casan* sino que es suscitado por el vacío producido por el trabajo de la interrogación» (Derrida, 1967, 49). La elipsis deconstructiva de la subjetividad suprime toda idea de inter-comunicación de sujetos y, por tanto, de interlocución, de diálogo, de enlace, de fusión entre dos horizontes discursivos. El otro no se encuentra, pues, en el espacio que se abre entre los discursos de dos sujetos.

Para encontrar al otro hay que inventarlo: «El nombre del otro, ¿habrá que inventarlo? Pero, ¿qué quiere decir inventar? ¿Encontrar, descubrir, desvelar, hacerlo venir allí donde no estaba?» (*Id.*, 1987, 163). E inventarlo a partir del sí: «la invención del otro no se opone a la del sí mismo» (*Id.*, 1987, 53).

La deconstrucción como invención del otro puede operarse espontáneamente. Así, la pequeña frase de Francis Ponge «Par le mot *par* commence donc ce texte», al hacer eso que dice (comenzar por la palabra *por*), está describiéndose como un performativo. Es decir, la función constativa nace del cumplimiento del performativo. El performativo, al producirse como *él mismo*, produce *lo otro* (*Id.*, 1987, 22).

La deconstrucción, como operación discursiva, consistiría en producir discursivamente lo otro a partir de lo mismo. Y esta producción, que es una invención porque es algo que viene una única y última vez (*Id.*, 1987, 27), recorre también el camino (no levinasiano) desde lo mismo hasta el otro. No vincula ciertamente esta producción a los movimientos de acogida y de reconocimiento propios de la hermenéutica ricœuriana. En la deconstrucción no hay reconocimiento y acogida del otro después de su constitución a partir de los recursos intencionales del sí, sino producción e invención de lo radicalmente otro a partir del discurso que «lo hace venir allí donde no estaba».

No es, pues, una constitución del otro desde la subjetividad del sí mismo, sino una invención del otro a partir de los recursos de la escritura misma. No es que el sí descubra al otro que desde siempre contiene, sino que la escritura produce el sí y el otro en el mismo movimiento de su propia producción como escritura.

BIBLIOGRAFÍA

- BENNINGTON, G. y DERRIDA, J.: *Jacques Derrida*, Paris, Seuil, 1991.
BOUVERESSE, J.: *Le mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Paris, Minuit, 1976.
DERRIDA, J.: *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.
— «Del materialismo no dialéctico. Entrevista con Kadhim Jihad», en *Diario 16*, 3 de agosto de 1986, pp. III-V.
— *Psyché. L'invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987.

- «Une folie doit veiller sur la pensée. Entretien avec François Ewald», en *Magazine littéraire*, mars 1991, n° 286, pp. 18-30.
- *De la Gramatología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971.
- DUQUE, F.: «Que no es verdad que diez años no son nada ni es febril (sino textil) la mirada: Hermenéutica en la España de hoy», en *Er. Revista de Filosofía*, n° 20 (1996), pp. 11-40.
- GADAMER, H. G.: *Verdad y Método II*, Salamanca, Sígueme, 1992.
- HOTTOIS, G.: *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine*. Préface de Jean Ladrière, Bruxelles, Université de Bruxelles, 1979.
- JACQUES, F.: *Dialogiques II*, Paris, P.U.F., 1984.
- RICŒUR, P.: *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- *El discurso de la acción*, Madrid, Cátedra, 1981.

Ruinas, chiboletes, prótesis

Patricio Peñalver

«¡Europa! Esta noción primitiva e inmediatamente geográfica nos la han convertido, por arte mágica, en una categoría casi metafísica. ¿Quién sabe hoy ya, en España por lo menos, lo que es Europa? Yo sólo sé que es un *chibolete*.»

Miguel de Unamuno

1. DOS TONOS

Quizá siempre la diferencia entre las filosofías se juega finalmente en una diferencia de tonos; pero acaso la cosa es más visible, más audible en este enclave, en el lugar fronterizo (y frontera conflictiva, polémica, proliferante de chiboletes) entre estas *dos interpretaciones de la destrucción* como principio de toda interpretación de la tradición filosófica occidental: entre, por un lado, la Hermenéutica ontológica, fiel finalmente a cierta verdad del «mismo» ser de siempre, codificado por primera vez por Parménides, y por otro lado los movimientos de una Desconstrucción abierta hasta el desconcierto a todos los vientos del *hétéron*. Al respecto, se impone decirlo, más bien declararlo, y con una contundencia que podría parecer inadecuada o inoportuna en el ámbito de una «conversación» que no puedo dejar de barruntar como marco inmediato de estas notas, y que, naturalmente, tendencialmente, parece que debe buscar el entendimiento, si no la «fusión de horizontes». El caso es que nuestra hipótesis va a ser aquí la de la imposibilidad de una sintonía entre el tono gravemente clásico de la Hermenéutica y la versatilidad tonal, el dionisismo de la Desconstrucción¹.

En cualquier caso es la atención a esa diferencia de tonos lo que nos va a servir de guía para explorar los motivos, algunos de los motivos en los que podría articularse

¹ Del *Wechsel der Töne* (un motivo tomado de Hölderlin) dice Derrida: «mi preocupación principal, no digo única», en *La carte postale*, Paris, Flammarion, 1980, p. 217. *Glas* (Paris, Galilée, 1974), la audaz «mezcla» o interferencia de la dialéctica especulativa y la escritura del mal, habrá sido quizá su escrito más «preocupado» por la cuestión. Sobre el tono y lo autobiográfico en filosofía, en polémica con Derrida, cf. S. Cavell, *A Pitch of Philosophy*, Harvard Univ. Press, 1994.

una explicación crítica entre estas dos formas del pensamiento europeo tardomoderno, cuya significación para la cultura no sólo filosófica del último tercio del siglo parece ya un dato irreversible. Esa significación histórica, ese efecto, me atrevo a resumirlo en dos trazos, asumiendo las violencias de una precipitación expositiva. *Verdad y método*, el gran libro de Gadamer, es por cierto por un lado una obra de balance, una reconstrucción de los contextos filosóficos, ontológicos, epistemológicos, estéticos, literarios, en los que, desde el Romanticismo alemán hasta la cultura de la crisis en la República de Weimar, se habría mantenido a pesar de todo indemne la «necesidad» de la verdad del ser y el lenguaje del espíritu. Por otro lado la obra mayor del discípulo más «legítimo» de Heidegger ha estado presente en la discusión teórica de los tres últimos decenios en los más variados frentes. Esa fecundidad dialógica de la Hermenéutica es muy conocida, y a ello ha contribuido el estilo de generosidad intelectual con que Gadamer ha acogido las más diversas críticas y réplicas a su programa, que por lo demás no oculta apenas su carácter reconstructivo o más bien restauracionista².

Esa identidad, ese arraigo en la cultura centroeuropea clásica del filósofo alemán, contrasta con las permanentes tensiones con el mundo intelectual y literario francés del escritor que ha dado impulso y nombre a los movimientos de Desconstrucción. Los inicios de la trayectoria intelectual y pensativa de Derrida están ciertamente vinculados a un contexto muy marcado por la crisis de la Fenomenología existencial (Sartre, Merleau-Ponty, Ricœur) y por la irrupción, epistemológicamente muy prometedora entonces, de los diversos estructuralismos. Los nombres de Saussure, Jakobson y Lévi-Strauss, y en otro nivel, los de Barthes, Lacan y Foucault, brillaban, con alguna parte de fuego fatuo, en ese contexto, en el París de los sesenta recién salido de la traumática guerra de Argel y en plena ebullición de las luchas ideológico-políticas, pálido reflejo ellas mismas de una Guerra Fría sufrida más que comprendida³. Pero hay que decir enseguida que el pensamiento de Derrida surge más bien como una tentativa de desmarcarse respecto a esa cultura estructuralista, tan deslumbrante en su retórica: en aquella cultura, en su epistemología y en su retórica, este judío argelino hipercrítico hasta la alergia⁴ veía reaparecer la metafísica de la presencia que aquellos discursos pretendían haber

² Las sucesivas ediciones han incorporado materiales nuevos procedentes de esas discusiones críticas: cf. *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977, espec. pp. 586-675. En ese marco sigue teniendo especial interés la polémica con los continuadores de la «teoría crítica» y especialmente con Habermas: de ellos procedería «la objeción más grave» a la tentativa de dar un carácter de universalidad a la Hermenéutica filosófica, pp. 659 y ss. Los textos que más interesan a la discusión con la Desconstrucción se encuentran en *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1992. Véase una perspectiva de conjunto muy marcada por la inflexión epistemológica representada por los trabajos de Ricœur: J. Greisch, *L'âge herméneutique de la raison*, Paris, Cerf, 1985.

³ Para las cuestiones que plantea el estructuralismo desde la perspectiva del pensamiento de la escritura, sigue siendo una referencia importante la conferencia de Derrida en Baltimore, en el Coloquio sobre «Los lenguajes críticos y las ciencias del hombre» (1966): «La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas», en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 383 y ss. El contexto ideológico de la crisis del Humanismo en los últimos sesenta es visible especialmente en «Los fines del hombre», en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989, pp. 145 y ss. Un balance de las implicaciones políticas de los primeros trabajos de Derrida puede encontrarse en la larga entrevista en la revista *Digraphe* de 1976 bajo el título «Entre corchetes» (trad. esp. en J. Derrida, *El tiempo de una tesis*, Proyecto A Ediciones, Barcelona, 1997).

⁴ La relación conflictiva con la cultura francesa a partir de cierta experiencia de la judeidad perseguida es un tema frecuente en los textos de Derrida. Pero cabe remitir sobre todo a *Le monolingüisme de l'autre*, Paris, Galilée, 1996.

dejado atrás. Cabe subrayar un tema crítico muy relevante en los tres grandes libros del 67 (*De la gramatología, La voz y el fenómeno, La escritura y la diferencia*) y que nos va a interesar directamente más adelante: el logocentrismo no era sólo un presupuesto de la metafísica tradicional, sino que estaba también en la inflación del lenguaje que promovió el estructuralismo⁵. De ahí que no sea claro que la explicación entre la Hermenéutica y la Deconstrucción pueda situarse simplemente en la serie de las polémicas franco-alemanas a las que ha sido muy sensible, y ya como parte interesada, la tradición marxiana⁶. No sólo por el motivo biográfico aludido, por la excentricidad judeo-argelina de Derrida respecto a la Metròpoli: los movimientos de Deconstrucción introducen en el campo teórico elementos nuevos (la alteridad judía, la heterogeneidad en el psiquismo, la lógica de la prótesis o del suplemento, la diferencia no oposicional en general) que complican hasta el infinito la economía simplemente dual del revolucionario francés y el especulativo alemán, la vieja oposición de la pobreza teórica del país de las *Lumières* y de la famosa «miseria alemana». Por otro lado, y en esa misma línea de una no inclusión simple de lo más genuino de la escritura de Derrida en el espacio cultural francés, hay que destacar que a partir de los setenta la recepción más activa de aquella hay que buscarla sobre todo en teóricos y filósofos ingleses y norteamericanos. En el mismo momento en que la cultura francesa (la más académica pero también la más «revolucionaria») condena *Glas* (1974), la audaz lectura de Hegel con Genet (cuidadosos *grafitti* tomados del escritor maldito, reinscritos entre las líneas del texto del Espíritu Absoluto), Derrida se vincula con el grupo de teóricos de la literatura de la Universidad de Yale (en torno a Paul de Man y Hillis Miller)⁷; a partir de esa fecha, la excentricidad de la Deconstrucción respecto del ámbito francés típico se hace aún más visible, y no sólo, como quisieran algunos críticos, en la esfera de los estudios literarios. Insisto en el contraste de las figuras externas de los dos movimientos: la congruencia sustancial, la adaptación quasi-orgánica de la Hermenéutica a la cultura especulativa nacida en el Romanticismo alemán, frente a la errancia o la itinerancia, siempre un poco desértica, y con el matiz de destierro, que caracteriza las relaciones tensas de la Deconstrucción con la cultura o con las culturas en las que aquella se aloja («parasitariamente», suele decirse⁸).

⁵ Sobre la inflación del lenguaje y la inflación del signo «lenguaje», cf. *De la gramatología*, Buenos Aires, Siglo XXI, p. 11. Desde luego la Deconstrucción no podría nunca reducirse a los términos de una «filosofía del lenguaje».

⁶ Pero hay que tener en cuenta esa premisa marxiana, que hoy se tiende a olvidar demasiado. Vid. Karl Marx, *Manuscritos de París. Anuarios francoalemanes*, OME, vol. 5, edición y traducción de J. M. Ripalda, Crítica, Barcelona, 1978. El «último» Derrida ha reabierto la discusión sobre Marx en *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1997. Cf. J. M. Ripalda, *De Angelis*, Madrid, Trotta, 1996, pp. 149 y ss.

⁷ Puede uno hacerse una idea de la recepción inmediata de *Glas* en el diálogo con la revista *Confrontation* bajo el título «Du tout» incluida en *La carte postale*, Paris, Flammarion, 1980, pp. 525 y ss. El primer resultado importante de la colaboración de Derrida con un grupo de críticos de Estados Unidos es el volumen *Deconstruction and criticism* (con estudios de H. Bloom, P. de Man, G. Hartmann, J. Hillis Miller y el propio J. Derrida acerca del poema de Shelley, *The Triumph of Life*), New York, The Seabury Press, 1979.

⁸ El reproche de parasitismo a las lecturas deconstruccionistas procede de los críticos Wayne Booth y M. H. Abrams, a los que replicó Hillis Miller. Retoma la cuestión G. Ulmer en «El objeto de la poscrítica», en Hal Foster y otros, *La posmodernidad*, Barcelona, Kairós, 1985. Ulmer propone ahí simbolizar la poscrítica como «el saprófito que crece entre las raíces de la literatura, alimentándose de la descomposición de la tradición» (p. 159).

2. DESTRUIR, COMPRENDER, INVENTAR

Ahora bien, como decía al principio, estas filosofías son inicialmente dos interpretaciones de la destrucción, las une ese tema de la destrucción: la *destrucción metódica* de los conceptos metafísicos, pero también la experiencia epocal de la *ruina* histórica de lo clásico. Sensibilidad para esas dos caras de la destrucción, ambas ya eficaces en el pensamiento inaugural de Heidegger, la hay tanto en la Hermenéutica como en la Desconstrucción; pero muy diversamente. Y aquí orienta la atención al tono, a la diferencia entre los dos tonos en presencia: el grave, sereno, «autoritario» con la autoridad de todo clasicismo⁹, y el otro, irónico y dionisiaco (no digamos nunca, no dejemos nunca decir o etiquetar reductivamente, alérgicamente, «lúdico»). Gadamer pudo asistir como testigo privilegiado, en los años intelectualmente apasionados de la enseñanza de Heidegger en Marburgo (1923-1928), al nacimiento del discurso por antonomasia de la Destrucción, el del autor enérgicamente programático de *Sein und Zeit*. Derrida por su parte recoge ese motivo cuando para el propio Heidegger el programa de una renovación del concepto de ser a partir de la temporalidad, el intento del tratado de 1927, ha debido quedar abandonado: la destrucción que resuena en las páginas más heideggerianas de *De la gramatología* o de *La escritura y la diferencia* (o, más temáticamente, en «Ousía y grammé. Nota sobre una nota de *Sein und Zeit*», en *Márgenes de la filosofía* (1972)), va ciertamente más allá de una relación estratégica con las capas idealizantes del lenguaje de la metafísica moderna en busca del suelo griego. Tras la *Kehre* el programa ontológico como tal parece caduco: el ser no cabe buscarlo ya en una reelaboración del concepto de tiempo a partir de la destrucción del concepto de ser como presencia, operante en la tradición metafísica. Las experiencias históricas ligadas a la Segunda Guerra Mundial (interpretadas por el Heidegger «político» o, si se quiere, enredado en la política con culpable irresponsabilidad¹⁰, pero leídas lúcidamente desde la potente clave de la «cuestión de la técnica») serían incompatibles con toda versión propiamente filosófica, esto es, conceptualmente constructiva, de la destrucción. A partir de los cuarenta, tras la larga explicación con Nietzsche, se diría que para Heidegger sólo cabe o bien el diálogo con la poesía pensante (en donde Hölderlin mantiene siempre un privilegio decisivo), o bien, el diálogo poetizante con las palabras originarias de la Grecia Arcaica. Es con este segundo Heidegger, a la vista, por así decirlo, de los laberínticos caminos extrafilosóficos del «maestro de Alemania» (Safranski), con el que se encuentra el «joven» Derrida, en la apertura gramatológica. En suma, más bien una experiencia de la *ruina* de lo clásico, o de la tradición en ruinas, que destrucción metódica del lenguaje metafísico en busca de un concepto nuevo de ser temporal¹¹.

⁹ La autoridad es un tema esencial de *Verdad y método*. Cf. espec. pp. 344 y ss.

¹⁰ Cf. ahora la bella biografía de R. Safranski, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Barcelona, Tusquets, 1997.

¹¹ El tema de la ruina es especialmente importante en *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*, Paris, Reunion des musées nationaux, 1990. Dice ahí Derrida: «A l'origine il y eut la ruine. A l'origine arrive la ruine, elle est ce qui lui arrive d'abord, à l'origine. Sans promesse de restauration. Cette dimension de simulacre ruinéux n'a jamais menacé, au contraire, le surgissement d'une œuvre» (p. 69).

La afinidad de la Hermenéutica por el sentido conceptual, filosófico, de la *Destruktion* de Heidegger, frente a la sintonía de Derrida con el sentido de una ruina que gasta, o desgasta, al ser mismo (ruina que hace a éste radicalmente histórico, afectado, pues, desde el «origen» por la diferencia), nos lleva a sugerir la irreductibilidad de una alternativa, o de una decisión. En su fórmula más económica: *destruir para comprender* o *destruir para inventar*. O bien destruir las capas idealizadas del lenguaje de la metafísica para recuperar el estrato originario de la lengua griega en la que irrumpe el ser, o bien dejar trabajar, con cierta pasividad, los poderes de la ruina, a la espera de un *novum*, a la espera de una posibilidad de invención o de irrupción del *hétéron*.

A su manera, el propio Gadamer ve también ahí, en esas dos maneras de recibir el tema heideggeriano de la destrucción, la clave de su diferencia respecto al pensamiento de la *écriture*. «Se plantea así la tarea de una destrucción de los conceptos de la metafísica. Tal es el único sentido aceptable de la expresión ‘lenguaje de la metafísica’: la conceptualidad formada en su historia. La tarea de una destrucción de la conceptualidad deformada de la metafísica que prosigue en el pensamiento actual fue abordada por Heidegger en sus primeros años de docencia. La reconducción pensante de los términos de la tradición al idioma griego, al sentido natural de las palabras y a la sabiduría oculta del lenguaje que ha de buscarse en ellas, reconducción llevada a cabo por Heidegger con increíble vigor, dio nueva vida al pensamiento griego y a su capacidad para interpelarnos. Tal fue la genialidad de Heidegger. Él intentó retrotraer las palabras a su sentido literal ya desaparecido, no vigente, y extraer consecuencias conceptuales de este sentido etimológico. Es significativo que el Heidegger tardío hable a este respecto de ‘palabras primordiales’ que expresan la experiencia griega del mundo mejor que las teorías y los principios de los primeros textos griegos»¹². Gadamer apunta en el contexto que ya la dialéctica del idealismo alemán supo ver la riqueza especulativa del lenguaje o los lenguajes «naturales» de la filosofía (es decir, en suma, el griego y el alemán, hermanados por encima de toda latinidad, aunque Gadamer, a diferencia de Heidegger, se detiene poco en esta jerarquía que llegó a imponerse como «evidencia» en el ámbito de irradiación de la cultura alemana desde Schleiermacher): la riqueza consistente en soportar la tensión de los contrarios en una palabra o en una frase. Pero la dialéctica del idealismo no habría superado el principio moderno de la subjetividad, elevado a la forma sublime de la presencia del espíritu ante sí mismo. Gadamer subraya que Heidegger debió esforzarse para no sucumbir al hechizo de ese lenguaje de la dialéctica, o más bien de ese poder de la dialéctica para fecundar y dejarse fecundar por la fuerza especulativa de dos lenguajes naturales históricos. Pero esa austeridad crítica, esa sobriedad de Heidegger habría dejado a éste en una situación de «penuria lingüística», de la que da testimonio el «estilo sibilino de sus últimos escritos». La constatación de un cierto *impasse* en el último Heidegger (y parte de esa aporía, no solución, sería el recurso a la ayuda del lenguaje poético de Hölderlin) da pie a Gadamer para exponer el sentido de su programa hermenéutico. Conviene subrayarlo, lo hace sobre el fondo de un contraste con el silencio al que se habría visto condenado el

¹² *Verdad y método II, op. cit.*, p. 354.

autor de *Holzwege* (silencio al que nuestro filósofo de la conversación interminable no se resigna fácilmente); pero también en la diferencia explícitamente polémica respecto al pensamiento de la *écriture*: «Además de sus propios intentos (los 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 mi hermenéutica filosófica. El otro camino es el de la desconstrucción, estudiada por Derrida. No se trata aquí de rescatar el sentido desaparecido en la viveza de la conversación. El entramado de las relaciones de sentido que subyacen en el habla y, por tanto, el concepto ontológico de *écriture* —en lugar de la cháchara o la conversación— debe disolver la unidad de sentido y llevarse a cabo, así, la verdadera ruptura de la metafísica»¹³.

Seguramente el diagnóstico de un fracaso último en las tentativas poético-pensativas del segundo Heidegger ha llevado a Gadamer, en un movimiento de protección y salvaguarda del tesoro áureo de la tradición filosófica griega y alemana, a radicalizar el vínculo entre el motivo de la destrucción y el de la comprensión. Ya en la obra mayor, en el libro de 1960, se reafirmaba, con un gran despliegue conceptual e histórico, el primado de la comprensión. El capítulo noveno de *Verdad y método* es una interpretación de *Sein und Zeit* a partir del hilo del *Verstehen* y el «círculo hermenéutico» que compromete la empresa de Heidegger con una rehabilitación expresa de lo clásico, la tradición y la autoridad. Gadamer es muy consciente del rasgo conservador del programa de esa comprensión de la tradición, que supone abiertamente la atribución de un «nuevo derecho de ciudadanía» en la ciencia al concepto de lo clásico: «En lo 'clásico' culmina un carácter general del ser histórico: el de ser conservación en la ruina del tiempo. Claro que la esencia general de la tradición es que sólo hace posible el conocimiento histórico aquello que se conserva del pasado como lo no pasado [...]. Pero en último extremo esto quiere decir que lo clásico es lo que se conserva del pasado *porque* se significa e interpreta a sí mismo; es decir, aquello que es por sí mismo tan elocuente que no constituye una proposición sobre algo desaparecido, un mero testimonio de algo que requiere todavía interpretación, sino que dice algo a cada presente como si se lo dijera a él particularmente»¹⁴. Pero si en *Verdad y método* el principio de la conservación se liga al poder y la autoridad de lo excelente (o de los «textos eminentes»), el ensayo sobre «Destrucción y desconstrucción» (1986) que citábamos más arriba se conforma con la permanencia de algunos núcleos de sentido ligados a la vida que resistirían en el desastre de la era del dominio bajo la técnica. Se diría que Gadamer apoya aquí su distanciamiento del último Heidegger en una cierta «humildad»¹⁵ ante las posibilidades menores del sentido: «Según la filosofía hermenéutica, la teoría de Heidegger sobre la superación de la metafísica abocada al olvido total del ser durante la era

¹³ *Ibid.*, p. 354.

¹⁴ *Verdad y método*, *op. cit.*, p. 359.

¹⁵ Pero la «humildad» hermenéutica es provisional, estratégica, reactiva, es quizá un procedimiento para conservar la vieja riqueza. Del lado de la desconstrucción cabría encontrar también, de otro modo, este motivo de la humildad, el sentido del *humus*, de la tierra, en un bello texto sobre la poesía que recurre a la figura del «erizo catacrético»: J. Derrida, «Qué es poesía», en *ER. Revista de Filosofía*, 9, 1989, pp. 165 y ss.

tecnológica, pasa por alto la permanente resistencia y tenacidad de las unidades de la vida, que siguen existiendo en los pequeños y grandes grupos de coexistencia interhumana»¹⁶.

Ahora bien, si el programa hermenéutico se plantea como un cierto retroceso ya sea abiertamente a lo clásico eminente, ya sea estratégicamente a «alguna» unidad vital de sentido, el pensamiento de la escritura parece en esa perspectiva una radicalización de la destructividad heideggeriana. Y así, un retorno a Nietzsche; pero no ya como «culminación del platonismo» y de la «voluntad de poder», sino como una radicalización del sentido creativo y dionisiaco del pensamiento, la lectura y la escritura. Para Derrida, dice Gadamer con bastante puntería en esto, Heidegger habría quedado preso en el logocentrismo metafísico al insistir en la cuestión del ser, a pesar de su crítica a la interpretación del sentido del ser como presencia. La «demostración» de esa dependencia logocéntrica del «pensamiento esencial» alcanza su mayor contundencia en el seno de la argumentación de *La voz y el fenómeno*¹⁷. Pero el tradicionalismo de Gadamer es ciego al momento inventivo de la Desconstrucción, a los arriesgados intentos del pensamiento de la *écriture* de dejar pasar lo otro, de pensar y dejar pensar lo otro. En suma, la destrucción del lenguaje de la metafísica, o, en un léxico más idiomático de Derrida, la «clausura del saber absoluto», remite al trabajo de la muerte (la finitud, la diferencia, la escritura, la luz lunar) en la vida (lo infinito positivo que se piensa a sí mismo, la ilusión icárica de la voz, la luz solar). Insisto en que el sentido agudo de este trabajo de la muerte en la «plenitud» de la vida invita a la *inquiétude de la invención*, en las antípodas de todo *páthos* nihilista. Este pasaje lo indica mejor que otros: «Puesto que la presencia plena tiene *vocación* de infinitud como presencia absoluta a sí misma en la consciencia, el cumplimiento del saber absoluto es el fin de lo infinito, que no puede ser más que la unidad del concepto, del logos y de la consciencia en una voz sin *différance*. *La historia de la metafísica es el querer-oírse-hablar absoluto*. Esta historia está cerrada cuando este absoluto infinito se aparece como su propia muerte. *Una voz sin différence, una voz sin escritura, está a la vez absolutamente viva y absolutamente muerta*. Para lo que ‘comienza’ entonces, ‘más allá’ del saber absoluto, se requieren pensamientos *inauditos* que se buscan a través de la memoria de los viejos signos»¹⁸.

Lejos de toda teología negativa, ese pensamiento de lo otro que obliga, por así decirlo, a la desconstrucción inventiva, se orienta quizá sobre todo por la ética levinasiana del infinito y por la exploración freudiana del psiquismo y la memoria. Pero quisiéramos mantener esta reflexión en el marco de motivos que explícitamente *parecen* comunes a la Hermenéutica y a la Desconstrucción.

¹⁶ *Verdad y método II*, op. cit., p. 355.

¹⁷ Cf. *La voz y el fenómeno*, Valencia, Pre-textos, 1985: «El privilegio del ser no puede resistir la desconstrucción de la palabra. Ser es la primera o la última palabra en resistir la desconstrucción de un lenguaje de palabras» (p. 132).

¹⁸ *La voz y el fenómeno*, op. cit., p. 165. Cf. también el tema de la «invención de lo otro» en *Psyché*, Paris, Galilée, 1987, pp. 11 y ss.

3. DESCRÉDITO DEL TEXTO EMINENTE

Podría demostrarse que la interpretación del texto, la interpretación del concepto de texto en *Verdad y método* mantiene intacto el núcleo logocéntrico de la tradición metafísica, a pesar de las constantes reservas ante las formas dogmáticas del infinitismo metafísico y especialmente ante la dialéctica hegeliana del Espíritu Absoluto. La interpretación gadameriana del «texto» depende muy directamente de lo que cabe considerar la proposición especulativa por excelencia de la Hermenéutica ontológica: «El ser que puede ser comprendido es lenguaje»¹⁹. La afirmación enfática de esta circularidad de lenguaje y ser, y así, del primado de la comprensión, supone *vellis nollis* una aceptación de la filosofía hegeliana del espíritu por más que traducida a la retórica de la finitud, a ese humilde «que puede». Pero cabe, me parece, diagnosticar que ese finitismo es retórico, no sustancial (no afectado por la ruina que obliga a la invención del *hétéron*): depende de toda la riqueza espiritual del idealismo alemán, y finalmente de una repetición del *Geist*, la confusa interpretación especulativa hegeliana del «tema» cristiano del Espíritu Santo; y sin sombra de duda crítica²⁰. Por otro lado, la transparencia del ser, su conversión en sentido comprensible para el lenguaje, es una tesis sistemáticamente solidaria con la secundarización de la escritura, y así, con la ilusión fonocéntrica o fonologocéntrica. No es cosa de repetir aquí la tesis o la hipótesis gramatológica, aunque sí de recordar que los múltiples trayectos del pensamiento de Derrida apenas pueden seguirse si no es sobre la base de ese dispositivo crítico conceptual (que debe mucho a las investigaciones sobre el surgimiento de la técnica de Leroi-Gourhan). El caso es que el concepto de una escritura no derivada del habla sigue siendo eficaz para poner al desnudo la relación impensada de la metafísica con su axiomática (el ser como presencia, la correlación del logos y el ser, la afinidad de la *phoné* y el sentido)²¹.

Me limito a sugerir algunas interferencias, inducidas desde esa matriz teórica gramatológica, ante el planteamiento gadameriano de la especificidad de la tradición escrita. En coherencia con su reafirmación del poder y la autoridad de lo clásico la Hermenéutica está imantada, en su elaboración del concepto de texto, por el poder y la autoridad de lo que llama Gadamer los *textos eminentes*²². Pero para caracterizar el conflicto de las interpretaciones en presencia resulta más relevante la teorización sobre lo que llama Gadamer el *antitexto*. La premisa es siempre que la escritura como tal es un fenómeno secundario, derivado del lenguaje propiamente dicho, esto es, el hablado, y especialmente en el contexto del diálogo en torno a la verdad de la cosa. La escritura es, pues, un «autoextrañamiento» del habla, que la lectura debe, precisamente, «superar». Las posibilidades de crisis o de *leipsis* del sentido, en la

¹⁹ *Verdad y método*, op. cit., p. 567.

²⁰ Duda crítica, vacilación ante el *Geist* y, sobre todo, ante su presunta complicidad con la tradición cristiana del concepto de Espíritu Santo, sí cabe encontrarla en cambio en Heidegger. Derrida por su parte ha dedicado un libro al tema que persigue todas las ambigüedades, incluidas las políticas, del pensamiento de Heidegger en relación con este concepto: *Del Espíritu. Heidegger y la pregunta*, Valencia, Pre-textos, 1989.

²¹ El punto de partida de una lectura metódica del *corpus* de los escritos de Derrida debería ser, pues, *De la gramatología* (1967) (especialmente el capítulo primero de la primera parte: «El fin del libro y el comienzo de la escritura»), Siglo XXI, México, 1971. Los otros dos libros publicados en 1967, *La escritura y la diferencia* y *La voz y el fenómeno*, pueden ser leídos en relación con la matriz gramatológica. Me permito remitir a mi *Deconstrucción, escritura y filosofía*, Barcelona, Montesinos, 1990.

²² *Verdad y método*, op. cit., p. 670.

ocasión, por ejemplo, de inscripciones indescifrables, no tendrían relevancia así para el concepto hermenéutico de escritura. De ahí que, a pesar del privilegio masivo de la tradición de textos escritos en la configuración histórica de la Hermenéutica, en última instancia habría una continuidad; o más precisamente, es que habría que reconstruir, o que restaurar, una continuidad entre el habla y la escritura. Así, leer los textos de la tradición exitosamente sería incluirlos en el presente de nuestra conversación, hacer que dialoguen con nosotros, o finalmente, que entren en el círculo de «nuestro» diálogo (con nosotros mismos, con nuestros contemporáneos, con los clásicos que se hacen así nuestros contemporáneos). De ahí que la amplia y rica teorización del lenguaje como diálogo, y la recuperación del diálogo platónico en expreso contraste con la imposible actualización de lo Absoluto en la dialéctica hegeliana, constituya al mismo tiempo el fundamento y el horizonte del trabajo hermenéutico con los textos escritos. El trabajo filológico sería un modelo concreto de esa práctica con los textos que los convierte en textos disponibles, legibles. A ese proceso metódico lo llama Gadamer «textualización». La textualización de un escrito sería en suma su integración en el círculo de la comprensión media.

Ahora bien, la enérgica idealización del concepto de texto implicado en esa práctica se pone de manifiesto sobre todo en la teorización gadameriana de todo aquello que en el texto ofrece *resistencia* a la textualización. Esa resistencia aparecería en tres formas. Los *antitextos* son elementos del proceso comunicativo cuyo desciframiento requeriría un conocimiento actual de la situación concreta de ese proceso. Gadamer incluye ahí el tono, el chiste, la ironía. Los *pseudo-textos* son los componentes lingüísticos que por sí mismos resultan vacíos de significado. Constituyen así, típicamente, un desafío para la traducción. La tarea de la traducción ante esos momentos vacíos del movimiento del sentido (no lejos quizá del tema husserliano de los sincategoremáticos) consiste precisamente en eliminarlos: «la tarea de la traducción abarca únicamente el contenido del texto, y por eso el conocimiento y la *eliminación* de ese material constituyen la verdadera tarea de la traducción racional»²³. Ciertamente que Gadamer precisa inmediatamente la necesidad de una excepción: con los *textos eminentes* no cabría una operación como esa. Esos textos hay que salvarlos íntegramente. Y de ahí la dificultad específica de la traducción literaria, o de la traducción de textos que tienen un alcance literario. Pero lo que hay que entender aquí es que en esos textos eminentes no habría finalmente ningún pseudotexto, ningún vacío formal que pudiera encantar la plenitud del sentido como contenido. De ahí la imantación de toda comprensión de textos eminentes hacia una reconfiguración del sentido a comprender como una perfecta totalidad cerrada, capaz de hablar por sí misma. Una tercera forma de resistencia a la textualización estaría ligada a la posibilidad de la distorsión y el equívoco en lo que llama Gadamer los *pre-textos*: «Incluyo aquí todas aquellas expresiones comunicativas cuya comprensión no se efectúa en la transmisión de sentido que ellas persiguen, sino que expresan algo que permanece enmascarado. Pre-textos son, pues, aquellos textos que interpretamos en una dirección que ellos no nombran»²⁴. El ejemplo de la vida onírica y su interpretación en el psicoanálisis se impone aquí como emblemático.

²³ *Verdad y método II, op. cit.*, p. 336. Cursiva mía.

²⁴ *Ibid.*

Pero justo aquello que para la Hermenéutica representa una crisis del texto bajo esas formas de resistencia al sentido pleno resulta en el pensamiento de la escritura la instancia que revela la «verdad» de todo texto. Así, la singularidad, el rasgo de acontecimiento, de todo proceso comunicativo, requiere una reafirmación de lo que Derrida llama la «insaturabilidad del contexto»²⁵. El blanco de la escritura, o, en general, el espacio diferencial in-significante, un cierto vacío, pues, formaría parte de la estructura del texto²⁶. Y sobre todo, la estructura del texto se sustrae al voluntarismo de una conciencia que cree saber lo que quiere-decir. La hipótesis gramatológica desvela la solidaridad del sistema del querer-decir y del sistema oto-fono-logocéntrico. De ahí la pertinencia del trabajo psicoanalítico con el material onírico, y en general, con todo texto que cuestione el voluntarismo de la psique. Quizá más que en ninguna otra asociación comparativa, la diferencia irreductible entre la Hermenéutica y la Desconstrucción podría seguirse a partir de ese enclave, a partir de cómo se vinculan una y otra con el trabajo del psicoanálisis. Éste invita, se diría, a un descrédito del texto eminente, a una puesta en cuestión sistemática de la organicidad coherente del psiquismo. La Desconstrucción, a partir del estudio inicial ya muy novedoso sobre «Freud y la escena de la escritura»²⁷, amplifica sistemáticamente el trabajo psicoanalítico acerca de la *ambivalencia* absoluta del psiquismo. Quizá la indecidibilidad que obsesiona, y no sólo que «produce», el pensamiento de Derrida es finalmente la indecidibilidad entre el principio de la vida y el principio de destrucción: «el» tema del último Freud, en torno sobre todo a *Más allá del principio del placer*.

4. CORTAR EL SENTIDO

Frente a la plenitud íntegra evocada por los textos eminentes, pues, cortar, *circuncidar el sentido*. O erradicar el principio hermenéutico. Estos dos motivos quisiéramos en fin destacarlos o situarlos, a manera de conclusión, a partir de lo que de ellos dice Derrida en *Schibboleth* (1986), breve libro, al mismo tiempo luminoso (por su capacidad de asociación y movilización de todas las inquietudes heterológicas de este pensamiento), y «difícil», no digamos críptico: en todas sus páginas resuena un *deseo de idioma*, una puesta en práctica de los valores de la singularidad y el acontecimiento, de las fechas y los lugares, en la poesía y en el pensamiento que dialoga con la poesía, valores que a cada paso desafían todo gesto de apropiación interpretativa. Diálogo pensante con la poesía, o más bien, con el poema o con lo poemático de Paul Celan. Pero la pertinencia aquí de esta última consideración viene motivada por el hecho de que Gadamer, por su parte, ha dedicado al célebre

²⁵ Cf. especialmente «Firma, acontecimiento, contexto», en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989.

²⁶ Es éste seguramente el momento mallarmeano del pensamiento de Derrida. Se consultará la lectura en paralelo de la mimesis platónica y de la *Mimica* de Mallarmé en «La doble sesión», en *La diseminación*, Madrid, Fundamentos, 1975.

²⁷ En *La escritura y la diferencia*, op. cit. Entre los escritos recientes ligados a esta problemática, remitimos sobre todo a *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, Madrid, Trotta, 1997. También: *Résistances de la psychanalyse*, Paris, Galilée, 1996, que cuestionan las lecturas de Freud por Lacan y Foucault. En esta serie habría que incluir el estudio sobre *Más allá del principio del placer*, incluido en *La carte postale*, Paris, Flammarion, 1980.

poeta judío de origen rumano un bello libro que, a su vez, pone en escena o en práctica las categorías esenciales de la Hermenéutica ontológica²⁸.

La hiperbólica voluntad de comprender (autoestimada «buena voluntad», como se sabe), el deseo de hacer plenamente legible todo texto en el sentido de la totalización que caracteriza el programa hermenéutico, se pone de manifiesto en la notable interpretación gadameriana de una poesía tan críptica como la de Celan, ligada estructuralmente a una *parte de secreto*, más bien a una experiencia de la necesidad de secreto que nunca podrá ser simplemente «superado» en la publicidad del lenguaje. En *¿Quién soy yo y quién eres tú?* Gadamer aborda un comentario muy comprometido del ciclo de poemas *Cristal de aliento*, siguiendo como hilo conductor el tema del encuentro con el otro y de la réplica. El interés del estudio está aquí en el desafío que representa para el planteamiento hermenéutico la puesta a prueba de éste ante un texto poemático que se arriesga en cada paso a la *ilegibilidad*. La poesía de Celan es una poesía de la memoria, o de la obligación de la memoria; y Gadamer lo explica muy bien en su explicación del poema *Schneepart*²⁹, que evoca el asesinato político de Karl Liebknecht y Rosa Luxemburg en el Berlín de 1919, a partir de una visita del poeta al lugar de los hechos en 1967, ciertamente. Pero esa memoria no la puede producir el poema sino precisamente en el relampagueo de esas dos fechas, de esas dos «situaciones». El poema y su fuerza de memoria es indesligable de ese elemento singular, concreto, de las circunstancias de lo recordado, y de las circunstancias de la creación poética. No creo que pueda hablarse aquí de una «fundación», con sus predicados de monumentalidad y seguridad, como hace de hecho Gadamer, en la conclusión de su comentario al poema: «A través de su poema funda (*stiftet*) el poeta el recuerdo». Celan sería poeta de la memoria, pero no de la fundación monumental; sino del holocausto: poeta, pues, de la memoria y la bendición de las cenizas.

Las cenizas están en cambio en el centro de la lectura de Derrida, más bien es un motivo obsesivo de esa lectura: la ceniza, esto es, «la amenaza de una cripta absoluta», la ilegibilidad como destino nunca definitivamente superado³⁰. Cenizas es algo más que un símbolo o una alegoría de la finitud y la destrucción: la palabra y la «cosa» dicen la extrema singularidad de los acontecimientos nombrados o evocados en los poemas, la extrema singularidad también de las situaciones en que aquellos fueron escritos. De ahí la presencia retornante de *fechas y lugares* en la poesía de Celan, fechas y lugares cuya alta significación para toda política de la memoria Derrida subraya en el curso de su lectura. Se impone la evidencia del

²⁸ J. Derrida, *Schibboleth*, Paris, Galilée, 1986. H. G. Gadamer, *Wer bin ich und wer bist Du?*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976. Recientemente se ha referido a estas dos lecturas de Celan A. Gómez Ramos: «Cuando la conversación tropieza. Los límites del diálogo entre Gadamer y Derrida», en *La balsa de la medusa*, 43, 1997, pp. 46 y ss. La importancia de los temas abordados en este breve libro en el trabajo del «último Derrida» puede advertirse a través de los materiales presentados en el Coloquio de Cerisy (1992) y editados en *Le passage des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 1994.

²⁹ *Wer bin ich und wer bist Du?*, op. cit., pp. 123-127. Gadamer tiene en cuenta desde luego el testimonio de Peter Szondi acerca de las «circunstancias» de la creación de este poema. Cf. P. Szondi, *Celan-Studien*, Frankfurt, Suhrkamp, 1972. También Derrida incorpora a su lectura las «informaciones», preciosas para todo acceso a la poesía de Celan, de Peter Szondi, cf. *Schibboleth*, op. cit., pp. 34 y ss.

³⁰ J. Derrida, *Schibboleth*, op. cit., p. 83. En *Feu la cendre*, Paris, Editions des femmes, 1987, p. 57. Derrida escribe la palabra en español, *ceniza*, al cruzarse con el Quevedo de los sonetos *Al Vesubio*: «Yo soy ceniza que sobró a la llama / [...]».

contraste. La comprensión hermenéutica se mueve en otra dirección, en la de la reconstitución de la unidad del poema como una totalidad autónoma de sentido. Tras subrayar justamente el principio de *precisión* como el «secreto abierto de esta poesía críptica»³¹, Gadamer enfatiza el ideal de la univocidad, de la *Eindeutigkeit*, como ley de todo lenguaje: también el de la poesía pura. A esa ley tendría que someterse finalmente la palabra poética, por muy oscura, tensa, rota, que se presente ésta. Así, comprender el poema requiere que el lector supere «la particularidad de la ocasión en la generalidad de la ocasionalidad»³².

Sin duda la lectura de Celan propuesta por Derrida está condicionada, posibilitada, por las profundas afinidades biográficas, políticas, estéticas, entre el filósofo judío argelino y el poeta judío rumano. De hecho la judeidad es aquí algo más que un tema entre otros, al que hace referencia ya la expresión bíblica del título (*Jueces*, 12, 5). Schibboleth es un término recurrente en los poemas de Celan. Derrida interroga incansablemente una de las instancias del término más cargada políticamente, los versos iniciales de «In Eins» (del ciclo *Die Niemandrose*), que nombra por cierto el chibolete español internacional, *no pasarán* (el poema menciona al «anciano de Huesca» que «nos puso en la mano la palabra que necesitábamos»): «Dreizehnter Feber. Im Herzmund / erwachtes Schibboleth. Mit dir / Peuple / de Paris. *No pasarán* (Trece de febrero. En la boca del corazón / surge un schibboleth. Contigo, / Peuple / de Paris. *No pasarán*)»³³.

La judeidad de la lectura derridiana de Celan se vincula inicialmente a la tópica o a la trópica de la circuncisión, con que empieza el libro, y que nos sitúa de entrada en la singularidad, en lo que sólo pasa *una vez*: «Una sola vez: la circuncisión sólo tiene lugar una vez»³⁴. Pero esa trópica nos lleva a la esencia religiosa o cuasirreligiosa de la poesía de Celan³⁵: bendecir las cenizas lleva a circuncidar las palabras. En «A uno que ante la puerta estaba» (también de *La rosa de nadie*) resuena la orden, el mandato de cortar la palabra: *Beschneide das Wort*.

Formalmente, pues, el rasgo principal de esta lectura es una atención vigilante, una fidelidad filosófica o pensante, a la singularidad (fechas, lugares, acontecimientos, que hay que recordar incluso o sobre todo ante su riesgo de desaparición total, en la instancia de su riesgo insuperable de desaparición total, holocáustica) de la que la poesía de Celan quiere ser a su vez un testimonio puro. Esas fechas, lugares, acontecimientos, remiten a las violencias terribles de la política europea de este siglo, y ya se ha visto la relevancia que Celan atribuye, y que Derrida comenta³⁶, a la España de 1936.

³¹ *Wer bin ich und wer bist Du?*, op. cit., p. 112.

³² *Ibid.*, p. 119.

³³ Cf. la traducción española de J. F. Elvira-Hernández, *La rosa de nadie*, Ávila, Sexifirmo, 1976. Cabe apuntar aquí el interés de Unamuno en la historia de la guerra de Galaad y Efraim, desde muy pronto, ya en *Tres estudios* (1900), *Obras Completas*, Madrid, Aguado, 1958, vol. XVI, pp. 106 y ss. Como se sabe, Unamuno emplea el término «chibolete» en *El sentimiento trágico de la vida*, cap. 12, en el pasaje que figura como lema de este ensayo. Para sugerir, en fin, que la cristología agónica de Unamuno, la tópica del «creo, descreo, agonizo», y en general la irreductibilidad del conflicto y las diferencias en el autor de *Paz en la guerra*, podría quizá impulsar una relectura política y religiosa de la indecidibilidad, que esperamos poder abordar en otro lugar.

³⁴ *Schibboleth*, op. cit., p. 11.

³⁵ *Ibid.*, p. 68: «Y Celan lo sabía, se puede alabar o bendecir las cenizas. No es necesario la religión para eso. Quizá porque una religión empieza ahí, antes de la religión, en la bendición de las fechas, de los nombres y de las cenizas».

³⁶ *Ibid.*, pp. 45 y ss.

Pero la experiencia de la fecha, de lo que pasó *una vez*, está ligada al mismo tiempo al *aniversario*, al retorno y la memoria. Pero sin monumento, y así sin sentido seguro, sin la tradición, en fin, que restaura o quiere restaurar la comprensión hermenéutica. Si la experiencia de la estructura de la fecha marca la escritura y la lectura del poema, es que hay que leer el poema sobre un fondo de *ilegibilidad*, más bien a la vista de un borde o un límite de ilegibilidad. La legibilidad perfecta remite al ideal estético de una «belleza» autónoma, afín a la inteligibilidad pura del sentido. La experiencia de la fecha obliga a exponer un secreto, arriesgarse a perderlo para guardarlo: la huella poemática de la fecha «tiene que exponer su secreto, arriesgarse a perderlo para conservarlo. Tiene que embrollar, pasándola y volviéndola a pasar, la frontera entre legibilidad e ilegibilidad. Lo ilegible es legible como ilegible, ilegible en tanto que legible, ésta es la locura que quema una fecha por dentro. Es esto lo que la entrega a la ceniza, es esto lo que entrega la ceniza desde el primer instante»³⁷. La fecha es, así, heterogénea a toda totalización interpretativa. De ahí: «Erradicación del principio hermenéutico. No hay un sentido, desde el momento en el que hay fecha y *schibboleth*, no hay ya un solo sentido originario»³⁸.

5. SUPLEMENTO

Se ha dicho que Derrida es el Aristóteles del montaje (Ulmer). En las antípodas de todo organicismo, su pensamiento y su escritura son siempre cómplices de una práctica, necesariamente aleatoria, del injerto, de la prótesis, del añadido suplementario. ¿De la chapuza, dirá alguien? Quizá: si es que el término, por debajo de su lado más conocido y trivial, remite al francés arcaico *chapis*: un artefacto menor que aumenta el grueso del mástil, por ejemplo, o que posibilita el trabajo artesanal dando un humilde pero eficaz punto de apoyo. Del *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico* de J. Corominas y J. A. Pascual (Madrid, Gredos, 1980):

CHAPUZ, obra manual de poca importancia o hecha sin arte ni pulidez, palo que acompaña al mástil principal con el objeto de aumentar su grueso, junto con *chapucero*, oficial que hace las obras groseramente, y *chapuceria*, obra manual mal hecha, procede del fr. antic. y dial. *chapis*, tajo, pedazo de madera grueso, asentado en el suelo o sobre una mesa, que se emplea para el trabajo del cocinero, del tonelero, etc., *chapisier*, desbistar madera, carpintear groseramente [...].

³⁷ *Ibid.*, p. 72.

³⁸ *Ibid.*, p. 50. Y más adelante (p. 89), la *posibilidad* de la hermenéutica filosófica, junto con la de la poética formal, queda remitida expresamente a la singularidad del idioma, a «la señal marcada, en la lengua, de un nombre propio o de un acontecimiento idiomático».

...Diafórica...

Hermenéutica y advenimiento

José M. Cuesta Abad

Hay que prescindir de *una vez*, por esta vez siquiera, de guiones, barras oblicuas y paréntesis insinuantes que fracturan o encapsulan algo prefijado, infijado, sufijado. Nada pues en lo posible de separaciones marcadamente ambiguas, ni de nombres visiblemente escindidos, ni de sintagmas bajo sospecha inequívoca de división, sedición, alteridad... Puntos suspensivos... ¿Qué significado dar a esos puntos? ¿Qué significa eso que permanece *suspendido* de y en su escaso significante ternario, formado por un breve ritmo de incisiones y vacíos? No se limitan a ser meros vectores dirigidos hacia un sentido cuya omisión o preterición mantenga en vilo las palabras eludidas trayéndolas tácitamente a la expresión en el modo de un significante cero, de una implicación tensada en la superficie o de una presuposición inferible y estratégica. En ausencia de un contexto determinado, no constituyen señales, no pueden señalar sino la suspensión de toda señal que apunta hacia la continuidad de lo que precede y sucede; e inscritos como coda ínfima de un enunciado, no señalan otra cosa que no sea la interrupción de un decurso de señales, el signo de una dilación quizá insignificante, de una espera interminable, el *suspense* demorado en la línea de puntos del discurso. ¿Qué puntúa entonces esa puntuación? Formalmente, los puntos suspensivos designan un «grafismo ágrafo» que pretende corresponder a un «fonetismo áfono». En este sentido, quieren ser la ortografía del silencio, la puntuación silenciosa, la presencia puntual, intermitente y persistente de todo eso silente. Lo que define a esos puntos con respecto a la palabra es la *impuntualidad* de la propia palabra *en sí*: los puntos suspensivos significan lo impuntual del lenguaje, eso que suspenden es la llegada de lo otro de la palabra y a ella, la venida de eso, aplazada ya siempre por la puntualidad suspensiva, la asistencia de algo pretendidamente verbal concitado por la presencia de lo verbal mismo, el advenimiento postergado de un verbo siempre por venir. Es el silencio instado a venir por la palabra eso que indican los puntos suspensivos: el silencio puntual, instante, presente es *la palabra que no llega, impuntual, inestante, ausente...* «Ausente», de momento, como se dice de alguien que, por estar así, se

abandona a sí, no se persona en sí. La «no...llegada» interpreta simbólicamente la extraña suspensión coincidente con los puntos suspensivos, pero esta interpretación no sólo reconoce en la presencia suspendida de la puntualidad el carácter eventual de un retraso, un escamoteo, un aplazamiento o una morosidad del lenguaje, sino también la *suspensión de todo símbolo*, el «no...llegar» de y a lo simbólico como impuntualidad absoluta que no cesa de anunciarse en la puntualidad suspensiva que acompaña a la palabra. Si el símbolo trae consigo lo impuntual del lenguaje que está presente en el «no...llegar», si puede quedar suspendido de y en la puntualidad que transforma la presencia en espera, en instancia proléptica, prorrogada a venir, instada por su «no...llegar», entonces una *...Simbólica...* trata de la suspensión del símbolo, de eso simbólico del lenguaje que, suspendido y suspensivo, *está...no llegando*.

Pero tal puntualidad no sólo significa *aquello* remoto y propiamente otro de lo simbólico; los puntos suspensivos también hacen algo que puede consignarse como un «hacer suspender» la acción visible o audible del lenguaje. Dar la llamada por respuesta: esto es lo que, según una fórmula coloquial y proverbial, hacen suspender esos puntos. Resulta así que suspenden la respuesta, que la aplazan y la desplazan, confiándola a la actividad puntual y durativa, prometedora o amenazadora, de un tópicos silencio elocuencia cuya conformación expresiva, sin embargo, no tiene lugar en la expresión, cuyo sentido solamente se figura en tanto elocución ilocutiva, *ausencia...de expresión... persuasiva*, performativa *lexis aléxica*. La elocuencia del silencio es la reticencia, la palabra acallada, la expresión enmudecida y reticente, el discurso interrumpido en calidad de *aposiopesis*. La suspensión se vuelve ahora hacia eso otro no dicho del y al otro, apunta hacia el «tú» convertido en «él» o «ello» por el silenciamiento impersonal e impuntual del lenguaje: el discurso se niega...*nolo dicere...*, suspendiendo su poder hacer para dejar que el silencio haga lo suyo, de las suyas; niega decir al otro lo otro, excusa hacerlo e intimida por no...hacerlo. El diálogo no responde, o sólo responde de su irresponsabilidad misma al quedar suspendido de y en la interrupción puntual que revela la reticencia, propia y esencial, que lo hace posible: la reticente condición de posibilidad del diálogo. Esta condición del diálogo, la suspensión puntual, es lo que hace del lenguaje y en él «un sentido adversativo»...*sed...*, el sentido adversarial, dilatorio y disuasorio que promueve y tensa todo diálogo. De este modo la puntualidad suspensiva que hace posible el diálogo reconduce nuevamente a la impuntualidad de algo, al «no...llegar» de la respuesta, al emplazamiento heterotópico que aplaza el decir al otro y lo otro. El diálogo se fundamenta, por así decir, en la suspensión puntual que trae consigo la impuntualidad de la respuesta, el «no...llegar» de lo otro y el «no...allegar» al otro *del lenguaje*. Corresponde pues a una *...Dialógica...* contemplar la suspensión que al límite genera el diálogo, la génesis interruptora de la interlocución, la puntualidad suspensiva del discurso que posibilita lo dialógico del lenguaje como aplazamiento y desplazamiento impuntuales *desde* cuya «inestancia» el decir lo otro y al otro también *está...no llegando*.

Tenemos así, mínimamente esbozadas, dos formas del sentido, del espacio de «Atención y Espera» que, aun cuando en apariencia diverjan en las apariciones de lo simbólico y lo dialógico del lenguaje, convergen desde la perspectiva todavía inde-

terminada de una ...*Diafòrica*...¹: discurso de la suspensión e impuntualidad del símbolo y el diálogo, del «no...llegar» algo al emplazamiento espacial y a la instancia temporal de lo simbólico y lo dialógico. Una ...*Diafòrica*... es también una hermenéutica radicada, como cualquier otra, en la atención y la espera de lo simbólico y lo dialógico del lenguaje; pero como tal discurso hermenéutico se propone comprender por qué el lenguaje, en cuanto simbólico y dialógico, entraña la incomprendibilidad, recíproca o reciprocable, que «comunica entre sí» los modos contrapuestos de comprender ontológicamente el simbolismo y el dialogismo del lenguaje. Es decir, por qué toda hermenéutica, en lo que tiene de ontológica, termina siempre por legitimar a su modo, afirmativa o negativamente, los espacios de atención y espera de eso que no está comprendiendo, que «está...no» llegando al lenguaje simbólico y dialógico que la funda. *Legitimar* designa aquí cierta normalización y asunción hermenéutica de lo incomprendible, esto es, la subsunción tópica de lo que no tiene lugar, la legalización o la declaración legal en rebeldía de un sentido que se dice, contradictoriamente, anómico: la acogida comprensiva y aprensiva del «no...llegar». Nomología anómala del discurso.

La denominación de una ...*Diafòrica*... remite casi de inmediato a una posible Metafòrica, entendida ésta como *topodinámica* del significado y del sentido: en síntesis, teoría de la *dynamis* desplazante y deslizante que despliega o repliega lo lingüístico de significante «en» significante; y en efecto, algo tiene de ella, en la medida en que también se ocupa del carácter traslativo o transitivo que parece determinar tanto el emplazamiento espacial como la instancia temporal de lo simbólico y lo dialógico del lenguaje. Sin embargo, ese discurso sobre la suspensión e impuntualidad del símbolo y el diálogo se plantea un asunto que desborda los límites interpretativos de una Metafòrica; se plantea qué sentido podría tener eso que «está no...llegando» al lenguaje *qua* símbolo y diálogo: ¿Qué significa eso *ad...versativo* y *ad...versarial*, esa *ad...versidad* del lenguaje? Es ahora cuando una ...*Diafòrica*... suena a algo más o menos familiar, cuando comienza a resonar en ella su posible parentesco con algo ya dicho, ya pensado, tal vez ya comprendido. En efecto, una ...*Diafòrica*... suena aquí a *diferencia*, podría asemejarse al «Pensamiento de la Diferencia» o decir lo mismo de un modo consecuentemente diferente. Provisionalmente, ...*Diafòrica*... y Pensamiento de la Diferencia son lo mismo, o bien aquélla cae bajo el dominio omnicomprendivo de éste. Es el caso pues de considerar *grosso modo* las relaciones aún virtuales entre una hermenéutica de la diferencia simbólica y dialógica y una hermenéutica de la suspensión e impuntualidad del símbolo y el diálogo. Para ello partiré de una lectura episódica, y deliberadamente

¹ *Diaphorà de kai heterotés allo*. «Pero una cosa es la diferencia y otra la alteridad», trad. de V. García Yebra: Aristóteles, *Metafísica*, 1054b, 23 y ss., Madrid, Gredos, 1982 (2ª ed.). El pasaje aristotélico establece la «diferencia» entre Diferencia y Otredad según el criterio por el cual en la primera algo difiere de algo por algo (género o especie) idéntico, mientras que en la segunda algo es otro (*héteron*) no necesariamente por algo. Más allá de la posible «incomensurabilidad» de lo otro que tal vez esté suponiendo el fragmento aristotélico, la *diaphorà* que retoma la denominación de una ...*Diafòrica*... se limita al sentido topológico y tropológico, más o menos evidente o *diáfano*, que prefijo y tema determinan: «a través de», «línea y espacio divisorios», transición y transformación dinámicas, etc. La *dynamis* topológica y tropológica que trata de considerar una ...*Diafòrica*... se despliega, según veremos, como el movimiento de algo simultáneamente desdoblado *hacia* y *contra* un punto del espacio en el que habría de tener lugar algo diferente u otro.

limitada, que pretende interpretar un fragmento del pensamiento de Heidegger sobre la Diferencia en relación con el discurso tentativo de una ...Diafórica...

Es sabido que Heidegger interpreta la Diferencia, ese núcleo de toda elisión que «es» la esencia del lenguaje y el lenguaje de la esencia, en términos de advenimiento y acontecimiento: *Sobrevenida (Überkommnis)* y *Llegada (Ankunft)*. El ser es lo que sobreviene en la forma diferente de la llegada óptica, de lo ente que llega a ser y del ser que sobreviene a lo ente, que deviene en ello. La Diferencia se deja entrever entonces como el advenir puro o como el acontecer absoluto de todo advenimiento y acontecimiento. ¿En qué consiste o cómo insiste esa «instancia extática», la *kinêsis* que es *stásis*, de la Diferencia? ¿Y cómo es que el ser de lo ente adviene en el modo de la Diferencia que está determinando la copertenencia entre ambos (*Zusammengehören*)? En un fragmento de *Identität und Differenz*² Heidegger afirma que «el ser de lo ente significa el ser que *es* lo ente». Ese «es», lo que es (*das "ist"*) el ser de lo ente, dice aquí algo transitivo, «habla aquí transitivo» (*spricht hier transitiv*), dice lo pasajero, lo que «sobrepasa» (*übergehend*): el ser se expresa aquí en el modo de una transición hacia lo ente (*in der Weise eines Überganges zum Seienden*). No se trata, dice Heidegger, de que el ser abandone su lugar (*Ort*) o instancia puntual para ir hacia lo ente, que por eso mismo estaría sin el ser, como a la espera de recibirlo. El ser sobrepasa (*Sein geht über*), viene descubriendo por sobre lo que llega, sobrepasa como lo que adviene de suyo descubierto a través de esa Sobrevenida descubridora. La Llegada significa «encubrirse en el descubrimiento» (*sich bergen in Unverborgenheit*), ser ente: *Seiendes sein*. Para Heidegger el ser «se significa» (*Sein zeigt sich*), se diría que se hace signo (*Zeichen*) y tiempo (*Zeit*), como la Sobrevenida descubridora; y lo ente aparece en el modo de la Llegada que se encubre en el descubrimiento. El ser, en el sentido de Sobrevenida descubridora, y lo ente, en el sentido de Llegada encubridora, se presentan como *intercidos (Unterschiedenen)* desde y por lo mismo: la *Inter-Cisión (Unter-Schied)*. La separación de los términos es heideggeriana, corresponde al vocabulario de la Diferencia cuyo enclave de aparición se localiza en el «Entre» (*Zwischen*) donde la Sobrevenida y la Llegada contraen el vínculo que las desune y reúne. Porque en el pensamiento heideggeriano la diferencia de ser y ente es, como Inter-Cisión de la Sobrevenida y la Llegada, la resolución descubridora y encubridora de ambas. Y en esa resolución reina la iluminación (*Lichtung*) de lo que se recluye velándose y se da en la desunión y la reunión de la Sobrevenida (*Aus- und Zueinander von Überkommnis*). Hasta aquí la exposición esquemática de lo que podría llamarse la hermenéutica del *significarse* la Diferencia. Los términos interpretativos que constituyen esta hermenéutica también «se significan» en cierto sentido, sobre todo si se los considera desde el punto de vista de una ...Diafórica...:

En primer lugar, es preciso reparar en la topodinámica de la Diferencia heideggeriana, en esa instancia extática del ser de lo ente. Según tal inquietud, el ser, determinado como «es» de lo ente, transita hacia lo ente sobrepasándolo en el modo

² M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1957, pp. 54-57 (existe una versión española de H. Cortés y A. Leyte: *Identidad y Diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1988).

de la Diferencia. Esto quiere decir que lo ente «es» la transitividad del ser³, que el ser «es» y no puede ser sino eso transitivo que aparece como la llegada de lo ente: el Verbo Transitivo que hace transitar toda transitividad. En el sentido formal de una ...Diafórica..., eso transitivo que dice ser el «es» de lo ente no puede determinarse más que como *puntualidad de la predicación*, instancia de la cópula como *symploké* que insta algo a venir desde la esencia o la presencia a lo ente y lo presente, ciertamente, en forma de lo diferente de la Diferencia. Pero si la transitividad del «es» coincide con la puntualidad nuclear de la predicación, y si la estructura de esa puntualidad es la Diferencia, resulta que lo puntual de la predicación, leído diafóricamente, «es» la *impuntualidad*, la suspensión del «es» en el espacio de atención y espera fundado por él mismo, donde tiene lugar su «estar...no viniendo». Las implicaciones de esta inasistencia no equivalen por completo a la idea heideggeriana de Diferencia, porque ahora lo que descubre la Sobrevvenida del ser «es» que la transitividad de éste hacia lo ente se cumple en la puntualidad suspensiva y suspendida de la predicación. *Y la predicación sólo puede ser ontológica siendo tropológica*. El «es» que vertebra y da lugar al ser de lo ente puntúa la suspensión transitiva, traslaticia y transfiguradora del «ser» por la que el ser queda suspendido en y de todo eso otro que «está...no siendo».

En segundo lugar, parece sintomático que el fragmento de Heidegger abunde en el prefijo *über-*, cuya evocación léxica más insistente aquí, y acaso consabida, es la palabra alemana *übersetzen*, el poner sobre, a través o en lugar de algo que traduce el *metapherein* y el *traducir*, la metafóricidad del «es» en este caso. La transición metafórica o trópica es lo que se «sobrepone» a la impuntualidad del ser que determina la puntualidad suspensiva de la predicación. Podría pensarse de nuevo que el discurso sobre la Diferencia presupone una Metafórica, la transformación, traslación y dislocación del «ser» como sentido advenido en lo ente. Esta interpretación metafórica quedaría reforzada por el hecho de que, como ya se ha señalado, la predicación es ontológica por ser tropológica. Sin embargo, el ser, en cuanto puntualidad de la predicación, no tiene contenido alguno, no «es» concepto ni se concibe sino como la posibilidad en sí puntual y suspensiva de todo contenido, de todo concepto, de todo ente. «Es» no metafórico ni metaforizable por no ser en sí nada «trans...ido», transformado o desplazado; «es» eso que, transitándose y desplazándose como el ser de lo ente, se erige en el «estar...no viniendo», en eso a lo que ya siempre sobreviene el «estar...no sobreviniendo». Interesa destacar que la terminología heideggeriana de la Diferencia se afirma en lo topológico y lo tropológico: de una parte, habla una y otra vez del «venir» y el «llegar», formas verbales que implican

³ Casi inevitablemente, hay que remitir a la «gramática» y a la «etimología» del «ser» de M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1966, cap. II. Según destacara E. Benveniste, sin ser él mismo un predicado, el «ser» es la condición de todos los predicados, de manera que todas las variedades del «ser tal», del «estado», todos los aspectos posibles del tiempo dependen de la noción de «ser». El «ser», como subrayó Aristóteles, no significa propiamente nada, sino que opera una *synthesis*, «es» la unidad metasintáctica y sintética que, sin embargo, no puede sintetizarse. Vid. E. Benveniste, «Catégories de pensée et catégories de langue», en *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 70-71. En su exégesis heideggeriana de la palabra «ser», J. Derrida señala el carácter omnicompreensivo de tal palabra: «Le mot 'être', ou en tous cas les mots désignant dans des langues différentes le sens de l'être, serait, avec quelques autres, un 'mot originaire' (*Urwort*), le mot transcendantal assurant la possibilité de l'être mot à tous les autres mots», en J. Derrida, *De la Grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 34.

un esquema espacial cuya instancia centrípeta estriba en el *Aquí* que sólo puede coincidir con el espacio y «tempo» del discurso, con la estricta y pura topología del Logos; y de otra parte, matiza el movimiento de la Diferencia mediante elementos como *über-*, *unter-*, *ent-* o *un-*, que designan *lo trópico*, diferencial y negativo de ese esquema, por llamarlo así, «ontopológico».

Para una ...Diafórica... el espacio donde tendría que perfilarse el «venir» o el «llegar» que supuestamente anuncia el «es», la puntualidad suspensiva de la predicación, sólo se constituye en una *instancia centrífuga*. Por «instancia centrífuga» cabe entender ahora la impuntualidad que está fundando y suspendiendo, simultáneamente, lo simbólico y lo dialógico del lenguaje. Es precisamente por ser tropológico por lo que el esquema topológico desplegado por la puntualidad suspensiva de la predicación niega, desconoce de raíz toda venida o Sobrevenida del ser que no tenga lugar en el modo del «estar...no sobreviniendo». *Estar...no sobreviniendo* ya no señala un desencubrirse infinitivo que resulta encubierto por una llegada participada, por cualquier participio perfectivo, definitivo y cumplido *de pasado o de presente*, sino la puntualidad suspensiva del ser, el ser suspensión simbólica del lenguaje. La suspensión simbólica de que habría de ocuparse una ...Diafórica... no supone tanto la diferencia o la ausencia del ser, cuanto su impuntualidad respecto de la puntualidad suspensiva que, diciendo «llegar a ser» ópticamente todo eso otro que no «es», está fundando una instancia de atención y espera simbólica o dialógica cuyo espacio se colma de «inestancia», y su tiempo se llena de la incoación infinita del «estar...no llegando». Tal vez sirva de ejemplo de esta diferencia tenue la interpretación que propone Derrida del *suplemento de la cópula* que se manifiesta también como *frase nominal*. De acuerdo con su ensayo de revisión gramatical de la ontología, la omisión léxica del «ser» en la frase nominal indicaría que esa ausencia puede no ser suplida o suplementada más que por la propia ausencia, de manera que la función gramatical de «ser» estaría garantizada «por el blanco de un espacio, por una puntuación de algún modo borrada, por una pausa: interrupción oral, es decir, parada de la voz (¿es entonces un fenómeno oral?) que ningún signo gráfico, en el sentido ordinario de la palabra, que ninguna escritura plena viene a señalar. La ausencia de 'ser', la ausencia de este lexema singular, es la ausencia misma»⁴. La lectura casi

⁴ J. Derrida, «El suplemento de la cópula. La filosofía ante la lingüística», en *Márgenes de la Filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989, p. 241. Derrida interpreta detenidamente las implicaciones ontológicas de algunos textos dedicados por E. Benveniste a las funciones de la cópula en la frase verbal y a su ausencia en el caso de la frase nominal. Sin embargo, no hace referencia a unas cuantas consideraciones finales que introduce Benveniste a propósito de la ausencia léxica de «ser» en la frase nominal. Vid. E. Benveniste, «La phrase nominale», en *Problèmes de linguistique générale, op. cit.*, vol. I, p. 165 y ss. Benveniste indica que en védico la frase nominal es la expresión por excelencia de la *definición intemporal*, así como en antiguo iranio se emplea sobre todo en textos que tratan de afirmar una verdad, un principio inapelable o la autoridad. Es aquí significativo que el lingüista sostenga, haciéndose eco del postulado de Saussure, que «une étude de ce phénomène syntaxique, comme de tout fait linguistique, doit commencer par une définition de sa *différence*». Se da, pues, una diferencia entre la sintaxis «verbal en esencia» (p. e., «El hombre es un lobo para el hombre») y la «sintaxis nominal» («El hombre un lobo para el hombre»). En una intensa nota a pie de página (p. 166), Benveniste descarta la tesis de L. Hjelmslev que interpreta el enunciado nominal como una variación enfática del enunciado verbal, y llega a afirmar que «il n'y a pas de commutation possible de l'un à l'autre, et il dévient illégitime de chercher une expression implicite de temps, de mode et d'aspect dans un énoncé nominal que par nature est non-temporel, non-modal, non-aspectuel». Resulta que la frase nominal es *incommutable por la frase verbal*. *Incommutable tout court*, aun cuando parezca cumplir una función análoga. ¿Cuál es ese extraño rasgo distintivo que tiene la frase nominal y no puede tener la verbal? En los términos de Benveniste,

cabalística que hace Derrida de la ausencia verbal que define la frase nominal es iluminadora, porque reconoce en la economía léxica absoluta, en la *lexis aléxica* de «ser», una puntuación borrada y una suspensión de la letra o la voz. Sin embargo, también aquí el «ser» sigue sobreviniendo a la Diferencia: la ausencia no sólo presupone la presencia *Aquí* evacuada o desahuciada del «ser», sino también su «estar sobreviniendo» a ella y en ella, de manera que prepara su propio espacio de atención y espera, reponiendo y posponiendo en él la venida o la llegada de algo que no puede ser sino puntualidad suspensiva del «estar...no viniendo o llegando» a lo simbólico y dialógico del lenguaje. De algún extraño modo la Diferencia como Ausencia presente continúa prendada y suspendida de la identidad lógica, de la estructura ontológica y de la negatividad teológica de aquello a lo que se atiende y de lo que se espera en calidad de eso por venir. Pero una ...Diafórica... sugiere que eso que «está...no viniendo...ni llegando» no ha venido ni ha llegado, ni vendrá ni llegará, precisamente por ser la puntualidad suspensiva de lo simbólico y dialógico que señala eso que tiene el lenguaje de suspensión e impuntualidad. El «estar...no llegando» se desentiende de la diferencia y ausencia, en el sentido de que las da por supuestas, inmediatas o evidentes en el «no...llegar», y ya sólo atiende al sentido acechante de su instancia en el espacio de atención y espera.

En cierto modo, la hermenéutica de la Diferencia constituye el discurso en el que la Diferencia se legitima legalizándose: condesciende a ser Ley absoluta del Logos, se convierte en la Nomología suprema o en la Metalingüística pura, retrayéndose, desde el instante mismo en que se ha significado, a una especie de inmanencia ilocalizable donde se oculta su potencia soberana y legisladora, que impone nuestra vigilancia constante y sombría del espacio de atención y espera. Aún no sabemos en qué consiste ese legitimarse de la Diferencia; por ahora sólo cabe sugerir que ese gesto autorreflexivo, intransitivo en sí pero transitivo desde sí, tiene algo que ver con una condición, a lo que parece fuerte, por la que el carácter ontológico del discurso hermenéutico tiende a inhibirse o a evadirse de la impuntualidad que reverbera en la puntualidad suspensiva de lo simbólico y lo dialógico. Naturalmente, no se trata de negar la Diferencia como si fuera un *déjà vu*, ni de suplantar las poderosas formas del discurso hermenéutico que ha intentado pensarla, dando paso ahora al falso amigo de una ...Diafórica... que se arrogaría el poder de comprender todo eso acaso incomprensible. Una ...Diafórica... solamente pretende comprender qué significa eso que el discurso o decurso ontológico de toda hermenéutica *dice llevar hacia sí contra sí*. En otras palabras, ¿qué sentido tendría, de tener alguno, decir que la Diferencia es también o más bien la *ad...versación* de lo simbólico y lo dialógico del lenguaje? En definitiva, ¿cómo podría entenderse la *ad...versidad* simbólica y dialógica del lenguaje?

la diferencia radica en la «*non-variabilité* du rapport impliqué entre l'énoncé linguistique et l'ordre des choses»: si la frase nominal puede definir una «verdad general», es porque excluye toda forma verbal que particularizaría la expresión, que la matizaría de temporalidad, modalidad y aspectualidad. Por tanto, la «diferencia» propia de la ausencia de «ser» en la frase nominal consiste en la manifestación sintética o sintáctica, absolutamente nominativa, de lo que no es temporal ni modal ni aspectual. Ausentado el «ser» que se determina como mero «estar», se desvanece toda temporalidad óptica y toda modalidad ontológica. La perversión de lo ontoteológico podría radicar pues en el hecho de que, en lugar de fundarse sobre la sintaxis y la síntesis nominal, sustantiva, a su modo indeclinable, se ha desplegado a través de la frase verbal, de la transitividad, de lo tropológico...

La idea aún indecisa de «ad...versación» se ha servido de fórmulas como «estar...no viniendo» o «estar...no llegando», etc. Estas expresiones no quieren ser signos de lo meramente contradictorio o de lo paradójico y paralógico que pueda suponer la Diferencia, aun cuando impliquen sin duda un sentido negativo y «diferente» inerradicable. Tales fórmulas incluyen sobre todo las marcas del sentido como puntualidad suspensiva que indica la impuntualidad de lo simbólico y lo dialógico. Esta impuntualidad es lo más extrañamente adventicio por «ad...verso». En el sintagma dilatorio *ad...versus, versus...* señala *hacia y contra* la puntualidad suspensiva como impuntualidad del «estar...no llegando» algo a lo simbólico y lo dialógico del lenguaje. Y en su expresión depurada, la «ad...versidad» simbólica y dialógica concita todo eso otro que «está...no viniendo» hacia y contra el lenguaje. «Ad...versus» parece referirse ambiguamente al *Adversario*, a un carácter demoníaco e incluso satánico que sobrevive a lo simbólico y dialógico, en ello y de ello; pero en este caso sólo se refiere diafóricamente a *él* en la medida en que la «ad...versidad», y su posible desdoblamiento en la «per...versidad», tenga su lugar de origen en el lenguaje, en esto mismo del lenguaje, en nuestro lenguaje mismo. Desde esta perspectiva, la hipótesis central de una ...Diafórica... reza así: *Hay algo otro del lenguaje "p e r o" en él que está... no viniendo hacia...contra el espacio de atención y espera fundado por lo simbólico y lo dialógico.* Puesto que la tarea de una ...Diafórica... se agota en la tentativa hermenéutica de mostrar si dicha hipótesis tiene alguna probabilidad de afirmarse, debe reconsiderar la autolegitimación del discurso hermenéutico como la máxima expresión de la autocomprensión ontológica del lenguaje que evita enfrentarse a la radical impuntualidad de eso otro de lo suyo simbólico y dialógico. Y habida cuenta de que «símbolo» y «diálogo» son las coordenadas categoriales dentro de las que todo discurso hermenéutico puede tener lugar, la posible comprobación de la hipótesis de una ...Diafórica... requiere revisar genéricamente el sentido de lo simbólico y lo dialógico. Esta revisión se centrará en los aspectos más generales y característicos de dos formas omnicomprensivas, por «diferentes» que sean, de la autocomprensión ontológica del lenguaje: la ontología hermenéutica de H. G. Gadamer y la hermenéutica deconstructiva de J. Derrida. La cuestión no estriba en determinar la comunicación o incomunicación entre las concepciones de dos modalidades de discurso hermenéutico que desarrollan, cada una a su manera, una autocomprensión ontológica del lenguaje, sino en indicar en qué medida diversa ambas podrían estar de improviso comunicadas por su incomunicación con la suspensión e impuntualidad de lo simbólico y lo dialógico.

...DIAFÓRICA...SIMBÓLICA...

La historia de la Hermenéutica, designada aquí como la forma mayúscula e inicial de la historicidad, sigue el curso del ocaso del símbolo. Esta afirmación parece heideggeriana, occidental; pero no se limita a parecerlo: se trata, en efecto, de un enunciado solamente comprensible en el interior de la historia (*Geschichte*) que relata la «predestinación» occidental (*Geschick*) de la autocomprensión ontológica, metafísica o hermenéutica del lenguaje. En el interior de dicho relato el símbolo se erige en la forma plena de esta autocomprensión ontológica fundacional e historial,

es la plenitud a la que atiende, en y de la que espera «ya...siempre...todo» la Hermenéutica: Todo y Uno, Identidad y Diferencia. El símbolo simboliza, pues, la forma pura y plena de la *puntualidad* en y del lenguaje: insta a venir y a llegar algo «no...estante», todo eso inestante en tanto no llegue aviniéndose a ser simbólico, adviniendo en ello. El símbolo es la instancia de advenimiento, la metafigura adventicia del lenguaje. El ocaso del símbolo, concebido como proceso originario dentro de la propia historia donde acontece su caída, se agrava con la plétora de autorreflexión simbólica que impulsan las modalidades del pensamiento idealista de la «Época de Goethe», y se precipita con las múltiples versiones del «giro lingüístico» que caracteriza buena parte del pensamiento contemporáneo. En una de las últimas configuraciones de éste, la filosofía hermenéutica de Gadamer, sistematizada en *Wahrheit und Methode*, sintetiza el relato tradicional de la autocomprensión ontológica del lenguaje, al tiempo que augura o testimonia, conscientemente o no, la fase final del ocaso del símbolo⁵.

Uno de los momentos más característicos de la «autorreflexión simbólica» del pensamiento de Gadamer tiene lugar en el contexto de una fenomenología hermenéutica de la obra de arte como proceso óntico. Gadamer caracteriza genéricamente el modo de ser del arte (*die Seinsweise der Kunst*) a través del concepto envolvente de «representación formal» (*Darstellung*), que comprende tanto el «Juego» como la «Imagen» (*das Spiel wie Bild*), tanto la «Comunión» como la «Representación» (*Kommunion wie Repräsentation*, *VyM*, p. 202 y ss.). La hermenéutica gadameriana recupera la carga tradicional de sentido ontológico, cuando no ortodoxamente teológico, que traspasa la semántica histórica de la propia terminología semántica: la Representación, la Imagen, lo simbólico en general tiene que ver con la *Kommunion*, con la posibilidad misma de una comunicación en sí trascendida y trascendente. Es así como Gadamer procede a definir la consistencia óntica de la obra de arte de acuerdo con tres figuras esenciales cuyas diferencias graduales determinan, a su vez, los diferentes caracteres ónticos configurados por la Representación. Esas tres figuras son el Signo (*Zeichen*), la Imagen (*Bild*) y el Símbolo (*Symbol*). Como veremos, la diferencia entre las tres figuras *ontosemióticas* de la hermenéutica gadameriana está predecidida por una autocomprensión representativa del lenguaje que implica una concepción platonizante de la «correspondencia mimética» entre significante y significado o simbolizante y simbolizado. Gadamer advierte que la esencia de la Imagen se encuentra en el medio de dos extremos de la Representación, los instituidos por el Signo y el Símbolo: de una parte, la esencia del Signo es el «puro referir y diferir»; y de otra parte, la esencia del Símbolo es el «puro sustituir o estar por otra cosa». El Signo sería puramente transicional y, en cierto modo, insignificante como tal, puesto que no debe atraer la atención sobre su forma representativa, arbitraria y vacía en sí, sino que debe hacer actual (*gegenwärtig*) aquello que no lo es, y ha de hacerlo de manera que sólo se remita a lo no actual (*das Nichtgegenwärtige allein das Gemeinte ist*). El Signo se presenta como la correspondencia representativa o «mimética» que aparece en el modo de la cancelación de una verdadera correspon-

⁵ Vid. H. G. Gadamer, *Verdad y Método. Fundamentos de una filosofía hermenéutica*, Salamanca, Sígueme, 1977 (ed. orig. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1960). Las citas de Gadamer corresponden a la versión española, indicada en texto principal como *VyM*.

dencia (algo así como un «tercio excluido de la verdadera Representación»: *trítón ti apò tês alêtheías*, en términos de la teoría platónica de la mimesis): es la forma extrema de la desadecuación, de la no *adaequatio* entre expresión y contenido⁶ que permite, como afirmara Hegel, el poder y el libre arbitrio del pensamiento en cuanto no sometido a la relación ancilar con las conexiones estéticas e imaginarias de la exterioridad o la interioridad.

Localizada entre el Signo y el Símbolo, que constituye la plenitud de la Representación, la Imagen ocupa el lugar mediador (*in der Mitte*) que matiza el proceso óntico de la obra de arte como formalidad cuya manifestación participa de la inmanencia profana de lo generalmente significante y de la trascendencia sacral de lo simbólico. A diferencia del Signo, la Imagen sólo cumple su referencia a lo representado a través de su propio contenido (*seinen eigenen Gehalt*). La imagen está remitiendo a otra cosa, pero demorándose en ella al hacerlo, se diría que morando en ella. Porque, según Gadamer, lo que conforma su peculiar «valencia óntica» (*Seinsvalenz*) es el hecho de que no está propiamente escindida de lo que representa, sino que «comparte», participa en y de su ser (*an dessen Sein teilhat*). Casi misteriosamente, Gadamer afirma que en la Imagen lo representado viene a sí mismo (*das Dargestellte kommt im Bilde zu sicht selbst*, *VyM*, p. 204), que experimenta algo así como una «crecida de su ser» por la que se representa la idealidad o el verdadero aspecto de lo representado. Lo que presupone aquí la Imagen gadameriana no es sino el modelo plástico del retrato como remisión a un original respecto del cual la forma representa la máxima *pregnancia mimética*, la correspondencia ideal de la imitación con lo imitado: el original sigue ausente, continúa siendo referido o significado, pero ahora se da una motivación imaginaria e icónica, una connaturalidad mimética, una especie de necesidad emanatista entre la forma de representación y lo representado en ella. Contra Platón, Gadamer reproduce el esquema platónico convirtiendo al *phantasma* en una plasmación de la idealidad y la verdad.

Llegamos así al *otro extremo*, el pleno y absoluto, de la Representación, a la extrema posibilidad representativa del Símbolo. En lugar de reducirse a la referencia de lo que no está presente, de lo inactual, el Símbolo muestra como presente y actual algo que en el fondo (*im Grunde*) está presentado, actualizado. Este «fondo» permanente, estático y extático de presencia radica en el trasfondo originario o

⁶ En relación con la correspondencia «amimética» del Signo, Gadamer expone una consideración de ascendencia hegeliana en la que lo signico (como esa «pirámide» significante que oculta el «alma extraña» del significado, según la conocida alegoría de la *Enzyklopädie* de Hegel), encuentra su pureza formal en la interioridad y la recordación (*Erinnerung, Andenken*): el recuerdo se refiere a lo pasado (*das Vergangene*) y es por ello realmente un signo, nos hace presente lo pasado, actualiza lo inactual, de manera que el recuerdo sólo perdura en la medida en que remite a lo ausente que actualiza como eso ya siempre pasado, ya siempre «resignado» a permanecer inactual, recordado, significado. A propósito de la conexión hegeliana entre «recuerdo» y «signo», Paul de Man destacó el hecho de que la interiorización del signo apunta, no ya al concepto de *Erinnerung* que aún estaría asociado a la textura imaginativa de la experiencia estética, sino a la «memoria» o *Gedächtnis* que suspende la función cuasiperceptiva del recuerdo y lo imaginario y da paso al pensamiento, al eco del *denken* que resuena en *Gedächtnis*. Esta memorización sería *bildlos*, «desimaginaria». Siguiendo la teoría hegeliana del Signo como Memoria, De Man señala que podemos aprender un texto de memoria sólo cuando todo significado queda olvidado y leemos las palabras como si formaran una simple lista de nombres: es decir, sólo cuando las palabras dejan de ser asociadas con un significado se puede saber un texto de memoria: P. de Man, «Sign and Symbol in Hegel's *Aesthetics*», *Critical Inquiry*, 8:4, 1982, pp. 761-775. *Vid.* también J. Derrida, «El Pozo y la Pirámide. Introducción a la semiología de Hegel», *Márgenes de la Filosofía*, *op. cit.*, p. 105 y ss.

etimológico del Símbolo, en la Comunidad simbólica que comunica en origen la propia palabra. «Símbolo» era el signo que permitía reconocerse a dos huéspedes separados, a los miembros dispersos de una comunidad religiosa; «Símbolo» era el signo de la copertenencia mutua de algo y entre algo (*Zusammengehörigkeit*), la *tessera hospitalis* que está siendo la reunión virtual y telepática de lo separado, el signo puro de la *Kommunion*. Pero Gadamer indica que el Símbolo resulta ser algo más que un mero signo, lleva consigo una especie de plusvalía, antes que cuantitativa y cualitativa, esencial. El símbolo no sólo remite a algo, sino que lo sustituye: sustituir (*Vertreten*) significa hacer presente algo que está ausente, siendo así que el Símbolo sustituye en tanto representa, hace que algo esté inmediatamente presente. De ahí que, según la conclusión gadameriana, formas simbólicas como la cruz, las enseñas patrióticas, etc., obtengan una veneración especial, pues en ellas hace acto de presencia lo venerado, lo representado del «venero» y el origen. Gadamer prosigue casi *ad pedem litterae* la autocomprensión ontoteológica de lo simbólico, en la que la única posibilidad de definir semiológica o metalingüísticamente el Símbolo estriba en afirmar que es *como el Signo (als Zeichen, como signo que es ante todo un signo*, observa Hegel en la sección pertinente de la *Ästhetik*); mientras que su pretendida diferencia específica, aunque esencial, sólo puede consistir en una atribución de contenidos metafísicos irreductibles a una explicación de su funcionamiento formal⁷. Es sintomático que Gadamer insista en definir el Símbolo como «sustitución», «algo que está por otra cosa», porque es ese carácter ancestral de *aliquid stat pro aliquo* el que determina tanto la presencia signica o simbólica, el sentido de lo presente y la instancia de la temporalidad, cuanto la persistencia tenaz de lo ausente como lo negativo y estructural que históricamente hace posible la Representación. Pero también es ahora evidente que el «sustituir» de lo simbólico no tiene significado constativo alguno, no consta en tal acto cómo habría de advenir a él la presencia de lo que, sin embargo, permanece sustituido, sino que abre en sí y desde sí el propio espacio de atención y espera donde dice hacer llegar, *performativamente*, la presencia de lo ausente. Es decir, la idea de Símbolo como presencia que reexpone Gadamer entraña de manera necesaria la diferencia misma, puesto que la *sustitución* simbólica, esta *transubstanciación* del signo, es lógica, semiológicamente inseparable de la *destitución* representativa de lo ausente o sustituido...destituido.

La semiología de Gadamer no es sino una fenomenología del tiempo o una hermenéutica de la temporalidad⁸ que legaliza lo presente y ausente, legitimándose simultáneamente en el espacio de atención y espera fundado por la autocomprensión metafísica y *transemiótica* de lo simbólico del lenguaje. La estructura del Signo gadameriano consiste en la pura remisión del significante a la exterioridad o anterior-

⁷ Sobre la *incomprensibilidad semiológica* de lo que podría llamarse la hipóstasis metafísica del Símbolo *vid.* U. Eco, «El modo simbólico», *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Torino, Einaudi, 1984, p. 199 y ss. Una reconstrucción general de la «hermenéutica simbólica» se encuentra en Tz. Todorov, *Théories du Symbole*, Paris, Seuil, 1977.

⁸ Por cuanto tiene de interpretación tropológica del significante temporal, el pensamiento de Gadamer supone también una «Retórica de la Temporalidad» enraizada en la tradición idealista y romántica reinterpretada por Paul de Man, «The Rhetoric of Temporality», en *Blindness and Insight. Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, Minneapolis, Minnesota University Press, 1983 (2ª ed.), pp. 187-228. *Vid.* la reconstrucción histórico-crítica de P. Szondi, *Poética y filosofía de la historia I*, Madrid, Visor, 1992.

ridad de lo ausente, de manera que lo *signico* está ya siempre siendo preterido por lo pasado, por lo pretérito, por lo preterido mismo en lo que él mismo se hunde, en cuyo acto de remisión el signo sacrifica su propia instancia, insistencia o presencia. En este sentido, el signo se ausenta en la referencia a lo ausente: se efectúa como la preterición que señala lo preterido, de modo que se eleva al rango de forma pura e interiorizada del dislocarse y desplazarse del presente: es el signo de la impresencia. Por su parte, la Imagen gadameriana es la presencia resignada, la transmisión parental de identidad, la « semejanza de familia»: un presente imperfecto de indicativo en el que espeja fielmente lo ausente, una copresencia dislocante o una contemporaneidad extemporánea que impone la fundición anómala o incompleta entre la presencia y la ausencia de lo representado. Por último, el Símbolo cifra la instancia plena de lo presente, sustituye la ausencia por la presencia inmediata, pero no sin destituir «antes» eso ausente que formaba parte de lo que ahora está ya presente, y queda despojado por ello de su ausencia esencial, privado de lo que lo hacía representable, desposeído de lo que propiamente lo constituía en algo simbolizable. De algún modo evasivo la tríada gadameriana implica un relato, ideológico o escatológico, cuya temporalidad inmanente se desarrolla desde la pureza del origen simbólico hasta la caída y degradación de lo *signico*. En cualquier caso, de acuerdo con las fórmulas de una ...*Diafórica*..., la distinción de grado entre las figuras de Gadamer se correspondería con el «estar...no viniendo» del Signo, con el «estar viniendo...no llegando» de la Imagen y con el «estar...llegando» del Símbolo. Si lo *signico* es la impuntualidad pura de lo presente, lo simbólico será la pura puntualidad de ello en y del lenguaje. Pero, ¿qué sucedería si lo simbólico fuera en sí, como parece ser, reducible a lo *signico*? ¿Se significaría entonces la «ad...versidad» propia de lo simbólico del lenguaje? Aún no: eso que se significa entonces es la Diferencia que destruye la autocomprensión pura y esencialmente «presencial» de lo simbólico. Es decir, con la reconducción de lo simbólico a su naturaleza *signica* lo único que adviene y sobreviene al Símbolo es su deconstrucción, que no es otra que la *del* Signo: la Diferencia como *différance*.

Status...pro aliquo..., *für etwas...*, *por algo...* He aquí el estado que funda lo simbólico del lenguaje: estar por, en lugar, en atención y a la espera de *Algo*. El estado de vigilia y vigilancia. Este fundamento se funda en el propio espacio de atención y espera que implanta y propone el fundamento, donde ha tenido su lugar el sentido, ya sea en la forma del presentimiento metafísico de la presencia y el ser, o ya en el modo del disentimiento *ultrametafísico* de la diferencia ontológica. Ya sabemos por *qué* o en lugar de *qué* está lo simbólico del lenguaje: emplaza y reemplaza la presencia de lo presente, la esencia del ente, su ser ente..., pero no hace eso sino en el modo inmodificable de la Diferencia. Sin embargo, hay algo que sigue adviniendo al *status* de una diferente autocomprensión ontológica de lo simbólico, eso que está por un *quid* acaso insustituible o indespejable, la presencia diferente que ocupa el espacio de atención y espera de la Diferencia. El Pensamiento de la Diferencia insiste en un responder suspensivo a esta pregunta: ¿Qué significa la presencia o lo presente...de lo simbólico? Es así como la hermenéutica de la *différance* de Derrida supone un minucioso desenvolvimiento de la autocomprensión ontológica de la *Differenz* heideggeriana. Desde la interpretación que aquí se propone, el pensamiento de la *différance* se sitúa al borde del discurso sobre la puntualidad

supensiva de lo simbólico del lenguaje; esto es, bordea con una ...Diafórica..., limita con ella y se delimita respecto de ella. La *différance* deconstructiva nos llevará de regreso a Heidegger, lo que significa ya literalmente que su función resultará aquí regresiva, tal vez en más de un sentido.

La *différance* no reside sino en lo simbólico del lenguaje, no se hace «invisible» sino en cuanto esa estructura que «es» el lenguaje⁹. Es preciso recurrir a esta afirmación negativa o adversarial del «no ser...sino» a fin de no traicionar demasiado el discurso derridiano. En principio, la «diferencia» es eso que, como señalara Saussure, hace que el lenguaje sea posible, cifra su condición de posibilidad, la lingüisticidad del lenguaje. Según Derrida, la *différance* es lo que permite que la significación no sea posible más que si cada elemento «presente», cada presencia significante, se relaciona con otra cosa reservándose la marca del elemento pasado y dejándose ya hundir por la marca de su relación con el elemento futuro: lo presente del significante no es en absoluto, ni siquiera es un pasado o un futuro que arrastren la carga de un presente modificado. Reducida a su mínima expresión, la *différance* difiere la presencia de lo presente, determina la Diferencia entre el ser y el ente, siendo *al tiempo* lo que hace diferir, borrar u olvidar la Diferencia Misma entre ellos. Derrida advierte que esa *différance* es «más vieja que el ser mismo» y no tiene nombre alguno: es innombrable, no por ninguna indigencia reparable de esta o aquella lengua, sino porque no hay nombre para eso, ni aun el de *différance*, que supone una «denominación» privativa cuya forma se disloca sin cesar en una cadena de sustituciones que difieren. Con todo, el discurso deconstructivo no cesa en el empeño de nombrar lo innombrable, de ir más atrás que la Diferencia heideggeriana, allí donde «estaría...no siendo» la *différance*. Porque las determinaciones que han pretendido nombrar la Diferencia no dejan de ser metafísicas, bien sea esa que la determina como el diferir entre la presencia y lo presente, o bien esa que lo hace como diferencia entre el ser y lo ente: «Si el ser, según este olvido que habría sido la forma misma de su venida, no ha querido decir nunca más que lo que es, entonces la diferencia quizá es más vieja que el ser mismo. Habría una diferencia más impensada todavía que la diferencia entre el ser y lo que es. Sin duda no se puede nombrarla más que como tal en nuestra lengua. Más allá del ser y de lo que es, esta diferencia difiriendo(se) sin cesar, (se) marcaría (a sí misma), esta diferencia sería la primera o la última marca si se pudiera todavía hablar aquí de origen o de fin»¹⁰.

La *différance*, la huella desleída, la marca de la marca borrada, la archiescritura y suplementación del olvido de que habla el discurso deconstructivo de Derrida sigue siendo una autocomprensión ontológica de lo simbólico del lenguaje. Lo que busca también esta autocomprensión es eso totalmente otro de la presencia y lo presente, la instancia inestante de la temporalidad; y lo que encuentra o cree hallar es lo Innombrable, lo impronunciable e inaudible de la *différance* que precede a la

⁹ Vid. J. Derrida, «La Différance», *Márgenes de la Filosofía*, op. cit., p. 39 y ss. Una eficaz y sintética introducción general al pensamiento deconstructivo es la de R. Gasché, «Deconstruction as Criticism», en *Glyph*, 6, 1979, pp. 177-215. Sobre la posible imposibilidad de una «hermenéutica deconstructiva» vid. J. Greisch, *Herméneutique et Grammatologie*, Paris, CNRS, 1977.

¹⁰ J. Derrida, «Ousía y Gramme. Nota sobre una nota de *Sein und Zeit*», *Márgenes de la Filosofía*, op. cit., pp. 101-102.

Diferencia o la excede. En este sentido, la deconstrucción derridiana se muestra ya «regresiva» respecto de la destrucción heideggeriana, en la medida en que salta por sobre la Diferencia para vislumbrar eso que la hace diferir también a Ella de Sí. Pero, ¿qué está...no siendo *eso* que permanece olvidado como la presencia obliterada de lo presente, como la instancia inestante del tiempo?¹¹. Para una ...Diafórica... *eso* no es otra cosa que la absoluta puntualidad suspensiva como impuntualidad pura de lo simbólico: *lo presente*, dicho sea en los términos de la autocomprensión ontológica del lenguaje. Como metaconcepto hermenéutico, la *différance* está enraizada en y suspendida del espacio de atención y espera de la pura impuntualidad; la validez del discurso deconstructivo, la legitimidad de su rigor hermenéutico «se da» en ese espacio de atención y espera, por desatento y desesperado que se muestre ahora, de eso que difiere de todo discurso y que todo discurso difiere: la diferencia deconstructiva se constituye en el devenir colapso, enajenación y extrañamiento (*Entfremdung... Verfremdung*) del sentido. Discurriendo hacia...contra sí mismo, el discurso de la *différance* es la Nomología de eso otro totalmente anómico, la legalización de eso ilegalizable que revierte en legitimación de la «ad...versidad» de lo simbólico del lenguaje. ¿Cómo así? La *différance* tiene que ver con la pura impuntualidad de que habla una ...Diafórica..., dado que apunta hacia lo que «está...no viniendo» a lo simbólico del lenguaje. Pero la deconstrucción hace de eso puramente impuntual la condición de puntualidad relativamente suspendida de su propio discurso, esto es, el hecho de que la autocomprensión deconstructiva se legitime hacia...contra toda interpretación metafísica y hacia...contra sí misma. Sin embargo, esta lucidez metacrítica, omnívora y ensimismada, no consigue captar la «ad...versidad» de la pura impuntualidad de lo simbólico, que es también la suya propia.

La *différance*, que se dice más vieja que el ser mismo, habita todavía el espacio de atención y espera de lo simbólico en el modo del *ser desahucio* o del *estar...desahuciado* algo de tal espacio. Pero la impuntualidad pura «está...no habiendo habitado» ese espacio que nunca ha llegado a ocupar, porque la «ad...versidad» de lo simbólico del lenguaje aplaza y desplaza ya siempre la ocupación o la puntualidad de lo presente. La impuntualidad no es más vieja que el ser y el lenguaje: sólo es *tan* impuntual *como* ellos. Pues el lenguaje sólo puede habérselas de un modo con eso que sería más viejo que él: enmudeciendo por completo. La pura impuntualidad, eso que hace «estar...no viniendo» algo, sólo se deja intuir como la «ad...versidad» concomitante con la «per...versidad» del y en el lenguaje. Y lo simbólico ya sólo simboliza ahora lo que «está...no viniendo». ¿Qué puede ser eso? Solamente hay una

¹¹ El pensamiento de Derrida recrea la *ontropología* de la Diferencia, por la que la pura transitividad de lo simbólico del lenguaje emerge en forma de *trace*, espaciamiento y temporización: «Sans une rétention dans l'unité minimale de l'expérience temporelle, sans une trace retenant l'autre comme autre dans le même, aucune différence ne ferait son oeuvre et aucun sens n'apparaîtrait. Il ne s'agit donc pas ici d'une différence constituée mais, avant de toute détermination de contenu, du mouvement *pur* qui produit la différence. La *trace (pure)* est la *différance*. Elle ne dépend d'aucune plénitude sensible, audible ou visible, phonique ou graphique. Elle en est au contraire la condition. Bien qu'elle *n'existe pas*, bien qu'elle ne soit jamais un *étant-présent* hors de toute plénitude, sa possibilité est antérieure en droit à tout ce qu'on appelle signe (signifié/signifiant, contenu/expression, etc.), concept ou opération, motrice ou sensible», J. Derrida, *De la Grammatologie*, op. cit., p. 92. No se trata entonces del sentido, del ser y la presencia como «tropodinámica» o «tropodinámica» de lo simbólico del lenguaje, sino más bien de una suerte de condición *metatropica* que propulsaría la transitividad pura del ser de lo ente, la presencia de lo presente, etc.

respuesta, quizá previsible: el presente es eso que «está...no viniendo». Y algo más: el presente es lo que da lugar a todo «estar...no viniendo» de y a lo simbólico del lenguaje. El presente no significa la puntualidad pura, no está por ella, sino que está fundido con la pura puntualidad suspensiva, «es» la impuntualidad misma. El presente no tiene contenido presencial ni esencial, no «es» la instancia ontológica: se limita, por decirlo de algún modo, a ser inestancia, *auto...ad...versidad* de lo simbólico, *stásis* instantánea o instante absolutamente *estasiológico*: en sí...contra sí¹².

Conviene ahora reformular en parte la hipótesis de una ...Diafórica...: *Hay algo otro del lenguaje "p e r o" en él que está...no viniendo hacia...contra el espacio de atención y espera de lo simbólico*. Creemos saber ya de qué se está tratando: ...*presente...*, esa puntualidad suspensiva y puramente impuntual intuida aquí como instancia de lo inestante. Pero, ¿qué le pasa al presente? Esta frase interrogativa sugiere un sentido simbólico, el hecho de que en ella hay «algo que está por el presente», algo que lo simboliza *antes* que el presente advenga, esa «pro...forma» *le* que, de acuerdo con el uso gramatical, funciona aquí como un «pro...nombre» *catafórico*, proléptico, prefigurador de algo que aún no ha venido: ahí a ese breve signo *le* sobrepasa o traspasa la forma *pro...presente*, la proveniencia desplazada y suspendida que ahí, enclavada en la abstracción de su función sintáctica puntual, suspende en sí la venida del presente. ¿Qué pasa pues en el presente y con el presente? Continúa siendo casi misterioso cómo es que el presente se insta al «estar...no viniendo» hacia...contra el espacio de atención y espera de lo simbólico. Por eso la probabilidad de la hipótesis de una ...Diafórica... tiene que valerse de nuevo de su proximidad al discurso de la Diferencia y la *différance*. A este propósito, no es casual el hecho de que la hermenéutica deconstructiva de Derrida se refiera repetidamente a cierto texto de Heidegger cuando plantea en distintas ocasiones la cuestión de la *différance* temporal, de lo que ahora cabe entender como pura impuntualidad del presente. El texto heideggeriano en cuestión, uno de los más luminosos y entenebrecidos, es «La sentencia de Anaximandro»¹³.

La sentencia de Anaximandro habla de *dikê* y de *adikia*: diremos, por simplificar, que habla de «justicia» e «injusticia». Heidegger propone una elucidación en la que tales términos dicen algo realmente extraño en relación con la presencia o instancia. Según la interpretación heideggeriana, la sentencia dice unívocamente

¹² La impuntualidad del presente podría asemejarse al «devenir loco» del Aión pensado por G. Deleuze. Según éste, el Aión es el instante sin espesor y sin extensión que subdivide cada presente en pasado y futuro, y no un presente vasto o espeso que, poco más o menos coincidente con Cronos, comprende el futuro y el pasado en una especie de relación mutua. En palabras de Deleuze, «toda la línea del Aión está recorrida por el Instante, que no deja de desplazarse sobre ella y falta siempre a su propio sitio. Platón tiene razón al decir que el instante es *atopon*, atópico. Es la instancia paradójica o el punto aleatorio, el sinsentido de superficie y la casi-cause, puro momento de abstracción cuyo papel es, primeramente, dividir y subdividir todo presente en los dos sentidos a la vez, en pasado-futuro, sobre la línea del Aión», G. Deleuze, *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989, pp. 173-174. En efecto, la impuntualidad tiene que ver con esta instantaneidad divisora del presente. Sin embargo, lo puramente impuntual, si pudiera definirse «como tal», se decanta en una escansión y escisión única, es lo Instante de lo inestante, lo que insta a eso que deviene invariablemente en el «estar...no viniendo».

¹³ M. Heidegger, «Der Spruch des Anaximander», en *Holzwege, Gesamtausgabe*, Band 5, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1984, sobre todo p. 354 y ss. (Trad. esp. de H. Cortés y A. Leyte: «La sentencia de Anaximandro», *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1995.) Las citas directas y literales remiten a la versión española mencionada.

(*eindeutig*) que lo presente o instante (*das Anwesende*) está en la *adikia*, está «desajustado» (*aus der Fuge*), permanece disyunto. Esto no significa que lo que está presente o instante ya no lo esté, ni que se encuentre ocasionalmente desajustado, quizás con respecto a alguna de sus propiedades. La sentencia quiere decir que lo presente o instante está, como lo presente o instante que es, desajustado. A la presencia o instancia en cuanto tal ha de pertenecerle el ajuste (*die Fuge*) y «el ser desajuste» (*aus der Fuge zu sein*). Heidegger indica que lo presente es «lo que mora el instante» (*das je Weilige*), y la morada se presenta como la llegada transitoria hacia la partida (*die übergängliche Ankunft in den Weggang*): se presenta entre un provenir (*Hervorkommen*) y algo parecido a un encaminarse (*Hinweggehen*). Una vez más el discurso heideggeriano recurre a la terminología topodinámica y tropológica del «tránsito», la «llegada», la «venida», la «partida», etc., cuyos sentidos persiguen aprehender y apresar lo instante o presente en la *unicidad* de su desdoblamiento falsamente vectorial, «ad...verso». Para Heidegger entre la desdoblada o desplegada ausencia (*zweifältigen Ab-wesen*) del provenir y del encaminarse se presenta la instancia de todo morador, y es en este «entre» donde se ajusta (*gefügt*) la morada. Las múltiples resonancias fónicas y connotativas del discurso heideggeriano matizan sin cesar su pensamiento sobre la «instancia intersticial» donde se ajusta lo presente o instante, de manera que se impone un seguimiento casi literal de una expresión inseparable de lo pensado en ella. Heidegger afirma que la morada se presenta en el ajuste (*Weile west in der Fuge*), lo presente o instante se *re...fugia*, es refugio y morada fugitiva del «entre», insta al «entre» a ajustarse disyunto en la instancia: en este sentido, es *dikè*. Y sin embargo, la sentencia dice lo contrario, sentencia que lo presente o instante es *adikia*, desajuste o disyunción (*Un-Fuge*). Es en este momento cuando Heidegger repara en la contradicción, se detiene en ella e intenta determinar su sentido:

«Lo que mora un tiempo en cada caso se presenta como morador en el ajuste que ajusta la presencia en la doble ausencia. Pero, como tal presente, lo que mora un tiempo en cada caso puede precisamente, y sólo él, demorarse al mismo tiempo en su morada. Lo que ha llegado puede incluso persistir en su morada, únicamente para seguir siendo de ese modo más presente en el sentido de lo permanente. Lo que mora un tiempo en cada caso se empeña en su presencia. Se derrama en la obstinación de la insistencia. Ya no se vuelve hacia lo otro presente. Se ancla, como si en eso consistiera la demora, en la permanencia del seguir existiendo»¹⁴.

Heidegger reconoce que la sentencia nombra el desajuste, la injusticia o *adikia* como el fundamento de lo instante o presente (*die Un-Fuge als den Grundzug des*

¹⁴ M. Heidegger, «La sentencia de Anaximandro», trad. esp. cit., p. 320. A renglón seguido, Heidegger sostiene que lo presente o instante, presentándose en el ajuste de la morada, sale fuera de sí y se encuentra morando en el desajuste (*in der Un-Fuge*). De este modo, a la instancia o presencia de lo instante o presente, al *eón* de los *eónia*, le pertenece el desajuste, la injusticia de *adikia*. Pero, ¿dice la sentencia que la presencia de lo presente sea el desajuste o la injusticia? *Er sagt es und sagt es nicht*, lo dice y no lo dice, según Heidegger. Es interesante la reinterpretación ética y política «hamletiana» del texto heideggeriano que ofrece J. Derrida, *Espéctros de Marx*, Madrid, Trotta, 1995, p. 37 y ss. Derrida pone en cuestión el hecho de que la donación de la justicia de la que finalmente habla Heidegger pueda tener lugar preservando la otredad del otro, puesto que para ello tendría que darse también la posibilidad de que ambos pudieran «condonarse» algo que no tienen.

Anwesenden), aunque sólo sea como una concesión interpretativa previa al reconocimiento de la necesaria restitución o donación de ajuste y justicia (*didónai dikên*) que la sentencia menciona a continuación. También reconoce que si la sentencia de Anaximandro significa la injusticia como presencia o instancia de lo presente o instante, supondría la aparición de la pesimista, si no nihilista, experiencia griega del ser (*der griechischen Seinserfahrung*). Hasta aquí la elucidación heideggeriana constituye una interpretación constativa de lo que la sentencia griega podría tener a su vez de constativa: constata o «verifica» la *adikia* de la presencia o instancia temporal. Pero a partir de ahí la comprensión transita hacia la otra instancia que debería ser donada, que tendría que ser restituida justamente: piensa la llegada de *dikê* desde el «estar...no viniendo». El discurso hermenéutico heideggeriano transita entonces desde la interpretación constativa hasta la *interpretación performativa*: dice qué debe ser lo presente o instante, dice que tiene que ajustarse, que ha de instar a la justicia instándose a la verdadera presencia. *Que sea la Justicia...Hágase...Fiat...* Hay que ajustar la justicia desajustada; hay que «ajustar cuentas»: computar ajustadamente la presencia del presente, imputarle justamente su instancia. Ahora el discurso sigue siendo extrañamente constativo, continúa constatando la instancia e insistencia de *adikia* en el modo performativo que prescribe la presencia de *dikê*. Y en tal prescripción sigue alentando la proscripción que determina lo presente o instante como desajuste e injusticia. Pues lo único que determina la performatividad del discurso es, de una parte, el «estar...debiendo venir» del ajuste o la justicia y, de otra parte, el decurso paralelo e implícito de enunciados constativos respecto de los que el «por...venir» debido de *dikê* sólo puede tener lugar en el «estar...no viniendo». La performatividad del discurso forma parte de toda autocomprensión ontológica de lo simbólico del lenguaje, y opone resistencia a su «ad...versidad» inherente encerrándose en el espacio de atención y espera donde el discurso hermenéutico se autolegitima suspendido en y de la realización performativa, desdichada por saberse secretamente ineficaz e inefectiva, de todo eso otro que «está...no viniendo». En la medida en que la potencia performativa del discurso permanezca enraizada en la «ad...versidad» del lenguaje, suspendiendo la posible autocomprensión de la «per...versidad» en él, pertenece también a la presencia o instancia del *...presente...*: es a su modo *adikia*.

Con todo, merece la pena detenerse en el *...presente...* como injusticia de la instancia o presencia. Heidegger señala una especie de síntoma del desajuste o la disyunción de lo que mora lo presente o instante. Este signo de *adikia* consiste en que el morador instante o presente «ya no se vuelve hacia lo otro presente» (*Es kehrt sich nicht mehr an das andere Anwesende*). Quien mora el presente no se fija ni se centra, no centra su mirada en todo eso otro presente consigo; y no lo hace por estar desajustado, «desuncido», fuera de sí: sólo se vuelve atrasado o adelantado, sólo presta atención a lo que «está...ya no llegando», ahora el pasado, y a lo que «está...aún no viniendo», el futuro. ¿Por qué se comporta así quien mora el presente? ¿Por qué insiste en volverse hacia...contra todo eso otro que «está...no siendo» en su espacio de atención y espera? ¿Qué sentido tiene esa «ad...versidad» o «per...versidad» tan suya? Se trata de responder a estas preguntas mediante un discurso en lo posible constativo, esto es, que evite legitimarse legalizando performativamente algo como la venida al espacio de atención y espera de toda esa pura impuntualidad que «está...no viniendo hacia...contra» él. A modo de pretexto recurriré a un fragmento

de las *Pensées* de Pascal (el 172 en la edición de L. Brunschvicg) que siempre será inquietante:

«Que chacun examine ses pensées, il les trouvera toutes occupées au passé et à l'avenir. Nous ne pensons presque point au présent; et, si nous y pensons, ce n'est que pour en prendre la lumière pour disposer de l'avenir. Le présent n'est jamais notre fin: le passé et le présent sont nos moyens; le seul avenir est notre fin. Ainsi nous ne vivons jamais, mais nous espérons de vivre; et, nous disposant toujours à être hereux, il est inévitable que nous ne le soyons jamais».

En comparación con el pensamiento heideggeriano, e incluso con la concisa y enigmática sentencia de Anaximandro, la reflexión de Pascal bien podría parecer trivial o elemental, si no una simple expresión precursora de ciertas fórmulas posteriores de existencialismo o nihilismo vulgar *malgré lui*. Sin embargo, la observación pascaliana entraña, más allá de todo gesto teológico o escatológico, un *sentido trágico* de lo presente o instante como «ad...versidad», como...*presente*... A Heidegger no se le escapa este sentido cuando, en su interpretación de la sentencia griega, destaca que en ella la experiencia de lo ente en su ser (*die Erfahrung des Seienden in seinem Sein*) no es pesimista ni nihilista ni optimista: «sigue siendo trágica» (*sie bleibt tragisch*), permanece en lo trágico, se insta a presentarse y perdurar en ello. Al margen de la interpretación heideggeriana, ¿qué es esto trágico del ...*presente*...? Pascal dice que nunca vivimos, que jamás estamos presentes, que no somos entes. ¿Qué absurdo metafísico es éste? Ninguno: es la verdad, la verdad «ad...versiva» de toda comprensión verdaderamente subversiva. Si lo presente o instante evita la presencia o instancia, la suya misma, si se vuelve hacia...contra todo eso que «está...no llegando...ni viniendo» desde el pasado y el futuro, es porque su verdadera instancia tiene lugar en el espacio de atención y espera de todo eso otro que «está...no siendo». Y si quien mora lo presente o instante está instándose a instalarse en ese espacio de lo inestante, es porque su morar reside en el *rehuir...estar...siendo*. Lo presente o instante se insta a rehuirse: evita estar...siendo, ser...ente...: ser. Esta negatividad absoluta, este «estar...no siendo» o este no querer ser no supone sólo la expresión suprema de una autocomprensión ontológica nihilista, vocacional y peligrosa, sino también el carácter de la «ad...versidad hacia...contra la per...versidad» que ella misma determina. Es este rechazo, por así decir, instintivo de lo presente, la presencia o el ser lo que está al mismo tiempo mostrando el estigma espontáneo que incita o induce a *dikê*, que la insta desde la inestancia por el mero hecho de que lo presente o instante está ya siempre desajustándose de lo desajustado, de su propia presencia o instancia, de sí mismo.

En apariencia una ...*Diafórica*... terminaría también por legitimarse en el espacio de atención y espera de esa instancia justa, de la justicia hacia...contra la que al fin se volvería el ...*presente*... Es decir, dado que el «estar...no siendo» apunta desde sí negativamente hacia...contra todo eso otro que «está...no viniendo», al fin y al cabo estaría instando a venir a su verdadera instancia o presencia a la justicia, la presencia o instancia. De este modo el ...*presente*... sería en sí justo, presente, instante: *sería* a secas. Sin embargo, es precisamente esto lo que le niega su propia «ad...versidad», determinada como su movimiento «hacia...contra» todo eso otro que «está...no

siendo». Una ...Diafórica... no puede tener certeza alguna sobre la venida o la llegada de una justicia «hacia...contra» la que apunta lo simbólico del lenguaje. O mejor: tan sólo puede hacer constar, señalar constativamente que la fuerza performativa de los discursos que dicen hacer venir o llegar algo de la justicia se revela *justamente* como eso simbólico del lenguaje que sólo dice poder hacer, cuya acción máxima consiste en autolegitimarse legalizando en cada caso el «estar...no viniendo» algo al espacio de atención y espera autolegitimador. El discurso sobre la pura impuntualidad de lo simbólico del lenguaje se limita a constatar la «ad...versidad», y acaba en esta revelación que de algún modo es también una rebelión última. La «ad...versidad» reside en lo que históricamente hemos estado llamando *lógos*, y el *sýmbolon* no ha cesado de ser *adikía*, el signo que dice significar una *dikè* que siempre «está...no viniendo», por más que lo simbólico diga hacerla venir y llegar «hacia...contra» su espacio de atención y espera. *Lo trágico estriba en el lenguaje*. Por cuanto tiene de ejecución simbólica, de realización o expresión performativa, injustamente prometedora, el lenguaje se afirma en su «ad...versidad» y «per...versidad» aplazando o desplazando todo eso otro que «está...no siendo» en él al espacio vacante o sombrío de una atención inútil y de una espera infinita. Confundido con esta «ad...versidad», el Símbolo se torna ya lo *Adversario*, lo *sim...bólico* deviene en lo *dia...bólico*. Una ...Diafórica... puede así comprender la pura impuntualidad de lo simbólico del lenguaje de una manera que, aunque sólo sea en ella y para ella, nada promete ni espera. Pero todavía le queda por comprender, a partir de esta «ad...versidad» simbólica, qué podría significar para ella la puntualidad absolutamente suspensiva de lo dialógico del lenguaje.

...DIAFÓRICA...DIALÓGICA...

La autocomprensión ontológica de lo simbólico y lo dialógico del lenguaje se determina, siempre reflexivamente, como el decurso del advenimiento en el que tiene lugar la «apertura de mundo» (la heideggeriana *Welterschliessung*) en forma de un acontecer temporal o histórico del sentido, la verdad, el ser... El discurso hermenéutico estatuye la comprensión de ese advenir y acontecer tanto como desvelamiento de *Lo Otro*, de eso neutro al acecho que emerge encarnado en lo simbólico, cuanto como desenvolvimiento de la alteridad subjetiva de *El Otro* desplegada por lo dialógico del lenguaje. En lo que dice tener de comprensión reflexiva de la alteridad en y del lenguaje, la «conciencia hermenéutica» no puede sino autolegitimarse en el espacio de atención y espera donde ha de tener lugar la venida o la llegada del otro como condición y evento máximo de la posible reapropiación del sí mismo en el modo, por ahora hipotético e hipostático, de una conciencia enajenada, de una presencia extrañada o de una instancia identitaria en sí demediada. Para una ...Diafórica... lo dialógico del lenguaje constituye la expresión plena de la «ad...versación» donde se configura y deviene la incomprendibilidad hermenéutica de la alteridad del otro: esto es, el hecho de que la autocomprensión ontológica, metafísica o hermenéutica del lenguaje prescribe la condición dialógica de legitimidad comprensiva del otro sin atender a la reticente condición de posibilidad del diálogo, determinada como puntualidad absolutamente suspensiva, o

impuntualidad por la que el otro «está...no llegando», «está...no allegándose» al espacio de atención y espera de lo dialógico del lenguaje. En este sentido, la «ad...versación» que suspende la comprensibilidad del otro subvierte de raíz lo dialógico transformándolo en la figura indeclinablemente tensa de la «con...versación»: la estructura formal de un desdoblamiento lingüístico inmanente que permite la transacción recíproca del Yo «hacia...contra» el Tú, así como establece la aparente cofundación del espacio de atención y espera al que «está...no llegando» todo eso otro que «está...no siendo» el otro.

El discurso hermenéutico privilegia la alteridad formal del otro, esa instancia *heteromórfica* suya porque, ya sea invocando afirmativamente su presencia advenida, o ya denegando exhortativamente su tangibilidad a través de lo dialógico del lenguaje, delimita así el propio espacio de autolegitimación comprensiva, justifica su propia comprensión del advenimiento positivo o negativo del otro. De ahí que el pensamiento de Gadamer exalte la «Experiencia del Tú» (*die Erfahrung des Du*) como algo que debe ser específico, propiedad y autoapropiación intersubjetiva, ya que el Tú no es un objeto, sino que se relaciona Él mismo con Uno (*sich selbst zu einem verhält*, *VjM*, p. 434): ambos entablan un diálogo en virtud del cual uno y otro habrían de reconocerse como «personas» o subjetividades comprometidas en la misma relación comunicativa e intersubjetiva (*das Ich-Du-Verhältnis*), en la tarea esencial de la comprensión mutua. Gadamer no tarda en vincular esta experiencia del Tú, que se piensa hermenéuticamente inerradicable, con la *conciencia histórica* (*historische Bewusstsein*): la conciencia histórica presenta la otredad del otro (*die Andersheit des Anderen*) y la «preteridad en su otredad» (*die Vergangenheit in ihrer Andersheit*), así como la comprensión del Tú presenta el carácter del otro como persona¹⁵. Tendríamos de este modo demarcado un espacio de atención y espera de

¹⁵ Sobre la tradición de filosofía del lenguaje de la que es deudor el pensamiento de Gadamer *vid.* C. Lafont, *La razón como lenguaje. Una revisión del 'giro lingüístico' en la filosofía del lenguaje alemana*, Madrid, Visor, 1993. Lafont centra su estudio en el núcleo sistemático de postulados constituido por lo que Ch. Taylor ha denominado la *teoría Hamann-Herder-Humboldt* (*the triple-H theory*). En el contexto de este modelo teórico se desarrolla progresivamente una «desmitificación» de las relaciones entre pensamiento y lenguaje que corresponde sobre todo a una pretensión de *destranscendentalizar* la razón kantiana identificando sus estructuras con las de una multiplicidad irreductible de lenguajes históricos y *Weltanschauungen* conformadas en ellos. En lo que respecta a la concepción dialógica de Gadamer, tiene interés la reconstrucción que Lafont hace de la filosofía del lenguaje de Humboldt, considerada en dos niveles distintos que, sin embargo, convergen en la hipostatización ontológica y epistemológica de lo lingüístico: a) en la *dimensión cognitivo-semántica*, Humboldt concibe el lenguaje como la condición de posibilidad del pensamiento, erigiéndolo en «magnitud cuasi-transcendental» de la que se deriva cualquier posibilidad de una experiencia objetiva; b) en la *dimensión comunicativo-pragmática*, la aportación de Humboldt estriba en ligar la naturaleza constitutiva del lenguaje a la praxis del habla (*energeia*), siendo así que lo lingüístico, además de hacer posible el entendimiento entre los hablantes, garantiza de por sí la *intersubjetividad* comunicativa, que no sería sino el trasunto simbólicamente mediado de una objetividad perdida o inaccesible fuera de las determinaciones de cada sistema lingüístico. El carácter cognitivo de las lenguas opera como una esfera de «articulación» significativa de la constitución de la experiencia, pues como señala Lafont: «el lenguaje cumple la función de apertura del mundo no porque sea un espejo de la totalidad de los entes sino porque, debido a su estructura *holista* (es decir, a su carácter de totalidad lingüísticamente articulada), permite que dicho mundo aparezca como un *todo ordenado*» (p. 42). Por lo demás, ya en Humboldt el lenguaje es un proceso dialógico que instala al Yo y al Tú en el recinto de una precomprensión lingüística del mundo sobre la cual se funda la posibilidad del vínculo intersubjetivo y del entendimiento. El diálogo se convierte así en el medio esencial de la individualización y de la socialización donde el mundo adviene en forma de un intercambio de actividad semiótica cuyos contenidos han sido prefigurados y precedidos ya siempre por el sistema tradicional del lenguaje.

lo dialógico del lenguaje que se bifurca en el advenimiento diacrónico de la singularidad del otro como llegada de lo pasado, y en el *avvenimento* sincrónico de la otredad singular y personal del Tú como acontecer presente, simultáneo y mutuo en cada caso que genera lo dialógico del lenguaje. Sin embargo, la equiparación entre la figura hermenéutica de un diálogo con la alteridad de lo pasado y la figura de un diálogo con la alteridad del Tú podría ocultar en los dos casos la *preterición del otro*, el hecho de que lo dialógico del lenguaje inscribe suspensivamente la presencia y comprensión del otro en el interior de un espacio de atención y espera donde su alteridad «está...no llegando», está diacrónica y sincrónicamente preterida. Sin embargo, el pensamiento hermenéutico gadameriano se sustenta precisamente en la necesaria posibilidad de lo dialógico del lenguaje como preconditione fenomenológica (*Vor-Struktur*) de la comprensión, como condición omnicompreensiva, y por esto mismo «metatrascendental» a su manera, de toda experiencia hermenéutica o epistémica y de toda conciencia histórica¹⁶. Al mismo tiempo, la lógica de pregunta y respuesta que rige la autocomprensión ontológica de Gadamer implica una especie de enclaustramiento de lo dialógico en la esfera interior de la lingüisticidad, donde el «universo noemático», el poder epistemológico y la función práctica en y del lenguaje quedan confinados dentro de una suerte de *inmanencia autológica* que se reproduce dando lugar al acontecer comprensivo, complejo y efectual de la historicidad (*Wirkungsgeschichte*) como esfera totalizadora e inmanente de la textualidad.

¿Cómo se da la comunión o comunicación con el otro que determina la autocomprensión hermenéutica de la alteridad? Para Gadamer hay un aspecto fundamental que comparten la comprensión de un texto y el modelo del diálogo entre dos personas que tratan de ponerse de acuerdo: la comprensión (*Verstehen*) y el acuerdo (*Verständigung*) tienen presente una cosa (*eine Sache*). La comprensión y el acuerdo se efectúan en el «hacer venir o advenir al lenguaje la cosa misma» (*das Zur-sprache-kommen der Sache selbst*, *VyM*, 457), en el llegar a hablar de lo mismo, en la comunión o comunicación por la que el Uno y el Otro se ensimisman aviniéndose «bien» entre ellos con el advenimiento de la cosa misma al espacio de atención y espera de lo dialógico del lenguaje. Todo diálogo presupone entonces un lenguaje en común (*eine gemeinsame Sprache*), y lo dialógico configura tal comunidad desde sí disponiendo el entendimiento o el acuerdo en torno a la cosa en común (*die gemeinsame Sache*), la cosa comunitaria, la comunidad de sentido que involucra a todo otro en la copresencia lingüística que decide la posibilidad de la comprensión y la comunicación. Pero la «cosa hermenéutica» de que habla Gadamer no es propiamente *una cosa*, es esa Cosa *sine fundamento in re*: no es nada extralingüístico que lleve una existencia reificada y ajena, absorta en su facticidad, sino eso que precede a todo diálogo, a toda comprensión y acuerdo: es «esa Cosa» de la precomprensión histórica como apertura lingüística del mundo que sustenta y fundamenta lo dialógico sobre la tradición y comunidad de prejuicios lingüísticamente

¹⁶ Sobre la conversión hermenéutica y semiótica de la filosofía trascendental *vid.* K. O. Apel, *La transformación de la filosofía. Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica*, Madrid, Taurus, 1985, vol. I.

configurados y transmitidos¹⁷. El sentido común de la comprensión o el entendimiento mutuo no constituye, pues, más que el lugar común que reúne al Yo y al Tú en el inabarcable dominio tópico de la lingüisticidad, por más que cada *locus communis* pueda ser críticamente desplazado, sustituido o intercambiado por otro también perteneciente al universo reticular, preexistente e intraspasable del lenguaje. Lo dialógico del lenguaje muestra ahora su carácter *metatópico*, desenvuelto simbólicamente como espacio de atención y espera en el que el advenimiento de la alteridad del otro queda suspendido en y de todo eso otro previo, precomprendido, pretérito y preterido del lenguaje que hace del otro algo que «está...no viniendo». Por el mero hecho de que la posibilidad de comprensión y entendimiento mutuo que dice instaurar lo dialógico está precomprendida en la esfera anterior o precedente, omnimoda y suprapersonal de la lingüisticidad, la alteridad singular y única del otro no puede ser para la comprensión y el entendimiento mutuo sino lo preterido y reticente, eso que silencia o acalla el diálogo, lo silente y silenciado de lo dialógico en y del lenguaje: la pura impuntualidad del otro que «está...no viniendo» al espacio de atención y espera.

La autocomprensión hermenéutica del lenguaje hace de lo dialógico la institución metatópica donde tiene lugar, no sólo la *enérgeia* históricamente relevante y transformadora de la comunicación y el entendimiento, la conciencia, la subjetividad y la alteridad, sino también la posibilidad de cimentar una comunidad o comunión trascendente y ontológica, transcendental y epistemológica, práctica, social e histórica. El diálogo abre el espacio de atención y espera al que adviene el otro como instancia prescrita, proclamada y *pronominal* por la estructura misma del lenguaje: el Tú en tanto extremo direccional del proceso infinito de la reversibilidad y conversión formales del Yo. Este carácter reversible y convertible de la *pronominalización* remite nuevamente al sentido simbólico del Yo y el Tú como elementos *pro...presentes* que destituyen la instancia o presencia del otro como tal, del Nombre supuestamente insustituible, personal e intransferible que no podría nombrar nunca a Cualquiera. Con todo, la autocomprensión hermenéutica eleva el Tú al rango de alteridad esencial o presencial en el espacio de atención y espera de lo dialógico, aun cuando esa alteridad quizá no sea sino un efecto vicario y fantasmagórico prefigurado e inducido por la pronominalización estructural del lenguaje. Por ejemplo, la teoría del lenguaje y la literatura de M. Bajtin se sustenta enteramente en la proposición axiológica del *dialogismo* como potencia de lo lingüístico que atrae hacia sí, que «pronomina» la otredad del otro en forma de *voz* que urde la *trama polifónica* del discurso. Frente al dialogismo que puede conciliar al lenguaje con su alteridad y su heterogeneidad inherentes, el *monologismo* es la «falsa tendencia a reducir todo a una

¹⁷ En un ensayo que trata de la «destrucción» heideggeriana y la «deconstrucción» derridiana, escribe Gadamer: «La dimensión interrogativa en la que nos movemos aquí no tiene nada que ver con un código que se intenta descifrar. Es cierto que ese código descifrado subyace en toda escritura y lectura de textos, pero representa una mera condición previa para la labor hermenéutica en torno a lo que se dice en las palabras. En esto estoy de acuerdo con la crítica al estructuralismo. Pero creo que yo voy más allá de la deconstrucción de Derrida, porque las palabras sólo existen 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», H. G. Gadamer, «Destrucción y Deconstrucción», *Verdad y Método II*, Salamanca, Sígueme, 1992, p. 358. La lectura de este texto, ciertamente muy tardío, muestra hasta qué punto la hermenéutica gadameriana es regresiva, por no decir anacrónicamente precursora, respecto de la heideggeriana, y manifiesta cuál es la medida de la casi total incomprensión que exhibe Gadamer ante la deconstrucción derridiana.

sola conciencia, a la disolución en ésta de la conciencia ajena»¹⁸. La hermenéutica bajtiniana del dialogismo se sirve de una terminología que pretende enfatizar el advenimiento de la alteridad al discurso polifónico: *heterología*, *exotopía* o *extraposición* son conceptos que apuntan hacia la exterioridad del otro como pronomiación inscrita en la multiplicidad estilística del discurso, en la dialéctica coral del enunciado novelesco o en la dislocación del Yo travestido de una intersubjetividad diversamente axiológica. En Bajtin el dialogismo lo penetra todo como una suerte de «semiológico imperativo categórico» que se orienta a la captación de una alteridad cuya conformación en el discurso se ve siempre amenazada por el impulso «ad...verso», originario y concomitante de la palabra al monologismo¹⁹. Pero el sentido del otro, en cuanto instancia advenida a lo dialógico del lenguaje, y concebido según la polaridad dualista que opone «monologismo autoritario» a «dialogismo libertario», no conduce sino a una comprensión ilusoria que continúa delimitando un espacio de atención y espera, pronomiador y *pro...presente*, en cuyo interior sólo se hace firme una autolegitimación hermenéutica que también puede manifestarse como discurso coercitivo, monológico, etc.

Por encima de toda determinación histórica, axiológica o crítica que pueda hacer primar el «dialogismo» sobre el «monologismo», el despliegue de lo dialógico del lenguaje sólo puede realizarse en la depurada formalidad de una transitividad metalingüística, o si se prefiere de un vasto proceso «intertextual», que revela la *instancia autológica* del diálogo. De acuerdo con la concepción holística de la hermenéutica, el diálogo en cuanto tal sólo puede dialogar «sobre» el sentido precomprendido, preestructurado y pronominado lingüísticamente: aquí el sincategorema *sobre* da muestras de todo su valor metatópico y metalingüístico, esto es, denuncia la transitividad formal de lo dialógico como urdimbre topodinámica y tropodinámica que moviliza el decurso interactivo del discurso, la ligazón entre enunciados y su perpetuo deslizamiento espacial y temporal. La autocomprensión hermenéutica de lo dialógico del lenguaje revela precisamente su orientación «hacia...contra» esa instancia autológica que efectúa la alteridad como pronomiación

¹⁸ M. M. Bajtin, *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI, 1982, p. 364. En Bajtin la comprensión pasiva del significado lingüístico no es más que un momento abstracto de la acción receptiva que sólo duplica especularmente las formaciones de sentido intencionales del emisor. En la realidad comunicativa la comprensión es siempre «activa», puesto que «abarca lo que debe ser comprendido en el propio horizonte objetual-expresivo y está indisolublemente ligada a una respuesta, a una objeción o a un consentimiento motivado. En cierto sentido, la supremacía pertenece a la respuesta como principio activo: crea un terreno propicio al entendimiento, lo dispone activo e interesante. La comprensión sólo madura en una respuesta. La comprensión y la respuesta están dialécticamente fundidas en sí, y se condicionan recíprocamente; no pueden existir la una sin la otra»: M. M. Bajtin, *Teoría y estética de la novela*, Madrid, Taurus, 1989, p. 99. Sobre la teoría dialógica de Bajtin, *vid.* Tz. Todorov, *Mikhail Bakhtine. Le principe dialogique*, Paris, Seuil, 1981.

¹⁹ A propósito del concepto bajtiniano de dialogismo, Paul de Man ha señalado que resulta en sí interesante observar cómo Bajtin parece a veces suponer que se puede pasar del dialogismo como estructura metalingüística al «otro dialogismo» como reconocimiento extrañamente extralingüístico de la alteridad. En sus propios términos: «Si cabe o no decir que el paso de la otredad al reconocimiento del otro, el paso, en otras palabras, del dialogismo al diálogo, tiene lugar como algo más que un deseo, es cuestión que la interpretación de Bakhtin todavía ha de considerar con el espíritu crítico adecuado. Esto hace prematura cualquier otra consideración específica sobre cómo debe ocurrir este reconocimiento: como un trascendentalismo religioso que nos permitirá leer 'Dios' donde Bakhtin dice 'sociedad', como un desvelamiento heideggeriano de la verdad ontológica en la otredad del lenguaje, o como un ideologismo secular pero mesiánico que guardaría una semejanza superficial y quizás engañosa con la posición atribuida a Walter Benjamin», P. de Man, «Diálogo y dialogismo», *La resistencia a la teoría*, Madrid, Visor, 1990, p. 169.

de un otro *pro...presente* que adviene en la forma fundante del «estar...no viniendo» al espacio de atención y espera. La alteridad del otro es un efecto de lo dialógico del lenguaje. Y lo dialógico sólo puede efectuar la alteridad desde su propia esfera autológica o metalingüística, donde el otro «está...no siendo», excluido y violentado por su transfiguración en la otredad pronominal que lo destituye sumiéndolo en el «estar...no viniendo hacia...contra» el espacio de atención y espera²⁰.

En ese espacio de atención y espera que funda lo dialógico del lenguaje *se ejecuta* la alteridad del otro. He aquí la otra «ad...versación» o «ad...versidad» de la que puede dar cuenta una ...Diafórica... como discurso sobre la puntualidad absolutamente suspensiva del otro en y de lo dialógico del lenguaje. La autocomprensión hermenéutica se legitima pues en el espacio de atención y espera donde se ejecuta la alteridad del otro, convertida en la instancia última de *preformación* y *performación* del discurso. De preformación, porque la alteridad del otro permanece siempre precomprendida, en calidad de condición inderogable y en sí meramente formal del sentido directivo del discurso, en el repertorio tópico y trópico que activa la realización enunciativa del lenguaje y predispone las posibilidades de captación dialógica o autológica de la otredad; y de performación, dado que la alteridad del otro sólo *acontece* como imperativo estructural prescrito por el desenvolvimiento de lo dialógico del lenguaje, cuya efectuación requiere disponer de las figuras pronominales que realizan tópica y trópicamente el «sentido Otro». Desde esta perspectiva, la hermenéutica deconstructiva se constituye en una expresión plena de la autocomprensión metafísica del lenguaje, no ya por desmontar las piezas conceptuales y categoriales de ciertos discursos o del Discurso, haciendo las veces de una «metafísica *à l'envers*», sino más bien porque, al igual que todo discurso metafísico, es autoconstativa y metaconstativa, autoperformativa y metaperformativa: una forma de la plenitud metalingüística de la metafísica. De este modo la deconstrucción legitima autoperformativamente su propio espacio de atención y espera legalizando autoconstatativamente el «estar...no viniendo» del otro.

La revisión derridiana de lo performativo del lenguaje destaca el hecho, más o menos paradójico, de que la posibilidad de la comunicación, y de la ejecución de los

²⁰ Confundir la «violencia semiótica» con un «monologismo» estricto supone eludir, en aras de un énfasis hermenéutico autoregulatorio, el hecho de que la violencia estructural del lenguaje pertenece a lo dialógico de éste, es decir, a la preterición del otro como tal o a su pronominalización, que lo transfigura en otredad anónima, impersonal, acaso sobrehumana. En breve, lo dialógico «trans...figura» al otro, lo convierte en Figura. En este sentido, F. Jacques afirma que: «Est violente toute action —verbale aussi bien— où j'agis comme si j'étais seul à agir, comme si le reste de l'univers n'était là que pour recevoir l'impact de mon action». F. Jacques, *Dialogiques. Recherches logiques sur le dialogue*, Paris, P.U.F., 1979, p. 55. En todo caso, esa acción solitaria, autista o egocéntrica sería la «modalidad monológica» de la violencia estructural por la que lo dialógico del lenguaje sustrae de raíz la posibilidad de que el otro como tal advenga al espacio de atención y espera del discurso. El Tú es siempre lo que está por esa oscura lejanía que guarda silencio en tanto interpelamos a sus Figuras. «En tanto» significa aquí «siempre que... siempre». Pero además el ensamblamiento monológico sólo lleva el Yo «hacia...contra» sí mismo, puesto que el índice personal, en lugar de garantizar la autoapropiación de la conciencia, el sujeto, el *cogito...*, sólo garantiza su vacía pronominalización, su «en lugar de» *pro...presente*. En su estudio sobre la «semiótica fenomenológica» de Husserl, Derrida señala algo que indica hasta qué punto quien habla se ancla en la vacancia de su desaparición misma como Yo: «Ma mort est structurellement nécessaire au prononcé du Je. Que je sois aussi 'vivant' et que j'en aie la certitude, cela vient par-dessus le marché du vouloir-dire [...]. La *Bedeutung* 'je suis' ou 'je suis vivant', ou encore 'mon présent vivant est' n'est ce qu'elle est, elle n'a l'identité idéale propre à toute *Bedeutung* que si elle ne se laisse pas entamer par la fausseté, c'est-à-dire si je puis être mort au moment où elle fonctionne», J. Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, P.U.F., 1967, p. 108.

speech acts que ésta trae consigo, pasa necesariamente por la *iterabilidad*, en ausencia del destinatario virtual, de los esquemas formales de los «actos» lingüísticos: «Esta iterabilidad (*iter*, de nuevo vendría de *itara*, ‘otro’ en sánscrito, y todo lo que sigue puede ser leído como la explotación de esta lógica que liga la repetición a la alteridad) estructura la marca de escritura, cualquiera que sea además el tipo de escritura (pictográfica, jeroglífica, ideográfica, fonética, alfabética, para servirse de estas viejas categorías). Una escritura que no fuese estructuralmente legible —reiterable— más allá de la muerte del destinatario no sería una escritura»²¹. Interesa no olvidar que en Derrida *écriture* denomina peculiarmente la lingüisticidad del lenguaje, e importa retener la vinculación explícita que ese fragmento establece entre la «iterabilidad», la «escritura» y el «más allá de la muerte» del destinatario. La interpretación derridiana de la teoría de los actos de habla de Austin destaca el hecho de que el enunciado performativo, a diferencia del constativo, no cumple una función referencial, no tiene referente fuera de sí o ante sí: no describe algo que existe fuera del lenguaje. En este sentido, el enunciado performativo se determinaría como una especie de expresión «autometalingüística», puesto que dice realizar reflexivamente el acto que *menciona* y, dado que su actuación está ligada de raíz a una mención que «concita» un acontecer figural, esa forma lingüística de actuar ha de estar ya siempre preformada como posibilidad de ejecución verbal disponible para su inserción en indefinidas ocurrencias contextuales. Derrida trata de enfatizar el carácter paradójico de la fuerza performativa como forma del acontecimiento lingüístico que niega la estricta singularidad y presencia del acontecimiento revelando la iterabilidad como su condición imprescindible. De este modo *depotencia* performativamente el «performativo» de Austin: «Un enunciado performativo ¿podría tener éxito si su formulación no repitiera un enunciado ‘codificado’ o iterable, en otras palabras, si la fórmula que pronuncia para abrir una sesión, botar un barco o un matrimonio no fuera identificable como conforme a un modelo iterable, si por tanto no fuera identificable de alguna manera como una ‘cita?’» (p. 368). Aquí el discurso deconstructivo reproduce, iterativa y congruentemente, un esquema performativo con la esperanza de que el lenguaje quizás logre significar de algún modo cierta verdad suya, autorreflexiva. Derrida emplea la vieja figura de la interrogación retórica para conferir autoridad performativa al enunciado autoconstativo por ella enmarcado, en el que se afirma la negación de que pueda tener lugar un acto verbal que no sea repetido y repetible y, por eso mismo, «inactual», forma pura, prorrogada o diferida de todo acto y acontecimiento singular, irrepetible, presente o instante. La *interrogatio* derridiana, desdoblada en la «doble conciencia» de lo constativo y lo performativo que somete a crítica, da muestras de hasta qué punto la hermenéutica deconstructiva potencia la virtualidad autoconstativa y autopformativa del lenguaje, y manifiesta cómo la crisis

²¹ J. Derrida, «Firma, acontecimiento, contexto», *Márgenes de la Filosofía*, op. cit., p. 356. En este texto Derrida desarrolla su idea del «injerto» como marca citacional que supone el desanclaje contextual del enunciado: «Todo signo, lingüístico o no lingüístico, hablado o escrito (en el sentido ordinario de esta oposición), en una unidad pequeña o grande, puede ser *citado*, puesto entre comillas; por ello puede romper con todo contexto dado, engendrar al infinito nuevos contextos, de manera absolutamente no saturable. Esto no supone que la marca valga fuera de contexto, sino al contrario, que no hay más que contextos sin ningún centro de anclaje absoluto», pp. 361-362.

metalingüística del discurso continúa preparando el espacio de atención y espera al que sólo accede el «estar...no viniendo» algo en el modo de un advenimiento autocomprensivo y autolegitimador²².

El discurso deconstructivo «intenta» ejecutarse negando autoconstativa y autopformativamente la intencionalidad, la conciencia o la subjetividad como fuentes que imprimen en el lenguaje la marca o la fuerza de realizar acontecimientos a los que eso intencional, consciente y subjetivo dotaría de unicidad y autenticidad. Lo performativo del lenguaje se confundiría con una fuerza de ejecución que supone la realización del acontecimiento y del advenimiento del sujeto y del otro en cuanto copartícipe de un acontecer lingüísticamente mediado; pero si, como se nos dice, el enunciado performativo no tiene referente, no se enajena en lo otro o el otro del lenguaje, entonces lo único que la performatividad puede ejecutar es el espacio de atención y espera donde eso otro y ese otro sólo «están...no viniendo», prometidos, inaugurados y prefigurados por un acto de futurición que en sí no contiene lo presente ni lo porvenir: sólo la reticente preterición de lo preterido. En cierto modo, no se trata tanto de que el enunciado performativo carezca de referente, sino más bien de que su función referencial se hunde en el sentido fantasmático o espectral de la instancia que implanta lo dialógico: su acto de referencia, absolutamente inostensible, es el «estar...no viniendo el otro» al lugar metatópico donde se preforma y performa la fuerza ejecutiva de lo lingüístico. En la autocomprensión hermenéutica del lenguaje la performatividad es la ejecución del otro en forma de un advenimiento que encubre la «ad...versidad» de eso que «está...no viniendo hacia...contra» el espacio de atención y espera.

El pensamiento deconstructivo se reconoce abnegadoramente a partir del advenimiento hermenéutico, se *ad...hiere* a la autocomprensión «adventiva» e «inventiva» del lenguaje. A este respecto, el texto de Derrida que con mayor nitidez exhibe el modelo de autolegitimación hermenéutica del discurso deconstructivo trata precisamente de la *invención* como esquema metatópico del lenguaje en el que adviene el «estar...no viniendo» del otro²³. El ensayo derridiano explora los sentidos tópicos y atópicos de la *inventio*, de esa operación simbólica que, más allá de su preceptuación y tipificación retóricas, engendra, para decirlo a la nietzscheana, la genealogía, el origen, el valor, la institución, el contrato, la promesa, la legalidad y la legitimidad de todo eso otro dicho y hecho por el lenguaje. Para Derrida la invención dice hacer

²² Como el propio Derrida reconoce, la oposición entre «constativo» y «performativo» no deja de ser, en última instancia, un efecto performativo del discurso que la establece. En una brillante lectura de ciertos textos de Nietzsche sobre el principio de identidad y la verdad, Paul de Man subraya que: «El lenguaje de la identidad y de la lógica se afirma a sí mismo en el modo imperativo y así reconoce su propia actividad como la de afirmar los entes. La lógica consiste en actos de habla posicionales. Como tal, adquiere una dimensión temporal, puesto que afirma como futuro lo que uno es incapaz de hacer en el presente: todo *setzen* es *voraussetzen*; el lenguaje posicional es necesariamente hipotético. Pero este *voraussetzen* hipotético está en un error, porque afirma una afirmación preposicional como si fuera conocimiento presente establecido», P. de Man, «Retórica de la persuasión (Nietzsche)», *Alegorías de la Lectura. Lenguaje figurado en Rousseau, Nietzsche, Rilke y Proust*, Barcelona, Lumen, 1990, p. 148. Por lo demás, la iterabilidad no afecta especialmente al enunciado performativo, sino que constituye una condición del lenguaje entero que determina la posibilidad misma de su performatividad constativa o imperativa. Hay que presuponer la oposición entre lo constativo y lo performativo para atribuir a ambos una diferente fuerza ejecutiva sólo deconstruible autoconstativa y autopformativamente.

²³ Vid. J. Derrida, «Psyché. Invention de l'autre», *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, pp. 11-61.

venir algo nuevo, realiza de algún modo la venida de «una nueva»: es la estructura singular de un acontecimiento (*événement*) en forma de un acto de habla; y en la medida de su singularidad y unicidad, debería hacer o dejar venir lo nuevo por vez primera. No hay invención que no se determine en algún acontecimiento inaugural, o en algún advenimiento (*avènement*), entendiendo por tal la instauración para el *porvenir* (*avenir*) de una «posibilidad» o de un «poder» que permanecerá a disposición de todos como elemento de un sistema de *convenciones* cuya invención podrá ser social y legítimamente repetida, explotada y reinscrita. La invención manifiesta su sentido metatópico ya desde la propia inscripción dentro de un tejido conjuntivo de resonancias léxicas: «dans l'énigmatique collusion de l'*inventire* ou de l'*inventio*, de l'*événement* et de l'*avènement*, de l'*avenir*, de l'*aventure* et de la *convention*. Cet essaim lexical, comment le traduire hors de langues latines en lui gardant son unité, celle qui lie la *première fois* de l'invention au *venir*, à la venue de l'avenir, de l'événement, de l'avènement, de la convention ou de l'aventure?» (p. 16). Puede decirse que Derrida piensa la invención como la «confabulación del lenguaje», esto es, como ese acontecimiento o advenimiento tramado lingüísticamente que está ya siempre fundando la posibilidad y el poder, la presencia y futurición de todo eso convencional, institucional, legal y social. Es confabulación porque inventa y conjura, encriptada en su dominio metatópico y autorreproductivo, al otro en tanto potencia y ejecución de la socialidad, de la alteridad y de una temporalidad histórica asentada en el instante anterior de lo siempre por venir de sus promesas y leyes genealógicas. Derrida caracteriza la invención como la estructura singular de un acontecimiento que parece producirse hablando de sí mismo, *par le fait d'en parler*, en el momento mismo en que nombra y describe la generalidad de su género y la genealogía de su *tópos*: «Dans sa prétention à inventer encore, tel discours dirait le commencement inventif en parlant de lui même, dans une structure réflexive qui non seulement ne produit pas de coïncidence et de présence à soi mais projette plutôt l'avènement du soi, du 'parler' ou 'écrire' de soi-même comme autre, c'est-à-dire à la trace» (p. 17).

¿Qué sentido tiene decir que todo acontecimiento o advenimiento «es» invención? ¿Qué tiene que ver la invención con la «ad...versación» del otro que instituye lo dialógico del lenguaje? La invención prepara y preserva el espacio de atención y espera donde «está...no viniendo» todo eso otro que *por una vez primera*, en un instante que no cesa en el empeño de consumirse en su originaria repetición vacía, ha sido inaugurado, augurado, prometido, deseado... La invención es la emergencia *posicional y positiva*, autoconstativa y autoperformativa, de todo eso otro que el otro «está...no siendo» en el dominio metatópico del sentido: *inventire es in...venire*, el emerger locativo y direccional, prefijado y preposicional del advenimiento del otro hacia...contra el espacio de atención y espera del lenguaje. Derrida insiste en destacar la naturaleza autorreflexiva de la invención porque su discurso viene a «ad...herirse» a ella, ubicándose así, sin traspasarla, sin poder ni querer hacerlo, en la línea fronteriza del espacio metatópico del advenimiento:

«La déconstruction est inventive ou elle n'est pas; elle ne se contente pas des procédures méthodiques, elle fraye le passage, elle marche et marque; son écriture n'est pas seulement performative, elle produit des règles —d'autres conventions— pour de nouvelles performativités et ne s'installe jamais dans l'assurance théorique

d'une opposition simple entre performatif et constatif. Sa *démarche* engage une affirmation. Celle-ci se lie au venir de l'événement, de l'avènement et de l'invention. Mais elle ne peut le faire qu'en déconstruisant une structure conceptuelle et institutionnelle de l'invention qui aurait arraisonné quelque chose de l'invention, de la force d'invention: comme s'il fallait, par-delà un certain statut traditionnel de l'invention, réinventer l'avenir» (p. 35).

La deconstrucción se autolegitima ocupando el espacio de atención y espera donde su discurso se constata y se ejecuta hacia...contra todo discurso, valiéndose de la subversión autoconstativa y autoperformativa de todo enunciado constativo y performativo. En este sentido, la hermenéutica deconstructiva resulta del todo utópica y atópica, ucrónica y anacrónica, perfectamente idealista y performativamente, en la acepción más descriptiva, totalitaria: autoafirmación y autolegitimación holística del discurso en el propio espacio de atención y espera donde tiene lugar el «estar...no viniendo» del acontecimiento o el advenimiento. El discurso deconstructivo sólo puede afirmarse haciendo provenir, prorrogar y pronominar al otro en la reinención ilimitada del porvenir en el que el otro «está...no siendo» todo eso otro que dice ser. Derrida sostiene que la invención del otro no se opone a la del mismo: su diferencia señala hacia otra sobrevenida (*survenue*), hacia la invención del totalmente otro o de una alteridad inanticipable para la que ningún *horizonte de espera* (*horizon d'attente*) parece todavía preparado, dispuesto o disponible. «Todavía», «encore»: de momento se hace constar el «estar...no viniendo» que hay que (*il faut*) reparar preparándose para esa invención totalmente otra del otro:

«Au-delà de tout statut possible, cette invention du tout autre, je l'appelle encore invention parce qu'on s'y prépare, qu'on y fait ce pas destiné à laisser venir, *invenir* l'autre. L'invention de l'autre, venue de l'autre, cela ne se *construit* certainement pas comme un génitif subjectif, mais pas d'avantage comme un génitif objectif, même si l'invention vient de l'autre. Car celui-ci, dès lors, n'est ni un sujet ni un objet, ni un moi, ni une conscience ni un inconscient. Se préparer à cette venue de l'autre, c'est ce qu'on peut appeler la déconstruction. Elle déconstruit précisément ce double génitif et revient elle-même, comme invention déconstructive, au pas de l'autre. Inventer, ce serait alors 'savoir' dire 'viens' et répondre au 'viens' de l'autre. Cela arrive-t-il jamais? De cet événement on n'est jamais sûr» (pp. 53-54).

He aquí todo lo que puede hacer, según su propia declaración, la hermenéutica deconstructiva: prepararse a la venida del otro sigue siendo «pre...parar» esa venida, preformarla y performarla procediendo a una reinención dirigida hacia...contra toda otra invención del otro; deconstruir la duplicidad genitiva no hace sino suspender el advenimiento del otro en y del espacio genealógico de atención y espera autoinventivo, en el que se da la plena suspensión genética de toda otra génesis de la alteridad; «saber» decir «ven» sólo puede consistir en una invención autoperformativa traicionada en el contexto del fragmento por «otra interrogación retórica» que afirma el «estar...no llegando» (*Cela arrive-t-il?*), el otro eternamente postergado (*jamais*) por la absoluta inseguridad respecto de un advenimiento o un acontecimiento del que «jamás» puede afirmarse que adviene o acontece. Antes que buscar al

otro, el discurso deconstructivo busca su misma instancia y consistencia discursiva o comprensiva, busca autolegitimarse en la abdicación autoconstativa y autoperformativa que se reafirma orientándose constativa y performativamente hacia...contra todo eso otro que «está...no siendo» el otro. Derrida habla de dar lugar al otro, de dejar venir al otro: *laisser venir, laisser faire...*, porque si el otro es precisamente lo que no se inventa, la invención imposible, el invento deconstructivo no puede consistir más que en abrir, excluir o desestabilizar unas estructuras de obturación u oclusión para dejar paso al otro: «Le venir de l'autre ou son revenir, c'est la seule survenue possible, mais elle ne s'invente pas, même s'il faut la plus géniale inventivité qui soit pour se préparer à l'accueillir: pour se préparer à affirmer l'aléa d'une rencontre qui non seulement ne soit plus calculable mais ne soit même pas un incalculable encore homogène au calculable, un indécidable encore en travail de décision. Est-ce possible? Non, bien sur, et voilà pourquoi c'est la seule invention possible» (p. 60)²⁴. *Eso posible* a que se refiere Derrida no significa «lo posible», ni lo factible ni lo ejecutable, no es ninguna otra «posibilidad» que no sea la potencia de un imperativo peculiar, de un término performativo que está diciendo realizable la «necesidad», el «deseo» o el «deber» de dejar venir al otro que «está...no viniendo». *Eso posible* es sólo una expresión tropológica que traza autoconstativa y autoperformativamente un límite del espacio de atención y espera donde la deconstrucción cree hallar legitimidad hermenéutica. Tal vez por *eso mismo* el texto de Derrida se abre y se cierra con «otra interrogación retórica» que, también tal vez, resume el principio y el fin del discurso deconstructivo como expresión plena de la autocomprensión hermenéutica del lenguaje: *Que vais-je pouvoir inventer encore?* Y esta pregunta, ya incontestable, se complementa con otra que pretende responder de sí, de la propia autolegitimación del discurso hermenéutico: *Comment ne pas parler*²⁵.

Una ...Diafórica... sólo puede preguntarse qué *le* pasa al otro, qué significa eso que *le* sobrepasa como la presencia heteromórfica en y del lenguaje, como la ejecu-

²⁴ Derrida continúa manteniendo su «doble conciencia» metaconstativa y metaperformativa como condición de posibilidad del discurso deconstructivo sobre el otro: «Il faut du performatif mais cela ne suffit pas. Au sens strict, un performatif suppose encore trop de conventionnelle institution pour briser la glace. La déconstruction dont je parle n'invente et n'affirme, elle ne laisse venir l'autre que dans la mesure où, performative, elle ne l'est pas seulement mais continue de perturber les conditions du performatif et de ce qui le distingue paisiblement du constatif», p. 60. Derrida afirma que «la deconstrucción de que habla ni inventa ni afirma»: en efecto, se trata de una autoafirmación autoperformativa que se sirve de la posible reflexividad por la que lo performativo del lenguaje se erige, más allá de toda convención instituida contextualmente, en la *metainstitución ejecutiva* del espacio de atención y espera hermenéutico donde el discurso deconstructivo se autolegitima.

²⁵ Naturalmente se trata de la pregunta retórica que da título a un ensayo en el que Derrida se defiende de las críticas que objetan a su pensamiento el carácter más o menos velado de una teología negativa. Es significativa la casi obsesión derridiana por lo prometedor y lo performativo del lenguaje: «Dès que j'ouvre la bouche, j'ai déjà promis, ou plutôt, la promesse a saisi le *je* qui promet de parler à l'autre, de dire quelque chose, d'affirmer ou de confirmer par la parole-au moins ceci, à l'extrême limite: qu'il faudrait se taire, et taire ce qu'on ne peut dire [...]. La promesse dont je parlerai aura toujours échappé à cette réquisition de présence [la del *speech act* que promette]. Elle est plus vieille que moi ou que nous. Elle rend possible au contraire tout discours présent sur la présence. Même si je décide de me taire, même si je décide de ne rien promettre, de ne pas m'engager à dire quelque chose qui confirmerait encore la destination *de* la parole, la destination de la parole, ce silence reste encore une modalité de la parole: mémoire de promesse et promesse de mémoire», «Comment ne pas parler», *Psyché, op. cit.*, p. 547. De nuevo Derrida se dispone a una legitimación autoconstativa y metaperformativa de su discurso, aun cuando en este fragmento esté describiendo la «ad...versidad» constativa y performativa del lenguaje, extendiéndola a un silencio que sólo tiene aquí el sentido de un contrapunto reticente, suspensivo o mudo de lo simbólico y lo dialógico como eso confinado en el espacio de atención y espera.

ción por la que todo otro sobreviene en forma de un «estar...no sobreviniendo». Otra vez, sólo que ahora la última, una ...Diafórica... retorna a su hipótesis: *Hay algo otro del lenguaje "p e r o" en él que está...no viniendo hacia...contra el espacio de atención y espera fundado por lo dialógico*. La única respuesta diafóricamente sostenible es ésta: la alteridad en y del lenguaje constituye al Otro como presencia o instancia heteromórfica que se orienta «hacia...contra» el Uno hasta fundirse simbólicamente con Él en el espacio de atención y espera; pero esa instancia metatópica a la que se retraen y con la que se confunden Uno y Otro sólo tiene lugar en el modo topodinámico del «estar...no viniendo» todo otro y en el modo tropodinámico del «estar...no siendo» todo eso otro que dice ser la unidad y la alteridad, la identidad y la diferencia. Convertido en «dia...logo», lo dialógico señala la pura impuntualidad del otro que de siempre «está...no viniendo hacia...contra» el espacio de atención y espera del lenguaje. El verdaderamente otro, irrepetible, único, intransferible, ese otro que tampoco una ...Diafórica... puede nombrar ni concebir, «es» la más pura instancia de la soledad, el instante único, insustituible y silencioso de cada uno, colmado de soledad, habitado sólo por uno que «es» el más solitario morador. Pero el lenguaje sigue traicionando a una ...Diafórica..., sigue siendo lo transitivo de una «ad...versidad» ante la que ya no se podrá atender o esperar a un advenimiento que «está...no viniendo hacia...contra» el espacio de atención y espera del lenguaje. La absoluta soledad de todo otro es lo que ejecuta el lenguaje y lo que el lenguaje mismo no puede comprender, no la *solitude essentielle* de Blanchot o cualquier otra que pueda seguirse de una autocomprensión ontológica, sino esa desolación que el lenguaje insiste reticentemente en acallar, suspender y preterir, aunque él mismo produzca eso que permanece incomprensible para él mismo: su «auto...ad...versidad». Una ...Diafórica... permanece en lo trágico (*sie bleibt tragisch*, diría Heidegger), y lo trágico reconduce a lo poético, allí donde el lenguaje alcanza la máxima lucidez, allí donde la «ad...versidad» puede ser iluminada por la plenitud de una palabra cuya expresión acaso pueda discriminarse de la propia «per...versidad» para lograr así entrever oscura y remotamente la instancia enajenada y la ensimismada soledad de todo otro. Pero la tarea de una ...Diafórica... termina en el otro instante mismo en que reconoce la «ad...versidad» y «per...versidad» de lo simbólico y lo dialógico del lenguaje, en el momento inaugural, prometedor, preformativo y performativo del origen «onto...lógico», cuando el lenguaje comienza a ser, cuando lo único que adviene «es» el lenguaje, cuando se dice que en el principio *era* el Logos: *...incipit tragoedia...* El advenimiento para el que dice prepararse la autocomprensión hermenéutica del lenguaje, el advenir del otro que el discurso hermenéutico históricamente «pre...para», constituye el gesto supremo de una confabulación que da lugar a lo que hemos estado llamando el Sentido. La «ad...versidad» del lenguaje confabula y se confabula «hacia...contra» todo otro. Reducida a su pretensión formal de autolegitimarse en el espacio de atención y espera, legalizando disfórica o eufóricamente algo otro que le resulta incomprensible, cualquier desmitificación hermenéutica acaba siendo también una expresión sediciosa de «la misma confabulación». Para una ...Diafórica... carece de sentido estipular preformativa o performativamente toda labor desmitificadora o desfabuladora, puesto que en ella la comprensión del sentido no atiende ni espera ya otro destino que no sea percatarse de la «ad...versidad» en y del lenguaje. Los puntos suspensivos que parece irradiar

una ...Diafórica... no afirman ni niegan tácitamente un origen y un destino, un principio y un final; sólo señalan una deriva, por encauzada que pueda estar, o un devenir que determina y *sobre* el que flota el decurso del lenguaje. Y tal puntualidad absolutamente suspensiva tan sólo puede insinuar la pura impuntualidad promovida por una confabulación *del* lenguaje que se perpetúa como ese espacio de atención y espera fundado por lo simbólico y lo dialógico: un espacio escénico, espacio de representación, recinto donde tiene lugar el discurso trágico y donde siempre se termina repitiendo la misma fórmula...*Acta fabula est...*

Trashablar. Gadaderriada

Jorge Pérez de Tudela

«(She). Billions of boys. Take one fairly decent decade. A billion of Bills, good, gifted, tender and passionate, not only spiritually but physically well-meaning Billions, have bared the jillions of their no less tender and brilliant Jills during that decade, at stations and under conditions that have to be controlled and specified by the worker, lest the entire report be choked up by the weeds of statistics and waist-high generalizations. No point would there be, if we left out, for example, the little matter of prodigious individual awareness and young genius, which makes, in some cases, of this or that particular gasp an *unprecedented and unrepeatable event* in the continuum of life or at least a thematic anemia of such events in a work of art, or a denouncer's article. The details that shine through or shade through: the local leaf through the hyaline skin, the green sun in the brown humid eye, *tout ceci, usyo eto*, in tit and toto, must be taken into account, now prepare to take over (no, Ada, go on, *ya zastushalsya*: I'm all enchantment and ears), if we wish to convey the fact, the fact, the fact –that among those billions of brilliant couples in one cross section of what you will allow me to call spacetime (for the convenience of reasoning), one couple is a unique super-imperial couple, *sverhimperatorskaya cheta*, in consequence of which (to be inquired into, to be painted, to be denounced, to be put to music, or to the question and death, if the decade has a scorpion tail after all), the particularities of their love-making influence in a special unique way two long lives and a few readers, those pensive reeds, and their pens and mental painbrushes. Natural history indeed! Unnatural history – because that precision of senses and sense must seem unpleasantly peculiar to peasants, and because the detail is all: The song of a Tuscan Firecrest of a Sitka Kinglet in a cemetery cypress; a minty whiff of Summer Savory or Yerba Buena on a coastal slope; the dancing flutter of a Holly Blue or an Echo Azure – combined with other birds, flowers and butterflies: *that* has to be heard, smelled and seen through the transparency of death and ardent beauty. And the most difficult: beauty itself as perceived through the there and then. The males of the firefly (now it's really your turn, Van).»

Vladimir Nabokov, *Ada or Ardor: A Family Chronicle*, I, XII

Brusca, muy lentamente, darás lugar a tu propuesta:

«Todo lo nuestro —edificios, barcos, canales, presas, monumentos y dibujos, archivos y gravámenes, prohibiciones y juicios, cálculos y poemas, ritos, salmodias y curaciones; o quizá fuese mejor decir: geometría, música, astronomía, ciencia de la construcción y de las letras, arte de curar y de arreglar los entuertos—, todo lo nuestro, digo, responde al poder de un proyecto. Ese proyecto, qué duda cabe, nos dio el mundo; pero el mundo que nos dio, si por «mundo» entiendes un vívido fresco de impresiones punzantes, únicas, irremplazables, no tiene nada de mundano. Recuerda a Aristóteles: ¿o no fue él el que vio con toda claridad (o no pone al menos en el texto que muchas manos nos han hecho llegar como si la frase fuese suya), que *kathólou gàr hé epistème pánton*, que «la ciencia, en efecto, siempre y en todos los casos es universal»? ¿Y no es él quien proclama, pletórico de consecuencia, que «no hay ciencia del accidente»? Por «epistème», en efecto, se entiende desde antiguo un saber «de verdad», un saber digno de levantarse firme y alto entre nosotros. Pero siendo así, ¿cómo podría haber «ciencia» de ese género de acontecimientos que, a juicio del Estagirita, ejemplifican el accidente? Porque «accidente» (*symbebekós*), leemos en traducción de Tomás Calvo Martínez,

«se llama <1> *aquello que se da en algo, y su enunciación es verdadera, pero no, desde luego, necesariamente (ex anánkes) ni la mayoría de las veces (epì tò polý)*, por ejemplo, si uno encuentra un tesoro al cavar un hoyo para una planta. El encontrar un tesoro es, desde luego, un accidente respecto de la acción de cavar un hoyo, puesto que ni resulta necesariamente de ella, o a continuación de ella, ni tampoco encuentra uno un tesoro la mayoría de las veces cuando está plantando. Cabe también que un músico sea blanco, pero lo llamamos accidente porque tal cosa no sucede (*gígnetai*) ni necesariamente ni la mayoría de las veces. [...] Tampoco hay causa definida del accidente, excepto el azar (*tò tychón*), y éste es indefinido (*aóriston*). A uno le sucede accidentalmente que llega a Egina si no llegó porque tuviera la intención de llegar allá, sino al ser desviado por una tormenta o apresado por unos piratas. [...]».

Cierto es, añade el de Estagira, que también hay otro tipo de accidentes: «las propiedades que pertenecen a cada cosa por sí misma sin formar parte de su entidad». Estos, añade, «pueden ser eternos (*aidía*); pero «ninguno de aquéllos puede serlo» (*Metafísica*, V, 1025a). Por eso, ocupándose la ciencia de «lo universal», «ninguna ciencia —ni práctica, ni productiva, ni teórica—, ninguna ciencia tiene en cuenta el accidente. Y es que «el accidente es algo así como un mero nombre», algo bastante próximo, si bien se mira, al no-ser (*Metafísica*, VI, 2, 1026b14 y 21). De ahí la conclusión: *hóti d'epistème ouk ésti toú symbebekótos phanerón*: «pero que no hay ciencia del accidente es evidente» (*Id.*, 1027a 19-20). En «lo universal» (*tò kathólou*), en efecto, como aparece visiblemente en su escritura cuando ésta se produce a la antigua (*kath' holou*, y no como Aristóteles prefiere escribir una expresión que en su origen es adverbial), resuena el «todo» (pero un todo no-distribuido, un «totus» y no un «omnis», un *hólon* y no un *pân*). Ese «todo», sin embargo, es con absoluta claridad, para Aristóteles, el todo del tiempo; si el accidente escapa al saber, en efecto, es porque «toda ciencia se ocupa de lo que es siempre o la mayoría de las

veces (*epistéme mèn gàr pása è tou aei é tou hosepì tò poly*): si no, ¿cómo se podría aprender o enseñar a otro?» (*Id.*, 1027a 29-21).

«**Hólos**: att., aussi Hdt., *oulos* (hom., épique, ionien) 'tout entier, complet, tout', cf. *Od.* 17, 343 dit d'un pain entier, *Od.* 24, 118 dit d'un mois entier; le sens originel est donc 'tout entier' (ion.-att.), parfois 'intact', par exemple *hygiès kai hólos* (*Lys.* 6, 12; *IG IV*, 1 (2), 126 Épidaure); *hólos* signifie «complètement», *oud'hólos* 'pas du tout'; le n. *hólon* signifie 'le tout' ce à quoi il ne manque aucune partie, cf. les textes d'Arist. rassemblés par Wallach, *Gl.* 45, 1967, 23-39. En gros, le mot se distinguerait de *pas* comme en lat. *totus* de *omnis*. Toutefois il est rapproché de *pas* dans des formules expressives, cf. *Pl. Alc.* 1, 109 b: *hólon te kai pan*» (Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1950, t. II, p. 794). — «**Kath-ólou**. *adv.* 1. d'ensemble, en général: [...] *tò kathólou*, ... *PLUT.* *M* 1109 f, d'une manière générale, généralement; *particul. t. de phil.*, le général ou l'idéal, *ARSTT. Rhet.* 1, 2, 15, etc. (p. opp. à *he kata méros*). 2. au total, d'où absolument [...] (pour *kath'hólou*, ainsi écrit d'ordinaire avant Aristote)» (A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*. Paris, Hachette, 1950, p. 995).

«Accidente», para Aristóteles, es «lo que no es ni siempre ni la mayoría de las veces» (1026b 31-33). Frente a ello, una vez más, universal es aquello que se produce bien por necesidad, bien siempre, bien la mayoría de las veces. Ahora bien: esto «universal», esto que es «según el todo» (vale decir: según la totalidad del tiempo, según la totalidad o según, al menos, una apreciable generalidad de casos), es como has visto la verdadera patria de nuestro saber. Un saber que, por ganar la regla, renuncia a los sucesos; por hacerse con la perspectiva, renuncia al detalle; por conquistar la ley, la estructura, la forma, lo inteligible, el entramado de las relaciones, se desprende —más o menos alegremente— de lo sensible, individual, material y anecdótico. De lo que tiene por causa a *týche*. Nunca tendremos, en esta comprensión de las cosas, conocimiento de lo irreplicable, del azar. Lo vio Nietzsche, «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral», que (en la traducción Valdés/Orduña) advierte: «Pero pensemos especialmente en la formación de los conceptos. Toda palabra se convierte de manera inmediata en concepto en tanto que justamente no ha de servir para la experiencia singular y completamente individualizada a la que debe su origen, por ejemplo, como recuerdo, sino que debe encajar al mismo tiempo con innumerables experiencias, por así decirlo, más o menos similares, jamás idénticas estrictamente hablando; en suma, con casos puramente diferentes. Todo concepto se forma por equiparación de casos no iguales (*Denken wir besonders noch an die Bildung der Begriffe: jedes Wort wird sofort dadurch Begriff, dass es eben nicht für das einmalige ganz und gar individualisirte Uerlebniss, dem es sein Entstehen verdankt, etwa als Erinnerung dienen soll, sondern zugleich für zahllose, mehr oder weniger ähnliche, d.h. streng genommen niemals gleiche, also auf lauter ungleiche Fälle passen muss. Jeder Begriff entsteht durch Gleich-setzen des Nicht-Gleichen*)». Pero ya mucho

antes lo vieron los versos del *Edipo* sofocleo, que (en la traducción de Lucas de Dios) por tres veces aseguran no apreciar otra cosa, en el personal destino del héroe, que el destino común de los mortales: uno por todos, esencia de la simbolicidad («Con el tuyo como ejemplo, con tu destino, sí, con el tuyo, infortunado Edipo, de los mortales nada tengo por dichoso»: *tòn sòn parádeigm' echon, tòn sòn daimona, tòn sòn, ô tlâmon Odipóda, brotòn oudèn makaridsò*: O. R., 1193-1196). La ciencia buscada de Aristóteles se conforma de suyo a ese ideal de generalidad. Por eso es también ella saber de lo general, olvido de lo sensible, pérdida de lo individual. Cualquier ciencia, o cualquier época de la ciencia, que se sitúe bajo su signo, signa así sus productos con la señal de la abstracción. Y por descontado: quienquiera que aspire a «salir» de ese círculo, a «superar» ese espacio o «escapar» a sus normas tendrá que medirse con la cuestión de a) si eso es posible; y b) caso de ser posible, qué signifique esa posibilidad frente a lo que, en apariencia, el Proyecto dejó ya siempre atrás: lo sensorial, sensible, singular; lo que ocurre irrepetiblemente, sin (posible) reaparición».

Más de una vez has meditado sobre estas cosas. Las has explicado en clase, ante distintos grupos, frente a distintos rostros, provocando nada, o quizá irritación, hastío, no sé si creerle, ¿y si de verdad fuese así?, sí, sí, es así (?). Las has meditado contigo mismo, provocándote nada, o quizá irritación, hastío, miedo a equivocarte, ¿cómo será entonces?, ¿es así?, salvaje alegría, paz del llegar a ver, no sé, no sé (si es así). Las has explicado frente a un único rostro incesante, provocando... Tiene que ver con lo que aprendiste, Ángel Currás Rábade, aquello de la «clausura» de la Metafísica y «el-final-de-la-época-de-la-representación», tiene que ver con cuanto te tuvo —te tiene— obsesionado, el «sentido» o su ausencia, la mente que lo construye/lo destruye, el tiempo cargado/vacío de riqueza, hacer casi cuando quieras la experiencia del desfundamiento o la experiencia de la continuidad, una detrás de otra y acaso ambas a la vez. Acudiste a quienes prometían rutas apartadas de ese viaje común, rutas que quizá se escondían en las propias selvas de lo que quienes te enseñaron llamaban «la filosofía». Pedías entonces un sentido poético, y un saber contar «más allá de infinito». Pero, ¿entendiste, entendiste? Ten por cierto que no. Porque aún te preguntas (mira arriba y vuelve a leer, siempre se puede volver a leer), aún te preguntas, recuerda, si quienes pasan por haber «superado la Metafísica» han llegado o no a tan lejano puerto; y, «por otro lado», apenas si te es lícito extender los dedos y tantear la piel del «otro lado», las diversas pieles que acaso ofrezca, si existe, el otro lado. Así que vuelve sobre tus pasos, vuelve a plantear la pregunta, sal otra vez a la caza de lo que sólo puede darse una vez.

Veamos, pues, veamos. El Proyecto —ciencia, arte, técnica, saber— supo muy bien, y desde un principio, a qué orden de intereses respondía su diseño: tejemos, ponemos nombres, usamos de mil formas instrumentos de distinto tipo. Y esos instrumentos se rompen, se quiebran, se echan a perder. Esa pequeña crisis puede parecer trivial; en ella, sin embargo, se encuentra agazapado todo el fondo del problema que pretendes suscitar. Porque es un hecho que reparamos, que rota —por ejemplo— la lanzadera que entretejía (un tejido, un texto, un tapiz), procedemos de inmediato a poner *otra* en la existencia, o bien a devolver la primera, en la medida

en que podamos, a la *misma* situación que tenía antes de estropearse. Sólo que los «hechos» admiten aquí, al menos, dos posibilidades de interpretación:

«— ¿Y qué? Si se le rompe la lanzadera mientras la fabrica, ¿volverá a fabricar otra (*pálin poiései állen*) fijándose en (*blépon prós*) la que está rota, o en aquella forma (*éidos*) conforme a la cual (*pròs hóper*) ya fabricaba la que rompió (*kai hèn katéaxen epoien*)?»

— En esta última, creo yo.

— ¿Tendríamos, entonces, todo el derecho de llamarla (*diakiótat àn...kalésaimen*) «la lanzadera en sí» (*autò hó éstin kerkìs*)?»

— Así lo creo yo.

— Por consiguiente, cuando se precise (*déei*) fabricar una lanzadera para un manto fino o grueso, de lino o de lana, o de cualquier otra calidad, ¿han de tener todas la forma de lanzadera y hay que aplicar a cada instrumento la forma natural que es mejor para cada objeto (*pásas mèn deì tò tèš kerkídos échein éidos, hoìa d'hekástoi kallíste péphyke, taúten apodidónai tèn phýsin eis tò érgon hekáston*)?»

— Sí.

— Y lo mismo, por supuesto, en lo que respecta a los demás instrumentos (*Kai peri tòn álton dè órganon ho autòš trópos*): hay que encontrar (*exeúronta deì*) la forma de instrumento adecuada por naturaleza para cada cosa (*tò phýsei hekástoi pehykòš órganon*) y aplicarla a la materia de la que (*ex oú*) se fabrica el instrumento; pero no como uno quiera, sino como es natural (*all oíon epephykei*). Pues hay que saber aplicar al hierro, según parece, la forma de taladro naturalmente apropiada para cada objeto (*tò phýsei gàr hekásto, hos éoike, trýpanon pephykòš eis tòn síderon deì epístasthai titbénai*).

— Por supuesto.»

Es el diálogo, traducción de José Luis Calvo, entre Sócrates y Hermógenes, *Crátilo* 389b-c. Todo, en cierto sentido, se juega ya aquí: algo así como una posición «inmanentista», y algo así como una posición «idealista» o «transcendentalista», en el sentido más elemental de estos términos, están ya en una dicotomía tan sencilla como ésta de cómo entender, o bien que es la lanzadera rota la que sirve de «modelo» para la reparación (y de aquí no hay más que un paso, por más que sea un paso de siglos, a decir que «todo signo es signo de otro signo, y así hasta el infinito; ni la semiosis tiene límite, ni tiene límite la significatividad»), o bien que es más bien el «éidos» «lanzadera», aquella *phýsis* (*taúten tèn phýsin*) de la lanzadera, aquello hacia lo que (*pròs*) hay que (*deì*) mirar (*blépein*), puesto que «ya», «también» (*kai*) aquella primera lanzadera que se rompió (y, en suma, *todas* las lanzaderas), había de «tener» (*échein*) esa misma forma que ahora sirve, «por naturaleza» (*phýsei*), de «ideal», «regla», «modelo» de re-construcción (y no hay aquí sino un paso, esta vez, a la proposición que dice: «todo signo significa un sentido, y así hasta el infinito; ni el sentido puede agotarse, ni tiene límite la significatividad»). De estas dos vías, uno cree saberlo desde antiguo, el Proyecto optó por la segunda. Las lanzaderas se reparan con arreglo a un ideal de lanzadera que parece establecer así automáticamente, y ya desde su formulación, esa «no-identidad con lo dispuesto» que tiene cuanto se instala en el campo de lo disposicional («disposición»: regla o ley, decisión —en especial *post mortem*—, pero también: forma correlativa que adoptan las partes de un todo; y también: posibilidad, aptitud y actitud para realizar algo). Tomar esa

opción supuso, pues, tanto como resolver el mundo en significantes, tan cargados de potencia como susceptibles de reposición; pero significantes que no se significan unos a otros (o, si se quiere, que no se significan «entre sí»); sino que significan, cada uno, *autò ho éstin*, el ser mismo de lo que cada uno es: el significado transcendental que otorga a cada uno su ser natural, su mejor efectividad. Y hay que «saber» (*epísthasthai*), hay que saber, se dice ya en el texto platónico, cuál es el «éidos» natural que esta lanzadera de ahora, singular, ésta que ahora empuño, se limita simplemente a presentar. Bien aprecias lo extraordinario del proyecto: para que cada significativo repita no otro significativo, sino el significado común que todos significan, el significado debe escapar a los significantes (debe ser, literalmente, insignificante); lo que repiten las repeticiones debe ser irrepetible, escapar a la repetición; a diferencia de todo lo empírico, carece de repuesto, de una posible segunda vez. Ahora bien: esto que no se repite tiene, justamente, que repetirse; porque, como viste, significar no es otra cosa, para los significantes activos, que repetir esa forma «misma» que constituye su identidad. Imposible proyecto necesario, pues, éste de separar, como lo irrepetible de lo repetible, como la «identidad» de la «diferencia», un «significado» de un «significante» que, pese a distinguirse radicalmente, delatan ya sin embargo, y a la primera ojeada, su mutua, quiasmática solidaridad.

«Le sujet traité ici est manifestement dans l'air du temps. On peut en relever les signes: l'orientation de plus en plus accentuée de Heidegger vers une philosophie de la Différence ontologique; l'exercice du structuralisme fondé sur une distribution de caractères différentiels dans un espace de coexistence; l'art du roman contemporain qui tourne autour de la différence et de la répétition, non seulement dans sa réflexion la plus abstraite, mais dans ses techniques effectives; la découverte dans toutes sortes de domaines d'une puissance propre de répétition, qui serait aussi bien celle de l'inconscient, du langage, de l'art. Tous ces signes peuvent être mis au compte d'un anti-hégélianisme généralisé: la différence et la répétition ont pris la place de l'identique et du négatif, de l'identité et de la contradiction. Car la différence n'implique le négatif, et ne se laisse porter jusqu'à la contradiction, que dans la mesure où l'on continue à la subordonner à l'identique. Le primat de l'identité, de quelque manière que celle-ci soit conçue, définit le monde de la représentation. Mais la pensée moderne naît de la faillite de la représentation, comme de la perte des identités, et de la découverte de toutes les forces qui agissent sous la représentation de l'identique. Le monde moderne est celui des simulacres. [...] Le Négatif ne revient pas. L'Identique ne revient pas. Le Même et le Semblable, l'Analogue et l'Opposé ne reviennent pas. Seule l'affirmation revient, c'est-à-dire le Différent, le Dissimilaire» (G. Deleuze, *Différence et Répétition*, pp. 1 y 382).

Deja ahora de lado si fue o no Platón mismo quien decidió romper ese doble vínculo, ese nudo gordiano de lo ideal y lo material, la repetición y la irrepetición, otorgándole primacía exclusiva al aspecto opositivo, de distancia, que presenta esta

relación en aspa. Repite, en efecto: repetible, has dicho, lo es idealmente cada cosa, que en su materialidad es irrepitable; irrepitable, idealmente, lo es su *eídos*, que sin embargo se repite en cada instancia de materialidad. Y ahora recuerda: por más que aquí se trate, obviamente, de una relación compleja entre una «identidad-que-se-repite» y la «repetición-de-una-identidad», Nietzsche, Heidegger y tantos otros parecen haber caracterizado, si no a Platón, sí al menos el «platonismo», como la decisión de leer únicamente, en las fórmulas arriba empleadas, la oposición entre una *identidad* (olvidando así, más o menos conscientemente, que se trata de una identidad «*que-se-repite*») y una *repetición* (olvidando así, más o menos conscientemente, que se trata de la repetición «*de-una-identidad*»). Cuestión de subrayados, piensas, pero acordándote de que, para ellos, los subrayados determinan la Historia, y permiten entender posiciones de pensamiento como la que tú mismo has presentado antes, firmado Aristóteles... Y es cierto, es cierto que «identidad» y «diferencia», «lo mismo» y «lo otro» atraviesan la historia del pensamiento como Caín y Abel, o como amantes esquivos, eternamente pendientes de no rozarse, eternamente atentos a separarse. Tal vez algún juez repartió un día la embrollada herencia: a lo Mismo le tocó lo irrepitable, y con él lo ideal y el sentido; a lo Otro, la repetición, y con ella lo efímero, la concreción, el canal de lo inteligible. Si la filosofía contemporánea hace algo, piensas ahora, es reabrir esa antigua testamentaria, reexaminar las disposiciones, desempolvar las viejas pretensiones que cada cual tiene a lo contrario. Fíjate en el texto de Deleuze de aquí al lado. Te interesa por el vigor con el que plantea el horizonte que tú mismo acabas de sugerir; pero es claro que, aunque Derrida haya insistido tanto en su proximidad casi absoluta al pensar de Deleuze, no conviene precipitarse, y decidir sin más que Deleuze y Derrida «dicen lo mismo», si es que hoy eso significa algo, Deleuze/Derrida es un «tema» que aún está por hacer. Pero es cierto, es cierto, que aquel contrato, si se firmó, está hoy en revisión, pacto que ni sirve ni hay que servir, y que de nuevo lo otro aparece en el interior de lo mismo, de nuevo la diferencia en el seno de la identidad, todavía un texto de Deleuze acompañando tu meditación.

«Toutes les identités ne sont que simulées, produites comme un 'effet' optique, par un jeu plus profond que celui de la différence et de la répétition. [...] Ce n'est pas le même qui revient, ce n'est pas le semblable qui revient, mais le Même est le revenir de ce qui revient, c'est-à-dire du Différent, le semblable est le revenir de ce qui revient, c'est-à-dire du Dissimilaire» (G. Deleuze, *D. et R.*, pp. 1 y 384).

Así que todo vuelve (naturalmente) a repetirse, vuelve a repetirse la disputa entre el significante (siempre llamado «material») y el significado (siempre llamado «ideal»); vuelve (naturalmente) a repetirse que no hay idea sino de la materia, y (o) que toda materia repite un esquema, una idea, una significación. Se dice: fue Heidegger quien abrió la brecha, pero a los propósitos de ahora te interesan dos (¿diremos discípulos?, uno es claro que sí, el otro...) dejémoslo en continuadores de la obra de aquél: Gadamer y Derrida, protagonistas de un oscuro debate,

gadamerriada, derrimeriada, qué palabras, Dios mío, ni Derrida (se lo oíste decir un día) quiere arriesgarse a pasar por un payaso, ni tú por un gamberro, un debate, decías, en el que se reabre la gigantomaquia que opone desde siempre motivos tan entrelazados como los del signo y el sentido, el significado y el son. En efecto: basta con decir la palabra acaso común a ambos, «hermenéutica», para que uno ya sepa que del «sentido» sólo cabe hablar en inmediata conexión con los signos que lo transportan; pero que, si el intérprete gasta su tiempo en interpretar esos signos, es porque en ellos se oculta efectivamente la reserva, la promesa de su comprensión. Decir «hermenéutica», en ese sentido, es ya pues tanto como decir «superación de la Metafísica» (si es que por «Metafísica» te avienes a entender «platonismo»). Pero, ¿en qué sentido?, ¿en qué exacto sentido? Recuperando la encrucijada que ataba-y-desataba a la lanzadera con su «eídos», sin duda, pero ¿en qué sentido?, ¿en qué exacto sentido? ¿Mostrando la hermandad irresistible que el *significante* tiene con el significado, o mostrando la irresistible hermandad que el *significado* tiene con el significante? Parecería que, en realidad, da lo mismo. Pero no; justamente aquí es donde se cruzan los caminos, y con ellos las espadas: el camino de una

«interprétation déconstructrice, c'est-à-dire affirmative»

(Jacques Derrida, *Éperons. Les styles de Nietzsche*. Préface de Stefano Agosti. Dessins et couverture de François Loubrieu. Paris, Flammarion, 1978, p. 28)

y el camino de una «hermenéutica» muy distinta, por oposición necesariamente negativa, que cierta declaración de guerra (aquí penosamente traducida al tiempo que se transcribe, ante todo *close reading*, literalidad), cierta declaración de guerra, digo, permite inmediatamente reconocer:

«Dès lors que la question de la femme suspend l'opposition décidable du vrai et du non-vrai [«Desde el punto y hora en que la cuestión de la mujer suspende la oposición decidible de lo verdadero y lo no-verdadero»], instaure le régime époqual des guillemets pour tous les concepts appartenant au système de cette décidabilité philosophique [«instaura el régimen epocal de las comillas para todos los conceptos que pertenecen al sistema de esa decibilidad filosófica»], disqualifie le projet herméneutique postulant le sens vrai d'un texte, libère la lecture de l'horizon du sens de l'être ou de la vérité de l'être, des valeurs de production du produit ou de présence du présent [«descalifica el proyecto hermenéutico que postula el verdadero sentido de un texto, libera la lectura del horizonte del sentido del ser o de la verdad del ser, de los valores de producción o de presencia de lo presente»], ce qui se déchaîne, c'est la question du style comme question de l'écriture, la question d'une opération éperonnante plus puissante que tout contenu, toute thèse et tout sens [«lo que se desencadena es la cuestión del estilo como cuestión de escritura, la cuestión de una operación espoleante más poderosa que todo contenido, toda tesis y todo sentido»]» (J. D., *Id.*, p. 86; la cursiva es tuya).

La deconstrucción, hermenéutica afirmativa, establecimiento, tras la época de la imagen del mundo, del régimen epocal de las comillas, régimen que muestra en acto la posibilidad de un decir sin decir, de un nombrar sin nombrar, de un escribir (sin escribir) la escritura de la escritura, la deconstrucción, dices, establece desde un

principio sus distancias respecto a toda hermenéutica del contenido, de la verdad, del sentido: una hermenéutica que bien puedes atribuir a un Heidegger, a un Gadamer, a su particular pero evidente pretensión de verdad (a la que ahora, muy nietzscheanamente, se enfrenta el estilo; muy lacanianamente, la mujer). Y sin embargo, sin embargo... ¿por qué esta incomprensión? ¿No es «evidente», como escribe Gadamer, «que el principio de deconstrucción persigue lo mismo [...]»¹ que lo que persiguen sus propios trabajos sobre la esencia dialogal del lenguaje? Con lo que, si algo puede producirse en este palenque, no es sino el más fructífero de los diálogos [...]»². Y sin embargo, como muchos observadores han sabido apreciar³, Derrida por su parte no parece excesivamente ansioso por intentar nada parecido a ese acercamiento a la hermenéutica que Gadamer propicia, alienta y no sabe bien cómo es que continuamente se difiere. ¿Tan extraño le resulta ese programa? ¿Tan ajenos son sus mundos? Ya lo analizaste: en primera instancia, se diría que no. Pero no te precipites, ve lentamente, veamos una vez más. Primero: ambos pasan por ser lectores y aun «discípulos» de Heidegger (recuerda como comienza ese planto gadameriano que lleva por título «Hermeneutik und Dekonstruktion», del año 1988: «Das Gespräch zwischen selbständigen Fortführern Heideggerscher Anstösse, das meine Pariser Begegnung mit Derrida vor einigen Jahren sein wollte [...]», *Gesammelte Werke*, Tübingen, Mohr, Volumen 10, 1995, p. 138). Ambos, además, son dos conspicuos representantes, para muchos, de ese «linguistic turn» que parece sellar la filosofía contemporánea, al menos desde la crítica hamanniana a Kant (y de ahí a Humboldt, Wittgenstein, Heidegger de nuevo); tanto desde el primer punto de vista como desde el segundo, ambos parecerían, pues, condenados a entenderse. Tomando pie, en efecto, en una cierta experiencia contemporánea de lo irrebalsable del lenguaje (ya sé, ya sé, si en cuanto a Gadamer esto está más o menos claro [pero hay citas, hay citas, recuerda aquella contundente de *Verdad y Método*, VM para la versión castellana de Ana Agud y Rafael de Agapito, WM para la alemana [*Gesammelte Werke*, Tübingen, Mohr, 1986]] allí donde se afirma [[la cursiva es mía]] que

«la experiencia lingüística del mundo es ‘absoluta’. Va más allá de todo ‘poner’ el ser, porque *abarca todo ser en sí*, se muestre en las relaciones (relatividades) en que se muestre. La lingüisticidad de nuestra experiencia del mundo precede a todo cuanto puede ser reconocido e interpelado como ente. [...] Lo que es objeto del conocimiento y de sus enunciados se encuentra [...] abarcado siempre por el horizonte del mundo del lenguaje, Die sprachliche Welterfahrung ist ‘absolut’. Sie übersteigt alle Relativitäten von Seinssetzung, weil sie *alles Ansichsein umfasst*, in welchen Beziehungen (Relativitäten) immer es sich zeigt. Die Sprachlichkeit

¹ Y sigue: «ya que también Derrida intenta superar un ámbito de sentido metafísico que subsume las palabras y los significados verbales en el acto que él llama *écriture* y cuyo producto no es un ser esencial, sino la línea, la huella indicadora» («Destrucción y deconstrucción», *in fine*).

² Bajo la capa de un principio general, así expresó en 1986, me parece, su esperanza: «El que me encarece mucho la deconstrucción e insiste en la diferencia, se encuentra al comienzo de un diálogo, no al final» (*Ibid.*).

³ Y no, no, no puedes dejar de citar, en un texto que él coordina, la lúcida aportación de Antonio Gómez Ramos, «Cuando la conversación tropieza. Los límites del diálogo entre Gadamer y Derrida», en *La balsa de la medusa*, nº 43, 1998, pp. 39-54; ahí está el debate en su totalidad, ahí citados todos los documentos que atañen al mismo.

unserer Welterfahrung ist vorgängig gegenüber allem, das als seiend erkannt und angesprochen wird. [...] Was Gegenstand der Erkenntnis und der Aussage ist, ist vielmehr immer schon von dem Welthorizont der Sprache umschlossen», *VM*, p. 539, *WM*, pp. 453-454).

Ya sé, te decía, que en cuanto a Derrida aún está todo por precisar, siempre lo estará, aunque fijate en lo que imprime, es sólo una frase, pero ¡qué frase!, en «Comment ne pas parler», lo tradujo Cristina de Peretti para Anthropos, cito por *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, la conferencia original es del ochenta y seis, un ensayo de «explicación» con la llamada «teología negativa», apofática, volverás a él, dice en la página 561, la cursiva es mía: «Le langage a commencé sans nous, en nous avant nous. *C'est ce que la théologie appelle Dieu...*». Después de todo, recuerdas, en «Des tours de Babel», «Babel» no es el nombre de la ciudad de los nombres, la torre inacabada, la confusa confusión, «Babel», el fin de cuyo reinado, dice Juan de Patmos, coincide con el fin del tiempo, no, «Babel» es el nombre de Dios mismo, un Dios Él mismo deconstructor, Él mismo pluralidad de lenguas que se malentenden... Pero vuelve a ir lentamente, tomando pie, sopesabas, en esa supuesta ultimidad de lo lingüístico, ambos parecen ser fieles, *grosso modo*, a la intención heideggeriana fundamental: una «destrucción», un «desmontar» o «explotar a cielo abierto» (recuerda la advertencia gadameriana, quizá no tan justificada, a la supuesta interpretación deconstructiva de la *Destruktion*: «'Destruktion' meint bei Heidegger niemals Zerstörung, sondern Abbau», «Dekonstruktion und Hermeneutik», ya lo citaste arriba, esto está en la página 145, pero Derrida nunca cayó en ese error⁴) la «historia de la metafísica» (una «Seinsgeschichte» que es, se lee en el tomo II del *Nietzsche*, «das Sein selbst und nur dieses»), un desmontar la historia de la metafísica, repito, que (sé sobrio) partiendo de «lo *dado*», termine, en su camino, apuntando hacia el enigma, hacia el misterio del «*dar*».

(—Y ahora, sé barroco, y violenta la interpretación. Dí: o bien, que partiendo de los acontecimientos dados, termine por abrir los ojos al acontecimiento del dar; que partiendo del «hay» de los útiles (recuerda el parágrafo 15 de *Sein und Zeit*: «Aber Zuhandenes 'gibt es' doch nur auf dem Grunde von Vorhandenem»), termina por apuntar (*Zeit und Sein*) al «hay» del tiempo y del ser; que partiendo de *lo* presente pasa *al* presente y de éste, por último, al presente, al regalar que regala la presencia. O bien: que partiendo de una «presencia» tan próxima a nosotros que resulta, en el fondo, totalmente solidaria de la «re-presentación» (relee esas magistrales páginas derridianas, páginas de gran profesor —lo era Deleuze, lo fue Heidegger, lo es Derrida, quizá, no sé si tristemente, sea sólo eso lo que «quede»—, de la conferencia «Envoi», julio de 1980, ahora también en *Psyché, op. cit.*, pp. 109 y ss., cuando explica cómo «Heidegger se sert donc du

⁴ «Here or there I have used the word *déconstruction*, which has nothing to do with destruction. This is to say, it is simply a question of (and this is a necessity of criticism in the classical sense of the word) being alert to the implications, to the historical sedimentation of the language which we use - and that is not destruction», explicaba en el coloquio que siguió a la conferencia «Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences», se incluye, pp. 247-272, el texto es de la 271, en Richard Macksey & Eugenio Donato (eds.), *The Structuralist Controversy. The Language of Criticism and the Sciences of Man*, Baltimore and London, The Johns Hopkins Press, 1970, 1972.

mot latin *repraesentatio* et s'installe immédiatement dans l'équivalence entre *repraesentatio* et *Vorstellung*. Ce n'est pas illégitime, tout au contraire, mais cela requiert quelque explicitation. En tant que 'représentation', dans le code philosophique ou dans le langage courant, *Vorstellung* semble ne pas impliquer immédiatement la valeur qui se loge dans le *re-* de la *repraesentatio*. *Vorstellen* semble vouloir dire seulement, comme le souligne Heidegger, poser, disposer devant soi, une sorte de thème sur le thème. Mais ce sens ou cette valeur de l'être-devant est déjà à l'oeuvre dans 'présent'. La *praesentatio* signifie le fait de présenter et la *re-praesentatio* de rendre présent, de faire venir comme pouvoir-de-faire-revenir-à-la-présence. Et ce pouvoir-de-faire-revenir, de façon répétitive, en gardant la disposition de ce rappel, est marqué à la fois dans le *re-* de la représentation et dans cette positionalité, ce pouvoir-poser, disposer, mettre, placer, qu'on lit dans le *Stellen* et qui du coup renvoi bien à soi, c'est-à-dire au pouvoir d'un sujet qui peut faire revenir à la présence et rendre présent, se rendre quelque chose présent, voire se rendre présent tout court [*Op. cit.*, pp. 119-123]) se encuentra un día meditando sobre una «proximidad», un «presentar» que conserva en sí la marca de la repetición, de la diferencia, de la no-identidad, el «re-» (y fíjate que ya desde 1924, desde «Der Begriff der Zeit», Heidegger aclara que el ser de la temporalidad significa realidad no-idéntica; pero lo que en «Sein und Zeit» será la «Zeitlichkeit», Gadamer *dixit* en «Dekonstruktion und Hermeneutik», p. 146, será el «Ereignis» en «Zeit und Sein» [«die Zeitlichkeit des Seins, die er später 'Ereignis' nennt [...]»]).

El camino que lleva de lo dado al dar es también el camino que lleva de la metafísica de la presencia (esto es, de la representación, de la identidad) al movimiento, a la diferencia irrepresentable, al puro «salir-de-sí» que no «es» sino donación de lo primero («*Zeitlichkeit ist das ursprüngliche 'Ausser-sich' an und für sich selbst*»), decía el parágrafo 65 de *Sein und Zeit*, preludiando ya lo que algún día sería el dificultoso perfil de los «objetos» del pensar meditante, la Diferencia, el Pliegue, el Entre, el Acontecer). Y que tanto Gadamer como Derrida pertenecen a esa herencia, eso lo pensarás y lo dirás, sin duda. En efecto: ya desde los orígenes no sólo de la geometría, vale decir, de sus estudios sobre Husserl, sino desde sus orígenes mismos, 1967 para ser exactos, es la presencia de Heidegger la que parece determinar una lectura derridiana de Husserl⁵; un Husserl en cuyo andamiaje conceptual Derrida ha querido rastrear las huellas de algo así como el destino de toda metafísica posible⁶. Frente a la metafísica, pues, de la presencia, esa redundancia, deconstrucción (signifique eso lo que signifique; de nuevo en *Psyché* se arriesga una inscripción: «Se préparer à cette venue de l'autre, c'est ce qu'on peut appeler la déconstruction»; la venida en cuestión, en efecto, es la de un «?» verdaderamente «otro»: «celui-ci, dès

⁵ «¿Qué significa, en efecto, el 'principio de los principios' de la fenomenología? ¿Qué significa el valor de presencia originaria a la intuición como fuente de sentido y de evidencia, como *a priori* de los *a priori*? Significa en primer lugar la certeza, ideal y absoluta ella misma, de que la forma universal de toda experiencia (*Erlebnis*), y en consecuencia, de toda vida, ha sido siempre y será siempre el *presente*. No hay y no habrá jamás más que presente. El ser es presencia o modificación de la presencia. La relación con la presencia del presente como forma última de ser y de la idealidad es el movimiento por el que transgredo la existencia empírica, la facticidad, la contingencia, la mundanidad, etc. Y en primer lugar, *la mía*. Pensar la presencia como forma universal de la vida transcendental es abrirme al saber de que en mi ausencia, más allá de mi existencia empírica, antes de mi nacimiento y después de mi muerte, *el presente es*», J. Derrida, *La voz y el fenómeno*, traducción de Patricio Peñalver para Pre-Textos, Valencia, 1985, pp. 103-4.

lors, n'est ni sujet ni objet, ni un moi, ni une conscience ni un inconscient»): «operación» «textual» de «entrecomillado» de unos «textos» que los «lee» «(in)finitamente», *sin* tregua, a base de introducir (in)finitas cuñas textuales, con el «fin» de «mostrar» en la práctica de esa «lectura», *sin* mostrarla (doble vínculo, cuasi-transcendentalidad, imposible-pero-necesario, haz- («antes-de-que-nacieras-estabas-obligado-a-hacer»)-lo-que-no-debes-hacer), las «condiciones» irrepresentables de toda representación. Esto, muy a vuela pluma, por lo que hace a Derrida. ¿Y Gadamer? Recuerda, hoy no dejas de recordar: ¿no pretendía haber «superado la metafísica de la sustancia»? «El que el ser sea un representarse, y el que todo comprender sea un acontecer, éstas nuestra primera y nuestra última perspectiva superan el horizonte de la metafísica de la sustancia del mismo modo que la metamorfosis que ha experimentado el concepto de la sustancia al convertirse en los conceptos de la subjetividad y de la objetividad científica», decía en *VM*, p. 578. Y en el II volumen se recoge de modo explícito esto que decimos de su adscripción al motivo heideggeriano de retroceso repetitivo a lo verbal: «'El sentido es sentido direccional', he afirmado alguna vez, y Heidegger utilizó durante cierto tiempo un arcaísmo ortográfico escribiendo la palabra *Sein* como *Seyn* para subrayar su carácter verbal. De modo análogo debe verse mi intento de eliminar el lastre de la ontología de la sustancia partiendo de la conversación y del lenguaje común en ella buscado» (p. 357 de la traducción de Manuel Olasagasti para Sígueme, Salamanca, 1992). Así que, por éste lado, Gadamer parece comprender su propia obra en términos masivamente próximos, por heideggerianos, a los términos mismos de Derrida. Y sale, sale: piensa en lo que tiene de fluidificación de la sustancia, de destronamiento de la subjetividad, de introducción de movimiento, y por tanto de diferencia, en el seno de la presencia idéntica, una filosofía que, al universalizar la experiencia, a su vez universalizada, del intérprete, convierte en universal el modelo de la comprensión de «objetos» que llegan a nosotros por vía de tradición (tradición «a cuya esencia pertenece naturalmente el seguir transmitiendo lo transmitido», *VM*, p. 16)⁷. O dicho en otros términos: ¿cómo no reconocer un motivo latamente heideggeriano en una filosofía que, proponiéndose que «el fenómeno del lenguaje y de la comprensión se manifieste como un modelo universal del ser y del conocimiento» («das Phänomen der Sprache und das Verstehen als universelles Modell von Sein und Erkenntnis überhaupt erweist», *VM*, p. 583; *WM*, p. 493) y que, en efecto, tras declarar el carácter lingüístico de toda comprensión, de toda interpretación por tanto y también de

⁶ «Hemos experimentado la solidaridad sistemática de los conceptos de sentido, de idealidad, de objetividad, de verdad, de intuición, de percepción, de expresión. Su matriz común es el ser como *presencia*: proximidad absoluta de la identidad consigo, estar-delante del objeto disponible para la repetición, mantenimiento del presente temporal cuya forma ideal es la presencia a sí de la *vida* transcendental cuya identidad ideal permite *idealiter* la repetición hasta el infinito. El presente viviente, concepto indescomponible en un sujeto y un atributo, es, pues, el concepto fundador de la fenomenología como metafísica»: mismo libro, mismo traductor, sólo que ahora página 162.

⁷ En efecto: si el «interpelado [de la presente investigación] es el conjunto de la experiencia humana del mundo y de la praxis vital» (*VM*, p. 12), para Gadamer «la dignidad de la experiencia hermenéutica —y también el significado de la historia para el conocimiento humano en general— consistía en que en ella no se produce la subsunción bajo algo ya conocido, sino que *lo que sale a nuestro encuentro desde la tradición* es algo que nos habla» (*VM*, p. 583; la cursiva es tuya).

toda tradición⁸, aplica al ser mismo lo que dice de la comprensión (a saber, que lejos de ser un comportamiento subjetivo y casual ajeno al objeto, es un acontecimiento que pertenece a la historia de los efectos producidos por lo comprendido), con lo que ese ser resulta, al cabo, no «ser» sin más, sino «ser-ya-siempre-dado-a-la-comprensión»? Tú mismo has tratado de explicar (en otro momento, en otro vacilante texto) lo que el concepto de «juego» y el de «obra de arte» representaron para este intento de pensar un ser-ya-siempre-dado-a-la-representación. (Recuerda por ejemplo, por lo que hace al «juego», las páginas 146, 148, 160 de *VM*, en concreto la 148, allí donde se decía, de una vez por todas, que el sentido del juego del hombre, como el de todo juego, «es un puro automanifestarse» [«ein reines Sichselbstdarstellen»: *WM*, 111]; y se explicaba, con el inequívoco tono del metafísico, que eso era así «precisamente porque es naturaleza y en cuanto que es naturaleza» [«gerade weil er und soweit er Natur ist», *ibid.*].) Y recuerda, por lo que hace a la «obra de arte», cómo era que «tiene su verdadero ser en el hecho de que se convierte en una experiencia que modifica al que la experimenta» (*VM*, p. 145), y cómo «si el arte no es la variedad de las vivencias cambiantes, cuyo objeto se llena subjetivamente de significado en cada caso como si fuera un molde vacío, la ‘representación’ tiene que volver a reconocerse como el modo de ser de la obra de arte misma», *VM*, p. 160. Lo que aquí se abría, ya lo has anticipado, y tampoco hacía falta, es el ABC de Gadamer, es esa intelección, tan profundamente ética (la *phrónesis*...) en su raíz, según la cual «ser», como privilegiadamente se muestra en el ser específico de lo estético, es *representarse*.

1) «El juego se limita realmente a representarse. Su modo de ser es, pues, la autorrepresentación. Ahora bien, autorrepresentación es un aspecto óptico universal de la naturaleza. [...] El juego es en un sentido muy característico autorrepresentación» (*VM*, p. 151; *WM*, p. 113).

2) «Esta conclusión estaba ya preparada desde el momento en que el concepto de la representación se había derivado del de juego, en el sentido de que la verdadera esencia de éste —y por lo tanto también de la obra de arte— es la autorrepresentación (*Sichdarstellen*)» (*VM*, p. 160; *WM*, p. 121).

3) «El ser de lo estético se nos había hecho visible como juego y como representación» (*VM*, p. 175, *WM*, p. 134).

4) «La temporalidad específica del ser estético, que consiste en que *tiene su ser en el representarse* (*Dargestelltwerden*) [...]» (*VM*, p. 180; *WM*, p. 139).

⁸ *VM*, p. 475: «[...] la tradición es de naturaleza lingüística; la comprensión misma posee una relación fundamental con la lingüisticidad». «La interpretación lingüística es la forma de la interpretación en general» (*Id.*, p. 478). Pero también es cierto que «todo comprender es interpretar» (*Id.*, p. 67; y sigue, consecuentemente con todo lo que hasta ahora has ido leyendo: «y toda interpretación se desarrolla en el medio de un lenguaje»).

⁹ «En cualquier caso el sentido de mi investigación no era [...] sino rastrear y mostrar lo que es común a toda manera de comprender: que la comprensión no es nunca un comportamiento subjetivo respecto a un ‘objeto’ dado, sino que pertenece a la historia efectual, esto es, al ser de lo que se comprende» (*VM*, pp. 13-14; *Gesammelte Werke*, II, 1986, p. 441: «[...] dass Verstehen niemals ein subjektives Verhalten zu einem gegebenen ‘Gegestand’ ist, sondern zur Wirkungsgeschichte, und das heisst: zum Sein dessen gehört, was verstanden wird»).

5) «Partimos del hecho de que el modo de ser de la obra de arte es la *representación* (*Darstellung*) [...]» (*VM*, p. 186; *WM*, p. 142).

6) «[...] el 'estar ahí' no puede añadir nada al contenido estético del placer, a la 'pura contemplación', precisamente porque el ser estético es representarse [...]» (*VM*, p. 583; *WM*, p. 492).

7) «Si partimos de la constitución ontológica fundamental según la cual el ser es *lenguaje*, esto es, *representarse* [...] («*Sprache, d.h. Sichdarstellen*») (*VM*, p. 581; *WM*, p. 490).

Et sic de coeteris. De todo ello brota esa oscura frase (pero, ¿no habla Gadamer de «las tinieblas del lenguaje?»), una conclusión: el ser que puede ser comprendido es lenguaje (déjalo, no lo cites, tantas veces se ha citado y se sigue sin comprender). Se trata de que la «unidad» con la que el pensamiento clásico trataba de aprehender unitariamente el todo de lo real parece mantener aquí todas sus prerrogativas; sólo que se trata, ahora, de una unidad *especulativa*; una «unidad» entregada ya siempre a su propia auto-diferenciación:

8) «Lo que puede comprenderse es lenguaje. Esto quiere decir: es tal que se presenta por sí mismo a la comprensión. [...] Acceder al lenguaje no quiere decir adquirir una segunda existencia. El modo como algo se presenta a sí mismo forma parte de su propio ser. *Por lo tanto, en todo aquello que es lenguaje se trata de una unidad especulativa, de una distinción en sí misma: ser y representarse, una distinción que, sin embargo, tiene que ser al mismo tiempo una indistinción*» (*VM*, p. 568; *WM*, p. 479; la cursiva es tuya).

Y ese modelo de la autodiferencia-en-la-identidad es universal:

9) «El modo de ser especulativo del lenguaje muestra así su significado ontológico universal. [...] Evidentemente no es una determinación especial de la obra de arte la de tener su ser en su representación, ni es una peculiaridad del ser de la historia que se la comprende en su significado. Representarse, ser comprendido, son cosas que no sólo van juntas en el sentido de que la una pasa a la otra, que la obra de arte es una con la historia de sus efectos, igual que lo transmitido históricamente es uno con el presente de su ser comprendido: *ser especulativo, distinguirse de sí mismo, representarse, ser lenguaje que enuncia un sentido, todo esto no lo son sólo el arte y la historia sino todo ente en cuanto que puede ser comprendido*. La constitución óptica especulativa que subyace a la hermenéutica tiene la misma amplitud universal que la razón y el lenguaje» (*VM*, pp. 568 y 570; *WM*, pp. 479 y 480; la cursiva es tuya).

La unidad especulativa, en Gadamer, permea así cuanto «se da» (a la experiencia, a la comprensión, a la experiencia real del pensar, del comprender). De ahí, recuerdas también ahora, que la propia tradición obedezca a ese modelo («Ser una y la misma cosa y ser a la vez distinto, esa paradoja que se aplica a todo contenido de la tradición, pone al descubierto que toda tradición es en realidad especulativa», dice la p. 566 de *VM*, p. 477 de *WM*, que en realidad pronuncia «toda interpretación» [*alle Auslegung*], pero que se le va a hacer, tú mismo has hecho de traductor, y ya

sabes). De ahí, por tanto, que sea universalizable, para él, la idea de que lo que se da a interpretar, cada vez, lo que se presenta, necesariamente, como representación (algún precio habría que pagar por hacer de la obra de arte modelo de lo que es), lo que se da a interpretar, dices, se da cada vez de modo distinto, diferenciador (puesto que *pertenece* a lo que representa):

10) «En consecuencia forma parte de la esencia de la obra musical o dramática que su ejecución en diversas épocas y con diferentes ocasiones sea y tenga que ser distinta. [...] Tampoco en ellas [en las artes estatuarias] ocurre que la obra sea 'en sí' y sólo cambie su efecto: es la obra misma la que se ofrece de un modo distinto cada vez que las condiciones son distintas. El espectador de hoy no sólo ve de otra manera, sino que ve también otras cosas» (*VM*, p. 198; *WM*, p. 153)¹⁰.

Si las «cosas», pues, en cuanto comprendidas, «hablan» de la misma manera que lo hacen las obras de arte (a saber, según la elocuencia propia de aquel modo de ser que, *como la música*, sólo se produce re-produciéndose, sólo se presenta re-presentándose¹¹); si la representación se ha convertido en un rasgo ontológico general¹², de modo que, según todo ello, el ser «accede a una manifestación visible y llena de sentido» (*VM*, p. 193) en unas «imágenes» que, a tenor de la explicación platónica de lo bello, son puras «apariciones» que en nada se distinguen de lo que en ellas aparece¹³ (puesto que se limita, representándose, a lograr una presencia plena, un

¹⁰ Y también: «[...] el hecho evidente de que cada representación intenta ser correcta nos servirá sólo como confirmación de que la no-distinción de la mediación respecto a la obra misma es la verdadera experiencia de ésta» (*VM*, p. 165; *WM*, p. 125). Y ya recapitulando, hacia el final de la obra: «El ser de la obra de arte no era un ser en sí del que se distinguiese su reproducción o la contingencia de su manifestación; sólo una tematización secundaria tanto de lo uno como de lo otro puede aducir esa 'distinción estética'» (*VM*, p. 568; *WM*, p. 479).

¹¹ «La representación de un drama tampoco puede aislarse simplemente de éste, como algo que no forma parte de su ser más esencial sino que es tan subjetivo y efímero como las vivencias estéticas en las que se experimenta. Por el contrario, *es en la representación y sólo en ella —esto es particularmente evidente en la música— donde se encuentra la obra misma*, igual que en el culto se encuentra lo divino. [...] la obra pertenece realmente al mundo en el que se representa. Sólo hay verdadero drama cuando se lo representa, y desde luego la música tiene que sonar» (*VM*, pp. 161-2; *WM*, p. 121).

¹² «En cualquier caso lo que queremos significar bajo el término de 'representación' es un momento estructural, universal y ontológico de lo estético, un proceso óptico, y no por ejemplo un acontecer vivencial que suceda sólo en el momento de la creación artística y que el ánimo que lo recibe en cada caso sólo pueda repetirlo. Al final del sentido universal del juego habíamos reconocido el sentido ontológico de la representación en el hecho de que la 'reproducción' es el modo de ser originario del arte original mismo. Ahora se nos ha confirmado que también la imagen pictórica y las artes estatuarias en general poseen, ontológicamente hablando, el mismo modo de ser. *La presencia específica de la obra de arte es un acceso-a-la-representación del ser*» («Die spezifische Präsenz des Kunstwerkes ist ein Zur-Darstellung-Kommen des Seins», *VM*, p. 211; *WM*, pp. 164-165; la cursiva es tuya).

¹³ «Enlazando con un uso terminológico atestiguado en éste [Hegel], podemos dar a lo que es común a la dialéctica metafísica y a la hermenéutica el nombre de *especulación*. Especulativo significa aquí lo mismo que ocurre con el reflejo en un espejo. Reflejarse a sí mismo es una especie de suplantación continua. [...] La imagen reflejada [...] no tiene un ser para sí, es como una 'aparición' ('Erscheinung') que no es ella misma y que sin embargo permite que aparezca espejada la imagen original misma. Es como una duplicación que sin embargo no es más que la existencia de uno solo. El verdadero misterio del reflejo es justamente el carácter inasible de la imagen, el carácter etéreo de la pura reproducción» (*VM*, pp. 557-8; *WM*, pp. 469-470). Y en p. 582 (*WM*, p. 491): «De esto resulta que en relación con el ser bello lo bello tiene que comprenderse siempre como 'imagen' ('Bild'). Y no hay ninguna diferencia entre que aparezca 'ello mismo' o su imagen. Ya habíamos visto que la característica metafísica de lo bello era justamente la ruptura del hiato entre idea y apariencia. Con toda seguridad es 'idea', esto es, pertenece a una ordenación del ser que se destaca sobre la corriente de los fenómenos como algo consistente en sí mismo. Pero igualmente cierto es que aparece por sí mismo. [...] Allí donde Platón invoca la evidencia de lo bello no necesita retener la oposición entre 'ello mismo' e imagen. Es lo bello mismo lo que simultáneamente pone y supera esta oposición».

«incremento de su ser»¹⁴), si todo ello es así, insistes¹⁵, entonces parece efectivamente que lo que en Gadamer se articulan son pensamientos parangonables a los de la deconstrucción. Cuando «ser» es «autorrepresentarse», unidad especulativa, no-distinción entre la re-producción y aquello que, necesariamente, está ya siempre dado a (la posibilidad de) su reproducción, ¿cómo evitar acordarse de aquella decisión derridiana de fondo, aquella sugerencia de extender al *todo* de la denominada «experiencia» las condiciones mismas de posibilidad que hacen posible la «escritura», o en última instancia su elemento, el grafema? Repasa el texto, es ya algo antiguo, pero tiene todo el tono de una declaración fundacional, además se inserta en él algo que ahora mismo te interesa, lo pondrás en negrita para distinguirlo tanto de sus cursivas como de tus capitales: «Avant de préciser les conséquences inévitables de ces traits nucléaires de toute écriture (à savoir: 1) la rupture avec l'horizon de la communication comme communication des consciences ou de présences et comme transport linguistique ou sémantique du vouloir-dire; 2) la soustraction de toute écriture à l'horizon sémantique ou à l'horizon herméneutique qui, en tant du moins qu'horizon de sens, se laisse crever par l'écriture; 3) la nécessité d'écarter, en quelque sorte, du concept de polysémie celui que j'ai nommé ailleurs *dissémination* et qui est aussi le concept de l'écriture; 4) la disqualification ou la limite du concept de contexte, 'réel' ou 'linguistique', dont l'écriture rend la détermination théorique ou la saturation empirique impossibles ou insuffisantes en toute rigueur), je voudrais démontrer que les traits qu'on peut reconnaître dans le concept classique et étroitement défini d'écriture sont généralisables. Ils vaudraient non seulement pour tous les ordres de 'signes' et pour tous les langages en général mais même, au-delà de la communication sémio-linguistique, POUR TOUT LE CHAMP DE CE QUE LA PHILOSOPHIE APPELLERAIT L'EXPÉRIENCE, VOIRE L'EXPÉRIENCE DE L'ÊTRE: LADITE 'PRÉSENCE'» (es «Signature événement contexte», el *Sec de Limitec Inc a b c...*¹⁶, pp. 376-377 de *Marges - de la philosophie*, un libro de 1972). La «experiencia», como la «escritura». Y ya recuerdas que, apelando mediante una etimología asumidamente falsa al supuesto significado de «iterabilidad» (falsa, porque «iter» proviene de una raíz indoeuropea *ei- que significa «ir»; «alter», de otra no

¹⁴ «El concepto de la *repraesentatio*, que antes hemos empleado para caracterizar a la imagen, tiene aquí su lugar originario; esto demuestra la cercanía objetiva en que se encuentran la representación en la imagen y la función representativa del símbolo. *En ambas está presente por sí mismo lo que representam*» (VM, p. 205; WM, p. 159; el subrayado es tuyo). Y en la p. 189: «Que la imagen posea una realidad propia significa a la inversa para el original que sólo accede a la representación en la representación. En ella se representa a sí mismo. Esto no tiene por qué significar que el original quede remitido expresamente a esa representación para poder aparecer. También podría representarse, tal como es, de otro modo. Pero cuando se representa así, esto deja de ser un proceso accidental para pasar a pertenecer a su propio ser. Cada representación viene a ser un proceso óntico que contribuye a constituir el rango óntico de lo representado. La representación supone para ello un *incremento de ser*. El contenido propio de la imagen se determina ontológicamente como emanación de la imagen original» (WM, p. 145).

¹⁵ Y no debes olvidarte de releer, a estos efectos, aquel texto de «Palabra e imagen» («Tan verdadero, tan siendo»), lo tradujo Antonio Gómez, Ángel Gabilondo prologó el volumen, *Estética y hermenéutica* se llamaba, Tecnos Madrid 1996, allí donde Gadamer, en defensa de la solidaridad entre palabra e imagen, escribe: «Una obra de literatura a la que le reconocemos rango literario nos habla por encima de cualquier distancia temporal, con tal que estemos familiarizados con la lengua en que se exprese. Asimismo, también una imagen que sea una obra de arte tiene el poder de alcanzarnos de modo inmediato. Ambas invitan a uno solemnemente a demorarse en ellas, y en ambas hay que pensar además, por decirlo con Kant, muchas cosas inenabrazables» (p. 280).

¹⁶ Baltimore and London, Johns Hopkins University Press, 1977. En un primer momento, apareció en forma de suplemento de «Glyph».

menos venerable, **al*-(1), variante **ol*-, que sin embargo significa «más allá», «darüber hinaus», de donde proviene nuestro «otro», nuestra «alteridad», de vez en cuando, y por muy heideggeriano que se sea, conviene hacer caso del Pokorny¹⁷), apelando a esa etimología, dices, Derrida ha querido ver en la repetición/alteridad constitutiva de todo signo («L'itération altère, quelque chose de nouveau a lieu», dirá taxativamente en *Limited Inc.*, p. 12) o mejor dicho, en la repetibilidad/alterabilidad, condición de posibilidad de todo grafema, la condición misma de posibilidad de toda experiencia, de todo acontecimiento posible de la experiencia. «C'est que cette unité de la forme signifiante ne se constitue que par son itérabilité, par la possibilité d'être répétée en l'absence non seulement de son 'réfèrent', ce qui va de soi, mais en l'absence d'un signifié déterminé ou de l'intention de signification actuelle, comme de toute intention de communication présente. [...] Et j'entendrai même cette loi à toute 'expérience' en général s'il est acquis qu'il n'y a pas d'expérience de pure présence mais seulement des chaînes de marques différentielles» (*Marges*, p. 378). Toda «experiencia», pues, lejos de ser «pura y simple», es «re-petible»: sólo «es» si la habita ya siempre la posibilidad de «volver a» (ya que te pusiste etimológico, «re-», prefijo de repetición, proviene a su vez de una raíz **wer*-(2), alargada en -*t*- [**wert*], cuyo sentido general es el de «doblar», «doblegar», «torcer», «volver», y el más específico de «dar vueltas», así que algo tiene que ver con el «vértigo» y con la «versión») «ser llamada»; si es, en otros términos, un «vuelo» que puede volver a volar («peto», «pedir», «llamar», pertenece a una familia, la de la raíz **pet*-, que no sólo nombra el «dirigirse, pidiendo, a alguien», sino también el «precipitarse», el «volar», e igualmente el «caer», mira *pípto* [«yo caigo»] y *pterón* [«pluma», «ala»], términos griegos: todo un mundo de interpretaciones se abre aquí, pero ahora sigue, continúa volando, «otra vez» será). Y antes dijiste, hablando de Derrida: «ya desde que se ocupaba de Husserl pudo ver Derrida que la condición de posibilidad de todo idealismo, tanto por el lado del significante como por el lado del significado, era la (indefinida, inagotable posibilidad de) repetición. Relee *La voz y el fenómeno*, siempre es Patricio quien traduce:

«El concepto de *idealidad* debe estar naturalmente en el centro de tal problemática. La estructura del discurso no puede ser descrita, según Husserl, más que como idealidad: idealidad de la forma sensible del significante (por ejemplo, de la palabra), que debe permanecer *la misma* y no lo puede más que en tanto que idealidad; idealidad del significado (de la *Bedeutung*) o del sentido enfocado, que no se confunde ni con el acto de enfocar, ni con el objeto, pudiendo eventualmente estos dos últimos no ser ideales; idealidad, en fin, en ciertos casos, del objeto mismo, que asegura entonces (es lo que pasa en las ciencias exactas) la transparencia ideal y la univocidad perfecta del lenguaje. Pero esta idealidad, que no es sino el nombre de la permanencia de lo mismo y la posibilidad de su repetición, *no existe* en el mundo y no viene de otro mundo. Aquella depende por entero de la posibilidad de actos de repetición. Está constituida por ésta. Su 'ser' está hecho a la medida del poder de repetición. La idealidad absoluta es el correlato de una posibilidad de repetición indefinida. Se puede decir, pues, que el

¹⁷ Sin citar sus fuentes, Derrida explica, en *Sec*, que «Cette itérabilité -iter, derechef, viendrait de *itara*, *autre* en sanscrit, et tout ce qui suit peut être lu comme l'exploitation de cette logique qui lie la répétition à l'altérité) [...]» (*Marges*, p. 375).

ser es determinado por Husserl como idealidad, es decir, como repetición» (p. 102; en la versión original, de las Presses Universitaires de France, es la 58).

Ya desde que se ocupaba de Husserl, por tanto, opera en el texto derridiano la deconstrucción de la presencia, del acontecimiento incluso. *Limited Inc a b c...*: la iterabilidad diferencial, condición de posibilidad de toda idealidad, arruina en un mismo gesto de *double bind* la propia posibilidad de tal idealidad. «Car la structure de l'itération, autre trait décisif, implique à la fois identité et différence. L'itération la plus 'pure' —mais elle n'est jamais pure— comporte en elle-même l'écart d'une différence qui la constitue en itération. L'itérabilité d'un élément divise a priori sa propre identité, sans compter que cette identité ne peut se déterminer, se délimiter que dans un rapport différentiel avec d'autres éléments et porte la marque de cette différence» (*Limited Inc.*, p. 25). La constitutiva «re-petibilidad», la constitutiva, omnipresente posibilidad de, porque de siempre se es ya «vuelo» (o «caída», o «caso», o «torsión»), volver a «volar», volver a «precipitarse», volver a ser «caso», a ser llamado a la (re)presentación, esa posibilidad, piensas, no es sólo «propia» (si de propiedad pudiera hablarse aquí) de la escritura: lo es de toda «experiencia», de todo «elemento» constituido por su diferenciabilidad. El mundo desplazado, descentrado, esquivo, convulso, serenísimo a veces, que suele atribuirse a la firma «Derrida», brota de una (bífida) vez de esta posición. Podrías proseguir sus rutas, pero no es eso lo que ahora te interesa. Vuelves, más bien, a Gadamer, y te preguntas si no será cierto aquello que parecía, que también el antiguo rector de Leipzig, al poner —como viste— la entrega a la representación en el corazón de lo que es, está en el fondo diciendo cosas muy parecidas a las de Derrida. Continúa: «C'est parce que cette itérabilité est différentielle, à l'intérieur de chaque 'élément' et entre les 'éléments', parce qu'elle fracture chaque élément en le constituant, parce qu'elle le marque d'un brisure articuloire, que la restance, pourtant indispensable, n'est jamais celle d'une présence pleine: c'est une structure différentielle échappant à la présence où à l'opposition (simple ou dialectique) de la présence et de l'absence, opposition dont l'idée de permanence est tributaire. C'est pourquoi, 'restance non-présente', la marque n'est pas le contraire de l'effacement de la marque. Comme (la) trace, elle n'est ni présente ni absente. C'est ce qu'elle a de remarquable, même si on ne le remarque pas» (*Limited Inc a b c...*, en el mismo lugar).

—Y sin embargo, sabes que no es así. Ciertamente, en Gadamer, «ser» equivale a «representación». Pero esto en modo alguno significa que en él se haya disuelto el sentido, un sentido ya siempre dado a la cadena abierta de sus representantes (Peirce, tu viejo amigo Peirce, diría: de sus «representamina»). Todo lo contrario: su lucha contra el subjetivismo estético, contra la doctrina que él llama de la vivencia estética, tiene por meta restaurar la unidad, la continuidad de la experiencia hermenéutica, aquí paradigma de la experiencia humana en general¹⁸. Tú mismo lo

¹⁸ «Como puede verse, la consecuencia necesaria de la estética vivencial es la absoluta discontinuidad, la disgregación de la unidad del objeto estético en la pluralidad de las vivencias. [...] La fundamentación de la estética en la vivencia conduce al absoluto puntualismo que deshace tanto la unidad de la obra de arte como la identidad del artista consigo mismo y la del que comprende o disfruta. En mi opinión el propio Kierkegaard había demostrado ya que esta posición es insostenible al reconocer las consecuencias destructivas del subjetivismo y al describir por primera vez la autoaniquilación de la conciencia estética» (*VM*, pp. 136-7; *WM*, p. 101).

apuntaste antes: el «platonismo», se entienda como se entienda esta expresión, supuso tanto como la desconexión dogmática del significante y del significado, de la infinitud del sentido y lo finito de su re-(producción, presentación, petición...). Y todo el asunto radica en que ni el infinito es nada sin lo infinito de su repetibilidad, ni lo finito de las repeticiones, por indefinida que

[– ¿No estás razonando el transfinito?

– Sí; pero lo dices como si con eso se arreglase algo...]

sea su cadena, puede agotar nunca la significación... Así que... así que todo consiste en, vista la inextricable interrelación de cosas tan dispares, subrayar lo uno o subrayar lo otro, la primacía del significante (¿finito?) o la primacía del significado (¿infinito?). Y en esa tesitura parece que Gadamer opta por el sentido —opta, en última instancia, por la presencia, por la identidad—. Lee a renglón seguido:

11) «Nos preguntamos ahora por la identidad de este ‘sí mismo’ (*dieses Selbst*) que en el curso de los tiempos y de las circunstancias se representa de maneras tan distintas. Es claro que pese a los aspectos cambiantes de sí mismo no se disgrega tanto que llegara a perder su identidad, sino que está ahí en todos ellos. Todos ellos le pertenecen. Son *coetáneos* suyos. Y esto plantea la necesidad de una interpretación temporal de la obra de arte» (*VM*, p. 166; *WM*, p. 126).

12) El sentido de la «anticipación de perfección» que comporta el círculo hermenéutico es éste: que «sólo es comprensible lo que representa una unidad perfecta de sentido» (*VM*, p. 363; *WM*, p. 299).

13) «[...] la comprensión de la tradición no entiende el texto transmitido como la manifestación vital de un tú, sino como un contenido de sentido [...]» (*VM*, p. 434; *WM*, p. 364).

14) «[...] el presupuesto sustentador de todo éxito hermenéutico, que es la univocidad del sentido al que se hace referencia [...]» (*VM*, p. 473; *WM*, p. 398).

15) «Comprender un texto significa siempre aplicárnoslo y saber que, aunque tenga que interpretarse en cada caso de una manera distinta, sigue siendo el mismo texto el que cada vez se nos presenta como distinto» (*VM*, pp. 477-8; *WM*; p. 401).

16) «[...] el esfuerzo hermenéutico tiene como tarea poner al descubierto un todo de sentido en la multilateralidad de sus relaciones» (*VM*, p. 564; *WM*, p. 475).

17) «[...] porque la palabra que alcanza el sentido del texto en la interpretación no hace sino traer al lenguaje el conjunto de este sentido, esto es, poner en una representación finita una infinitud de sentido» (*VM*, p. 557; *WM*, p. 469).

Como recordarás, en Gadamer eso se dice, técnicamente, así: a) la obra de arte debe comprenderse de modo que se haga «simultánea» («En cualquier caso al ser de la obra de arte le conviene el carácter de ‘simultaneidad’. [...] En nuestro sentido

'simultaneidad' quiere decir aquí [...] que algo único que se nos representa, por lejano que sea su origen, gana en su representación una plena presencia. La simultaneidad [...] consiste en atenerse a la cosa de manera que ésta se haga 'simultánea', lo que significa que toda mediación quede cancelada en una actualidad total», *VM*, p. 173); y b) el juego, por mucho que se perfila como «el movimiento mismo del jugar», y algo así como «inmanente» a *cada una* de las veces que se juega, aparece, en última instancia, como desligado de esas representaciones mismas, como una «construcción» separable (y por eso repetible: ¿es el gesto husserliano, si creemos a Derrida!) tanto de los jugadores como de su juego:

18) «A este giro por el que el juego humano alcanza su verdadera perfección, la de ser arte, quisiera darle el nombre de *transformación en una construcción* (*Verwandlung ins Gebilde*). Sólo en este giro gana el juego su idealidad, de forma que pueda ser pensado y entendido como él mismo. Sólo aquí se nos muestra separado del hacer representativo de los jugadores y consistiendo en la pura manifestación de lo que ellos juegan. Como tal, el juego incluso en lo imprevisto de la improvisación se hace en principio repetible, y por lo tanto permanente. Le conviene el carácter de obra, de *érgon*, no sólo el de *enérgeia*» (*VM*, p. 154; *WM*, p. 116).

Ganar la repetición, por tanto, es aquí de nuevo ganar el ámbito de la idealidad. El rodeo por la pertenencia intrínseca de la «aplicabilidad» al contenido de sentido no es sino una forma de mantenimiento de su permanencia, de su no-materialidad. La palabra, que siempre es ideal, otorga el sentido re-aplicable por la vía de cancelar su propia aparición: «Pero la palabra sólo es palabra en virtud de lo que en ella accede al lenguaje. Sólo está ahí en su propio ser sensible para cancelarse en lo dicho» (*VM*, p. 568; *WM*, p. 479). «Lo» que se transmite, «lo» que se traduce, no es aquí, pese a todo, el decir, sino *lo dicho* en ese decir. En la medida en que, por ejemplo, «el verdadero objeto de la comprensión histórica no son eventos sino sus 'significados'» (*VM*, p. 400), algo así como la escritura, cuya posibilidad pertenece también por derecho propio a la naturaleza del lenguaje, en *Verdad y Método* hace el papel de ámbito en el que el lenguaje, lejos de lograr su máxima atadura al mundo, gana el máximo de su espiritualidad (p. 470). En suma: «El proceso de la comprensión se mueve aquí por entero en la esfera de sentido mediada por la tradición lingüística» (*VM*, p. 469). No, nada de esto puede ser parecido a los textos derridianos, que en la encrucijada famosa parecen (*prima facie*, las cosas nunca son tan simples) haber optado por la otra vía, la del significante; y que, frente al canto gadameriano a lo clásico, dibuja más bien el «contorno» gozosamente monstruoso, informal, de una repetición salvaje, des-medida, libre de otro referente que no sea el «propio» referir. Mira, mira este texto, hoy todo son textos algo añosos, pero parece que su potencia está intacta, la cursiva final es mía:

«Il s'agit de produire un nouveau concept d'écriture. On peut l'appeler *gramme* ou *différence*. Le jeu des différences suppose en effet des synthèses et des renvois qui interdisent qu'à aucun moment, en aucun sens, un élément simple soit *présent* en lui-même et ne renvoie qu'à lui-même. Que ce soit dans l'ordre d'un discours parlé ou du discours écrit, aucun élément ne peut fonctionner

comme signe sans renvoyer à un autre élément qui lui-même n'est pas simplement présent. Cet enchaînement fait que chaque 'élément' —phonème ou graphème— se constitue à partir de la trace en lui des autres éléments de la chaîne ou du système. Cet enchaînement, ce tissu, est le *texte* qui ne se produit que dans la transformation d'un autre texte. Rien, ni dans les éléments ni dans le système, n'est nulle part ni jamais simplement présent ou absent. *Il n'y a, de part en part, que des différences et des traces de traces*» (J. Derrida, *Positions*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972, p. 38).

No, no hay diálogo ni conciliación posible entre el mundo entregado a la serena continuidad de los textos dotados de autoridad y el in-mundo de las marcas marginales, des-plazadas, divididas, espaciadas, dislocadas, que incansable pero finitamente se limitan a remarcar el margen, a subrayar o emborronar otra(s) marca(s) igualmente im-presentables. Ciertamente es, pensarás, que ambos tienen en común su rechazo de la idea de «origen», si por «origen» entiendes aquel Fundamento antiguo, unidad espléndida enteramente ajena a la multiplicación. Pero compartir la idea de que, en el origen, hay un no-origen, vale decir, una «entrega» producida ya siempre del supuesto Uno a sus diferencias, no cancela la realidad de que eso que se entrega, para el uno, se llama «ser», «presencia», «sentido», *identidad-en-la-auto-diferenciación*; mientras que, para el otro, lo «entregado» se llama «traza» o «trazo», «marca», «huella», y en realidad no es equivalente alguno del «ser», heideggeriano o metafísico, sino que es ya siempre, a su vez, entrega *de* «otra» entrega, *diferencia-en-la-auto-diferenciación*.

Todo lo que se debate, vuelves a meditar ahora, se reduce a esta cuestión: o lo ideal, el sentido, el ser, tanto del significante como del significado, depende de la repetición, o la repetición depende de la significatividad. Si lo que perdura, perdura porque se repite, o se repite porque perdura. Dicho en otros términos: o lo ideal perdura, nos alcanza, «es», y *por eso* se repite (Gadamer); o, *porque se repite*, nos alcanza, perdura, y por eso ni «es» ni deja de ser, sino que afirma doblemente (sí, sí) cualquier posibilidad, incluida («double bind», cuasi-transcendentalidad), su propia imposibilidad: Derrida. Con la complicación añadida de que, ni el uno ignora que «la música tiene que sonar», ni el otro ignora que, por el movimiento *de* la diferencia, hay «efectos» de sentido, «efectos» de identidad. Gadaderriada sin final: «unidad especulativa» es como «envío»¹⁹: «ser» que, *como el tiempo* (un problema gadameriano mayor es sin duda el de la Historia y no le ha faltado ocasión a Derrida de hacer ver que su enigma, como el enigma de la filosofía, es también la cuestión del tiempo), como el tiempo, decías, es puro salir-de-sí: un continuo remitirse del que siempre discutirás si se remite por continuo o es continuo por remitirse (o lo uno y lo otro, o ni lo uno ni lo otro): sentido que (se) significa, del que siempre discutirás —salvo que encuentres otra «salida»— si significa por ser sentido, o es sentido porque significa (o lo uno y lo otro, o ni lo uno ni lo otro, «penser autrement»).

¹⁹ Hablaste, para «re-petir», de «volar», y recuerdas ahora de nuevo el bello texto derridiano, «Envoi», lo citaste arriba, estaba en *Psyché*, y allí explicaba Derrida cómo su discurso envía «vers des envois, et vers des renvois, déjà, qui ne fussent plus représentatifs. [...] Tout commence par le renvoi, c'est-à-dire ne commence pas. Dès lors que cette effraction ou cette partition divise d'entrée en jeu tout renvoi, il y a non pas un renvoi mais d'ores et déjà, toujours, une multiplicité de renvois, autant de traces différentes renvoyant à d'autres traces et à des traces d'autres» (p. 141).

Pero no te enfrentes ahora al tiempo —otro tiempo te amenaza, es ya tiempo de terminar; además, ¿cómo podrías?—. Entre Gadamer y Derrida se juega, sin duda, todo el íntimo debate de la filosofía, su tensa batalla oscilante entre el movimiento y la permanencia, entre lo permanente del brotar y lo permanente del desaparecer (y también: entre lo impermanente de cada brotar y lo impermanente de cada desaparecer). A «eso» llamamos «tiempo», y todos nuestros problemas, parece, derivan de su lógica extraordinaria. Pero piensa ahora otra cosa: cuando, aun de modo tan distinto, ambos subrayan una misma cosa necesaria en el corazón del «origen» (a saber, el «re-», la re-petibilidad en el caso del uno, la re-presentabilidad en el del otro), ¿no caminan ambos, pese a todo, por los viejos senderos de la filosofía? «Sin embargo, mi verdadera intención era y sigue siendo filosófica», escribe Gadamer ya desde las primeras páginas del prólogo a la segunda edición de *VM*. Y Derrida, por su parte, cualquiera que sea su «verdadera intención», *imprime* en *Qual Quelle*: «Il y a ici de la philosophie» (*Marges*, p. 345). Filósofos ambos, se te antoja en efecto, porque, lo quieran o no, establecer el «re-» como corazón, emplazado o desplazado, tanto da, del ser o de la huella, tanto da, re-pite la decisión básica, arriba lo viste en Aristóteles, la decisión de *dejar fuera del conocimiento* lo singular, lo irrepitible, lo individual, lo que no puede darse más que una vez. Lo llamábamos «accidente», y partíamos de Heidegger. Pero el gesto que aquí, en el mundo gadaderriano, justamente se repite, es ya, frente al accidente, también el gesto de su maestro: relea *Sein und Zeit*, allí donde, por mucho que frente al «ahora» (*Das Jetzt*) se hable del «instante» (*Augenblick*), y se acentúe, por tanto, el carácter cualitativo y discontinuo de la temporalidad original, se muestra, en consecuencia con toda filosofía, que es así como se logra, «frente a todos los accidentes de la vida», un sentido necesario (Gadamer recupera ese tema, vinculado al de la «dignidad» de la experiencia —hermenéutica—) de continuidad. Es en traducción de Gaos, las cursivas son tuyas:

«Cuanto más propiamente se resuelve el 'ser ahí', es decir, se comprende sin ambigüedades partiendo de su más peculiar y señalada posibilidad, en el precursar la muerte, tanto menos equívoco y *accidental* (*so eindeutiger und unzufälliger*) es el encuentro electivo de la posibilidad de su existencia. El precursar la muerte es lo único que *expulsa toda posibilidad accidental* y que sólo tiene 'curso provisional' (*treibt jede zufällige und 'vorläufige' Möglichkeit aus*). [...] El 'ser ahí' sólo puede ser tocado por los golpes del destino porque en el fondo de su ser *es* 'destino individual' en el sentido señalado. Existiendo, bajo esta forma de 'destino individual', en el 'estado de resuelto' que hace 'tradición' de sí mismo, es el 'ser ahí', en cuanto 'ser en el mundo', abierto para 'dar la bienvenida' a las circunstancias 'felices' y para la crueldad de los *accidentes* (*die Graumsakeit der Zufälle*)» (*Sein und Zeit*, parágrafo 74).

Reconducidos a la unidad del «destino», los accidentes resultan aquí, ¿cómo decir?, menos accidentales. Es más: la posibilidad de ser golpeado por el accidente, se nos dice, se debe a la continuidad de ese ser que se hace auto-tradición, que repite su más alta posibilidad, el *Dasein*. Aristóteles, en punto a «accidentes», quizá pensaba menos «trágicamente». (Aunque atribuía su causa a la *týche*, y de eso algo sabía Edipo, que se proclamó hijo suyo, hermano de los meses...) Pero, en todo caso,

también trataba de «reducir» a sentido, en la medida de lo posible, lo absolutamente singular. Filosofía y tragedia, dos formas ¿distintas? de intentar dominar el azar, el accidente, lo que no ocurre siempre ni necesariamente. Se dirá que tanto Heidegger como Gadamer y desde luego Derrida, por más que se distancien de la tragedia, están preparados como pocos filósofos para acoger, justamente, la caída, el caso, la inflexión inesperada en el curso de los acontecimientos. Pero la cuestión es, precisamente, ésa: ¿hasta dónde puede llegar, en este terreno, la filosofía? ¿Puede «pensar» la filosofía, en algún sentido reconocible del término, lo «único», lo que sólo ocurre «una vez»? Has colocado un largo texto de Nabokov al principio de tu meditación. Allí se menciona esa inaudita posibilidad, eso de que la belleza misma («beauty itself») pueda ser vista a través de «un acontecimiento sin precedentes e irreplicable» («*an unprecedented and unrepeatable event*»), el «allí y entonces», *the there and then*. Pero lo que afirma la literatura es que, por mucho que la filosofía diga salir hacia «lo inaudito» (es el final de *La voz y el fenómeno*: «para lo que ‘comienza’ entonces, ‘más allá’ del saber absoluto, se requieren pensamientos *inauditos* que se buscan a través de la memoria de los viejos signos»), pese a ello, en efecto, lo único de lo irreplicable escapa no sólo al pensar de lo auto-idéntico, sino al pensar, igualmente, del «re-» (que ha vedado, por principio, la posibilidad de un evento sin precedentes).

– Dices, entonces, que la filosofía, eso que has llamado el Proyecto, no tiene forma de pensar la irrepetibilidad...

Pero no lo dices tú, lo dicen ellos, y es coherente con cuanto dicen. Mira Gadamer, mira Derrida: de antiguo, de muy antiguo, algo así como lo irreplicable, lo fugaz, ha sido puesto del lado de lo «sensible», de la percepción, de la experiencia individual, intransferible, inmediata. Pues bien, ¿cómo entenderías la batalla contra el subjetivismo estético que puebla las páginas iniciales de *VM* si no es en el contexto de una lucha contra la supuesta «inmediatez» de la vivencia? Pues cuando alguien anda, como vimos, no a la búsqueda de los acontecimientos, sino de sus significados, ¿qué puede significar la vivencia, supuesto que «la vivencia se caracteriza por una marcada inmediatez que se sustrae a todo intento de referirse a su significado» (*VM*, p. 103; *WM*, p. 72)? ¿Cómo entender, en otro contexto que en realidad es el mismo, el distanciamiento crítico de las primeras páginas de *Verdad y Método* de la idea de «tacto», en lo que éste tenga de sensibilidad individual, y por lo tanto «inexpresable», y su sustitución por la idea de «conciencia formada», en lo que ésta tenga, por el contrario, de «sentido general» (*VM*, pp. 33-47)? El verdadero objeto de la reflexión gadameriana, lo viste antes, no es otro que la tradición. Pero de la tradición, si algo se dice, es que es lenguaje, y, por tanto, nada sensible ni inmediato («ni que decir tiene que la tradición no es algo sensible e inmediato [*sinnlich unmittelbare*]. Es lenguaje [...], *VM*, p. 554; *WM*, p. 467). En Gadamer, insististe en ello, todo se resuelve en sentido; y aunque la meta del conocimiento histórico sea comprender lo individual²⁰, de eso individual, cancelada la mediación, sólo impor-

²⁰ «La experiencia del mundo sociohistórico no se eleva a ciencia por el procedimiento inductivo de las ciencias naturales. Signifique aquí ciencia lo que signifique, y aunque en todo conocimiento histórico esté implicada la aplicación de la experiencia general al objeto de investigación en cada caso, el conocimiento histórico no obstante no busca ni pretende tomar el fenómeno concreto como caso de una regla general. Lo individual no se limita a servir de confirmación a una legalidad a partir de la cual pudieran en sentido práctico hacerse predicciones. Su idea es más bien comprender el fenómeno mismo en su concreción histórica y única» (*VM*, pp. 32-33; *WM*, p. 10).

tan sus efectos, su significación, lo dicho en el decir. La conclusión, por extraordinaria que parezca, es que este pensador del diálogo vivo, de la conversación, de la necesidad de comprender al otro (un davidsoniano diría: de aplicar el principio de caridad) y de tener en todo la (buena) voluntad de entenderse, da por válido que, en realidad, y salvo que queramos incurrir en la violencia propia de un diálogo inquisitorial o terapéutico, *la individualidad del otro se pierde en un verdadero diálogo, en un diálogo que busque el consenso sobre la cosa común.*

«La conversación es un proceso por el que se busca llegar a un acuerdo. Forma parte de toda verdadera conversación el atender realmente al otro, dejar valer sus puntos de vista y ponerse en su lugar, *no en el sentido de que se le quiera entender como la individualidad que es*, pero sí en el de que se intenta entender lo que dice. Lo que se trata de recoger es *el derecho objetivo de su opinión* a través del cual podemos ambos llegar a ponernos de acuerdo en la cosa. Por lo tanto no referimos su opinión a su persona sino al propio opinar y entender. Cuando tenemos al otro presente como verdadera individualidad, *como ocurre en la conversación terapéutica o en el interrogatorio de un acusado*, no puede hablarse realmente de una situación de posible acuerdo» (VM, p. 463; WM, p. 389; las cursivas son tuyas).

El otro como otro, reflexionas ahora, ni puede ni debe aparecer en el diálogo omniabarcador; porque no importa él, su rostro, sino (de nuevo el eterno gesto filosófico) su derecho (*Recht*). En sus presentaciones autobiográficas, recuerda los *Philosophische Lehrjahre*, Gadamer ha vuelto más de una vez sobre ese tema del interrogatorio policíaco que en él es experiencia, siempre la intimidad salvaguardada, lo que cuenta es entenderse. Pero, ¿si el interrogatorio invade lo íntimo para dominar, no invade también el médico —el ejemplo es suyo— supuestamente para curar? La filosofía, se dice (recuerda a Deleuze, sus palabras en televisión cuando le preguntaron por las drogas, «nunca hice daño a nadie», qué curioso, dicen que son las palabras de Leibniz en el lecho de muerte, rechazando la intervención eclesial), no hace daño a nadie, todo lo respeta, pero el precio a pagar por ello es su carencia de poder, de poder de curación. Sócrates pudo con la migraña de Cármides... Pero no, no se puede hacer otra cosa: «El mero ver, el mero oír, son abstracciones dogmáticas que reducen artificialmente los fenómenos. La percepción acoge siempre significación» (VM, p. 133). Así que la filosofía excluye por definición lo irrepetible, lo (para ella) insignificante, y lo mismo se diga, mal que te pese, de Derrida.

«La répétition comme conduite et comme point de vue concerne une singularité inéchangeable, insubstituable. [...] Si l'échange est le critère de la généralité, le vol et le don sont ceux de la répétition. [...] Si la répétition est possible, elle est du miracle plutôt que de la loi. Elle est contre la loi; contre la forme semblable et le contenu équivalent de la loi. Si la répétition peut être trouvée, même dans la nature, c'est au nom d'une puissance qui s'affirme contre la loi, qui travaille sous les lois, peut-être supérieure aux lois. Si la répétition existe, elle exprime à la fois une singularité contre le général, une universalité contre le particulier, un remarquable contre l'ordinaire, une instantanéité contre la variation, une éternité contre la permanence» (G. Deleuze, *D. et R.*, pp. 7 y 9).

Y en efecto: malamente se puede dar cabida a lo irrepitable cuando se ha sostenido que la experiencia es repetible, que no hay acto sin potencia, que el «fenómeno», la «manifestación» u otros nombres del «lenguaje», por su estructura de marca, son ya siempre iterables, hechos posibles (como diferencia) por aquello que los arruina (como identidad). Fíjate:

1) «En affirmant que la *perception n'existe pas* ou que ce qu'on appelle perception n'est pas originaire, et que d'une certaine manière tout 'commence' par la 're-présentation' [...]» (*La voix et le phénomène*, p. 50, nota; traduc. esp., p. 90). Y ya hacia el final: «Il n'y a jamais eu de perception, et la 'présentation' est une représentation de la représentation qui s'y désire comme sa naissance ou sa mort» (p. 116; traduc. esp., p. 167). Variante en inglés: «Now I don't know what perception is and I don't believe that anything like perception exists. Perception is precisely a concept, a concept of an intuition or of a given originating from the thing itself, present itself in its meaning, independently from language, from the system of reference. And I believe that perception is interdependent with the concept of origin and of center and consequently whatever strikes at the metaphysics of which I have spoken strikes also at the very concept of perception. I don't believe that there is any perception» («Structure, Sign and Play», *loc. cit.*, p. 272).

2) «Car la répétition ne *survient pas* à l'impression première, sa possibilité est déjà là, dans la résistance offerte *la première fois* par les neurones psychiques. [...] C'est l'idée même de *première fois* qui devient énigmatique. [...] on peut encore soutenir que dans la *première fois* du contact entre *deux* forces, la répétition a commencé. La vie est déjà menacée par l'origine de la mémoire qui la constitue [...]» («Freud et la Scène de l'écriture», en *L'écriture et la différence*, p. 301).

3) «Le spontané ne peut surgir comme initialité pure de l'événement qu'à la condition de ne pas *se présenter* lui-même, à cette condition de passivité inconcevable e irrelevable où rien ne peut se présenter à soi-même. Nous requérons ici une logique paradoxe de l'événement comme *source qui ne peut pas se présenter, s'arriver*» («Qual Quelle», en *Marges*, p. 353).

4) «...»

Muchos, muchos más textos podrías citar. Y es que el respeto por la singularidad que se defiende continuamente en los textos derridianos excluye regularmente, sin embargo, esa posibilidad que ahora estás explorando, la posibilidad de lo que sólo ocurre una vez. Ciertamente que su «lógica» refleja en todo la de Deleuze. Mira la hoja de aquí al lado: sólo es «repetible», en rigor, lo irremplazable, aquello que no es un caso más de una ley general. Pero lo que ambos, si no te equivocas, dejan fuera (del conocimiento posible, de la posibilidad de conocer) es aquello que ni es un «instante» ni tampoco un «ahora»; ni fractura (para repetirse) la continuidad del mundo, ni contribuye sencilla, monotónamente, como repetición de una formalidad, a ese continuo del mundo; sino que, si aparece, aparece fugazmente, insensiblemente, y ya para no «volver». En Gadamer, la «percepción» acoge siempre «significación». En Derrida, repetición. Por eso, propiamente hablando, no hay para ninguno

percepción. Fíjate Derrida: ni siquiera la pregunta «¿estoy en Jerusalén?» cree que pueda contestarse, ni aun estando en Jerusalén, en presente. Lo sensible «puro», lo mismo que lo inteligible «puro», escapa ya siempre al ámbito de la filosofía, y con él al de la hermenéutica, tanto a la de derechas como a la de izquierdas.

– Recuerdo ahora un pasaje. Aristóteles, ya que empezaste con él, se pregunta, en algún momento de los *Metafísicos*, qué será la verdad y la falsedad, el ser y el no ser, respecto de las cosas simples, carentes de composición (*asyntheta*). Y contesta: aquí la verdad es un «contactar», un «captar» y «decir» (*thigeîn kai phánai*); la falsedad, lo contrario: ignorarlo, esto es, no captarlo (*agnoeîn mē thiggánein*). Y recuerdo también que no estaba claro qué eran, aquí, esas cosas «simples», y que Ross, en su comentario, sostenía que se trataba de lo inteligible puro, de lo divino. Cosa que coincide, porque más adelante, al ocuparse del Motor Inmóvil, Aristóteles utiliza el mismo verbo, *thiggánein*, para referirse a la forma en que el entendimiento se hace inteligible («Y el entendimiento se capta a sí mismo captando lo inteligible, pues deviene inteligible al entrar en contacto con lo inteligible y pensarlo, de modo que entendimiento e inteligible se identifican»: *autòn dē noeî ho noûs katà metálepsin toû noetoû; noetòs gàr gígnetai thiggánon kai noón, hóste tautòn noûs kai noetón*, 1072b19-21). Pero ese verbo es el verbo del contacto, de la proximidad sensible, individual, supuestamente por antonomasia. ¿Quieres decir con esto que la filosofía, hermenéutica incluida, ha perdido ya siempre la sensibilidad?

Ha perdido los extremos, su tierra es la tierra media, ni la pureza de lo sensible puro, ni la pureza de lo inteligible puro están al alcance de la mano (nunca mejor dicho) cuando se ha comenzado por declarar inalcanzable lo simple, la pureza, Apolo. Recuerdas de nuevo el *Crátilo*: «sophía», sabiduría, decía Sócrates (¿en bur-las?), sería tanto como «tocar el movimiento», *tēs phoràs epaphèn* («puesto que», añade, «los seres se mueven», *hos pheroménon tòn ónton*: *Crátilo*, 412b). El filó-sofo, en cambio, por más que busque eso mismo, por más que su enigma sea ése, el del movimiento, nada puede «tocar» de ello; pues lo inmediato le ha sido ya siempre negado. Pero no creas, sin embargo, que todo consiste en volverse hacia la sensibilidad, signifique eso lo que signifique, y pretender encontrar ahí la irrepetibilidad que ahora persigues. Porque me dirás que se trata de una lengua trabajada a su vez por la filosofía, pero lo cierto es que ni siquiera está tan claro qué sea eso de la «sensibilidad». Los latinos tenían una forma adverbial de referirse a la forma sensible de captación: decían «sensim», pero los contextos nos indican que, con esto, indicaban aquella forma de producción que, justamente, por producirse de modo continuo, irresistiblemente lento, atravesando todos y cada uno de los espacios de la presencia, acaba por significar lo contrario de lo que parece: «insensiblemente», «gradualmente», «poco a poco», «sin transición». Relee a Cicerón: «Animadverti enim, iudices, audiri a vobis meum familiarem, L. Herennium, perattente. In quo etsi magna ex parte ingenio eius et dicendi genere quodam tenebamini, tamen non numquam verebar, ne illa subtiliter ad criminandum inducta oratio ad animos vestros *sensim ac leniter* accederet» («Advertí, en efecto, jueces, que oíais a L. Herenio, íntimo mío, atentísimamente. En lo cual, a pesar de que en gran parte erais retenidos por su ingenio y por el cierto género suyo de decir, temía a veces, sin embargo, que aquel discurso, sutilmente tramado para incriminar, en vuestros ánimos se deslizara *insensible y suavemente*», «Oratio pro M. Caelio», 25, citas la traducción de Amparo Gaos

para la UNAM, México, 1976, hay otros pasajes que, si no fuera porque en realidad sólo estás presumiendo, podrías citar: *De oratore*, 1, 251; *De officiis*, 1, 120; *Caro maior*, 38, etc., y también Plauto, en algún lugar). No, no es tan sencillo eso de «la sensibilidad». Soñarías quizá con «detener el instante», con ralentizar hasta el infinito el paso del tiempo, hacer lentísima la sensación... y lo sensible se transforma en insensible, otra vez tan alejado, por tan próximo, como el Otro de las teologías, negativas o no.

– Pero ellos no hacen otra cosa, se podría defender, que darle nombre «filosófico» al sistema de la lengua, que, en efecto, no conoce sino la repetición. Pero, ¿es que no cabe otra cosa? Después de haber hablado, tras toda esta conversación, ¿no hay ni puede haber un trahablar, algo que despunte, después de hablar, «al otro lado» del lenguaje? ¿Habrá que conformarse, bien con entender sólo «lo» que el otro dice, bien con invadir, inquisitorialmente, su intimidad? Porque nadie quiere ver reducida su individualidad, pero tampoco quiere nadie, por cierto, que su individualidad aparezca tal cual a la nada piadosa luz del conocimiento... ¿Y no hay nada más?

Tradiciones: a) hay, al menos, la posibilidad de la *plegaria*: dirígete al Tú que te tiene por Tú, directa e inmediatamente, abre ante Él *tu corazón, cor ad cor loquitur*. Respuesta: «A-t-on le droit de penser que, adresse pure, au bord du silence, étrangère à tout code et à tout rite, donc à toute répétition, la prière ne devrait jamais être détournée de son présent par une notation ou par le mouvement d'une apostrophe, par une multiplication des adresses? Que chaque fois elle n'a lieu qu'une fois et ne devrait jamais être consignée? Mais c'est peut-être le contraire. Peut-être n'y aurait-il pas de prière, de possibilité pure de la prière sans ce que nous entrevoyons comme une menace ou une contamination: l'écriture, le code, la répétition, l'analogie ou la multiplicité —au moins apparente— des adresses, l'initiation» (*Comment ne pas parler*, pp. 594-595). El «riesgo» de la repetición, que amenaza a toda forma de lenguaje, amenaza también desde su origen la propia plegaria, reinscribiéndola de continuo en el sistema de la diferenciabilidad. Y nada hay de extraño en ello, porque (Derrida *dixit*) «aunque yo no conozca el Talmud, el Talmud me conoce a mí» («¿dónde estabas tú cuando fundaba yo la tierra?»: es la pregunta, el desafío que Yahvéh le propone, lo recuerdas, a Job, *Job* 38, 4), y hay, hay *necesidad* de que haya, siquiera sea como ceniza, un acontecimiento ya siempre pasado, un acontecimiento anterior a toda memoria, inmemorial; un acontecimiento que, produciendo singularidades, impide su absolutización.

b) ¿Y no hay, al menos, la posibilidad de un decir «distinto», ni filosófico ni religioso, ni científico ni literario, sino sencillamente *po(i)ético*? Estantes enteros de libros, siglos enteros de tradición militan en favor de esta hipótesis, aquí no puedes discutirla, recuerdas a Hume advirtiendo que toda poesía, en el fondo, es prosopopeya, creación de máscara, de personalidad, pero eso ¿cómo se debe entender? Dejarás esta cuestión, cuántas llevas ya dejadas, eso es cosa de José Manuel, pero conservas, en todo caso, que «poesía» supone expresión, y que de lo que aquí se trata es de lo inexpresable, de eso mismo que, dice Baudelaire, se cita en un texto de López Castellón, no existe. Preguntas, en efecto, por el trahablar, y semejante cosa, cuando todo es lenguaje (incluido lo sensible, incluida la inteligibilidad), no puede ser sino in-existente, in-nombrable, in-asible, im-perceptible: el individuo (ni siquiera «mismo»), y no la individualidad. Preguntas por un posible trahablar, y el

hablar, incluida la escritura, contesta que eso es imposible, que eso no es sino lo insensible, bien por *no haber ocurrido nunca* (ni poder hacerlo: ¿no recuerda entonces a eso «inefable» a lo que alude Gadamer en el «Prólogo» a la segunda edición de *VM*, algo cuya inefabilidad, sin embargo, es más bien relativa, dado lo infinito de la conversación?), bien *por estar ocurriendo siempre* (o, lo que es lo mismo a efectos de insensibilidad, *una sola vez*: ¿y no recuerda entonces a ese «límite» de la representación al que, hablando de Artaud, hablando de Jabès, alude a veces Derrida, «inaccesible límite de una representación que no sea repetición» [*L'écriture et la différance*, p. 364], límite que «est là, mais *au-delà*, dans la répétition mais s'y déroband» [*id.*, 436], «une fois» est l'énigme de ce qui n'a pas de sens, pas de présence, pas de lisibilité» [*id.*, 363], pero la deconstrucción del «elemento» parece exigir, pese a todo, la irrepitibilidad del «cada» en «cada elemento», «cada vez», el «siempre» y «cada vez» del darse la ley, la estructura de la repetibilidad, la iterabilidad del grafema no parece posible sin la irrepitibilidad de cada grafo...). Lo in-existente, lo in-significante, lo único-encerrado-en-sí, el accidente no sólo incomprendible, sino también irrepitible, escapa al Proyecto. Ahora bien, ¿escapa porque éste lo niega, o se trata más bien de que «eso» que lo trasciende está «alojado» en él? En última instancia, depende de cómo entiendas, frente a esto que in-existe, el sentido del «in-». Y resulta tentador entenderlo *en ambos sentidos*, ver en esto a lo que apuntas algo que escapa al Proyecto tanto por «fuera» como por «dentro», insensible «?» que ocurre nunca, siempre y a cada instante, sin ley y sin repetición. Aunque acaso... ¿no podría ser también que los contrarios se necesitan, y que la pertenencia al sistema, por diferencial que sea ese sistema, postula y es postulada por la no-pertenencia, por la irreprimible individualidad? Un sistema *de* individualidades, abierto a todas las posibilidades del «sistema», de las «individualidades» y del «de»... Una vez, lo recuerdas, le diste un nombre preciso: «el continuo», y aprendiste a buscar su «forma», entre otros, por esos mismos caminos que ahora has recordado. Aunque nunca, o casi nunca, llegaste a saber si esa «forma» tenía contorno. Pasan los años, y aún está todo por pensar.

A José Manuel Cuesta Abad

Gadamer, Derrida: punto de encuentro¹

Philippe Forget

¿Cuáles podían ser mis presupuestos y mis expectativas al organizar en 1981 el primer encuentro entre Gadamer y Derrida? La pregunta es más difícil de lo que parece, pues activa el inconsciente y, por tanto, la transferencia. Pero, en cualquier caso, no se trata de lo que Giuseppe Mazzotta añade, presupone o impone generosamente a mi trabajo en una reseña del libro de Susan Noakes *Timely reading: Exegesis and Interpretation*, que comienza del siguiente modo: «In April 1981 Philippe Forget, professor of German at the Sorbonne (*sic*), organized an encounter at the Paris Goethe Institute between Hans-Georg Gadamer and Jacques Derrida». [«En abril de 1981, Philippe Forget, profesor de alemán de la Sorbona (*sic*), organizó un encuentro en el Instituto Goethe de París entre Hans-Georg Gadamer y Jacques Derrida.»] Después de presentar someramente las posiciones respectivas de ambos autores, Mazzotta señala lo siguiente: «[...] it is evident why Philippe Forget should think that an open and direct debate between them was desirable. Forget, one surmises, believes, as philosophers from Plato to Gadamer, in 'dialogue'». [«Está claro qué hacía pensar a Philippe Forget que un debate abierto y directo entre ellos era deseable. Forget, supongo, cree en el 'diálogo', como lo han hecho los filósofos desde Platón hasta Gadamer.»]

Eso es mucho decir. Volveremos más tarde a ello. Pero Mazzotta, a continuación, me atribuye una concepción de la hermenéutica que aclara el sentido de lo dicho anteriormente: «[...] (somewhat harmonized with deconstruction, the way Philippe Forget would *probably* endorse) [el subrayado es mío]». [«[...] (algo que armoniza con la deconstrucción, de un modo que Philippe Forget *probablementement* aprobaría).»]

¹ La presente contribución, aumentada con creces debido a una serie de desarrollos relacionados con publicaciones posteriores, especialmente de Gadamer, retoma el texto titulado «Argument(s)», publicado por primera vez en *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, edited by Diane P. Michelberger & Richard Palmer, SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy, State University of New York Press, 1989. Simultáneamente a la edición en castellano, aparecerá una versión en francés prácticamente idéntica en una obra colectiva dirigida por Fawzi Boubia y Philippe Forget titulada *Transferts culturels et esthétique de la réception*, Paris, Armand Colin (Références), 1998. [Téngase en cuenta que la expresión «punto de encuentro» (*point de rencontre*) que da título al presente ensayo guarda un doble sentido en francés. La locución *point de* quiere decir tanto «punto de» como «no hay» (*pas de*). De ese modo, se sugiere al mismo tiempo la posibilidad y la imposibilidad del encuentro entre los autores citados (N. del T.).]

No, no creo (y tampoco lo hacía en aquella época) que la hermenéutica pueda armonizarse de algún modo con la deconstrucción. Y, por tanto, no era necesario «creer en el diálogo» para intentar llevar a cabo esa empresa. ¿Cuál era, entonces, la cuestión?

Actualmente, diría que, en aquella época, pretendí *provocar el diálogo*. No en el sentido habitual del término, pues también sabía que no se provoca nada que no se deje provocar, y menos un diálogo, que presupone una voluntad común. No, quería *provocar al concepto* de «diálogo» que vincula las nociones de «comprensión» y de «lectura» en la hermenéutica y, en particular, en Gadamer, es decir, quería desafiarle en la práctica poniéndole en una situación especialmente complicada, la del encuentro con el dispositivo de la deconstrucción. Pues si algo parecía claro era que Gadamer nunca se había interesado de cerca por la deconstrucción², a pesar de la proximidad que existe en ocasiones entre los presupuestos y los intereses de ambas disciplinas³. Pero no era menos cierto que Derrida, en sus escasas observaciones sobre la hermenéutica, siempre la había rechazado categóricamente, a veces de un modo brutal y siempre de forma poco argumentada. Sólo hay que reparar en los términos de la crítica llevada a cabo en *Éperons. Les styles de Nietzsche*⁴, texto procedente de la comunicación que presentó Derrida en el Coloquio de Cerisy de 1972, que estaba dedicado a Nietzsche: en ese ensayo, se señala que el texto de Nietzsche «limita *inapelablemente* la pertinencia de esas preguntas hermenéuticas o sistemáticas» (p. 80, el subrayado es mío), que el «problema de la mujer» «desacredita el proyecto hermenéutico que postula el sentido verdadero de un texto» (p. 86) y que el «problema de lo propio» rebasa «el modo ontohermenéutico de preguntarse por algo» (p. 93); asimismo, el «presupuesto ontohermenéutico» se identifica, una vez más, con una «relación precrítica con el significado [...], en resumen, con la

² A pesar de las precisiones que después ha hecho Gadamer al respecto, principalmente en su artículo de 1994 «Hermeneutik auf der Spur» (*Gesammelte Werke*, Band 10, pp. 148-174), sobre el que volveré más tarde y en el que ahora podemos leer (p. 149) que se había interesado por «Ousia et Gramme», aparecido en *L'endurance de la pensée* (VV. AA., *Pour saluer Jean Beaufret*, Paris, Plon, 1968), y posteriormente por «sus libros de 1967» (es decir, *La voix et le phénomène, De la grammatologie y L'écriture et la différence*). También Gadamer confirma al comienzo la existencia de una base compartida, formada por «la recepción de Husserl» y por «la crítica heideggeriana de la deformación del concepto de 'ser' llevada a cabo por la metafísica» (*ibid.*).

³ En este punto, estoy de acuerdo con Giuseppe Mazzotta. («Their philosophical projects, quite clearly, develop and can be traced back to a shared intellectual tradition, which is known by the name-label of Heidegger and by such a vague catchphrase as the 'philosophy of language'.») [«Evidentemente, sus proyectos filosóficos se desarrollan a partir de una tradición intelectual compartida, que puede ser rastreada y que se conoce con la etiqueta 'Heidegger' y con un tópico tan vago como 'filosofía del lenguaje'.] Evidentemente, existe una comunidad de intereses entre la deconstrucción y la hermenéutica respecto a los autores privilegiados por ambas disciplinas, empezando por la tradición fenomenológica (Hegel, Husserl), algo que Mazzotta no dice. Recordemos que Derrida, en un primer momento, pensó en hacer la tesis sobre Hegel y que sus primeros escritos fueron sobre Husserl: Introducción y traducción de *El origen de la geometría* (Paris, P.U.F., 1962) y *La voix et le phénomène* (Paris, P.U.F., 1967); obras muy conocidas a las que convendría añadir hoy en día el primer trabajo universitario de Derrida, publicado al igual que los anteriores en P.U.F. en 1990 y titulado *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. En su breve introducción, escrita en el momento de la publicación, el propio Derrida señala que esa obra contiene, para quienes les interese, materiales que permiten precisar mejor su relación con la fenomenología. Este aspecto es importante, pues pone de relieve una comunidad de intereses entre Gadamer y Derrida que no se da entre éste y Searle.

⁴ Paris, Flammarion, 1978. También he elegido este texto porque trata o aborda los mismos temas que la conversación parisina entre Gadamer y Derrida: entre otros, el texto de Nietzsche, su lectura heideggeriana, el problema del contexto y el del psicoanálisis.

conciencia y con todo su sistema fenomenológico» (p. 94). Se trataba, de modo programático, de «situar [la lectura de Nietzsche] fuera del círculo hermenéutico» (p. 102), por no hablar de la frase, texto o huella «he olvidado el paraguas», que elude «toda pregunta hermenéutica segura de su horizonte» (p. 107) y a partir de la que Derrida expone lo que llama «un monumento de sonambulismo hermenéutico» (p. 104). Posteriormente y cubierto en todo momento por ese paraguas olvidado, Derrida aproxima la hermenéutica al psicoanálisis que «espera asegurarse el dominio hermenéutico de lo restante» (p. 110) —lo que no deja de estar relacionado con la conversación entre Gadamer y Derrida, en la que también se aborda el problema del psicoanálisis (cf. *infra* 4. *Reinterpretar «el» psicoanálisis*)—, aunque deja a este último la posibilidad de ser menos ingenuo que «el lector espontáneo o que el hermeneuta ontologista» (p. 111, véase cómo se equiparan directamente ambos tipos de lector). En resumen, se trae a colación el texto de Nietzsche como si se tratase de un tremendo espolonazo llamado a «desconcertar al hermeneuta» (p. 112), dispuesto siempre, una vez que ha tenido que renunciar a formular «su» pregunta —la del sentido oculto y siempre presente—, a «reaccionar de forma esteticista y oscurantista», según es propio del «*hermeneúein*» (*ibid.*, el subrayado es de Derrida).

Como puede verse, habría que haber sido muy ingenuo para «esperar» un diálogo entre ambos autores, tal como sugiere Giuseppe Mazzotta al leer *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*⁵ («even the hope that a dialogue between them could occur was unrealistic») [«incluso la esperanza de que pudiera entablarse alguna vez un diálogo entre ambos estaba totalmente fuera de la realidad»]. Al poner frente a frente la hermenéutica y la deconstrucción sin ningún horizonte seguro de diálogo o de comprensión (que, como recuerda Gadamer, no presupone ni implica el acuerdo)⁶, se trataba sobre todo de dar cabida a un conflicto que, al obligar a los adversarios a abandonar sus respectivas guardias, podía crear las condiciones para que se produjeran nuevas aproximaciones entre ambos.

Para ello, era preciso que primero aceptasen substituir la negativa (*déni*) a enfrentarse por el reto (*défi*) de hacerlo. El hecho de que el «propio» encuentro confirmase, en realidad, esa negativa en detrimento del reto no puede considerarse, sin embargo, un fracaso, pues ahora el mutuo rechazo podrá interpretarse mejor, debido a las estrategias que el encuentro les obligó a poner en práctica. Lo confirman la primera publicación a la que dio lugar el encuentro⁷ y el eco que suscitó —al respecto, la publicación en la que se encontraba la primera versión de esta contribución ha sido, sin lugar a dudas, un elemento muy importante⁸—, así como las publicaciones recientes de Gadamer. Hay que constatar, sin juzgar de antemano

⁵ Cf. nota 1.

⁶ H. G. Gadamer, «Hermeneutik auf der Spur», *op. cit.*, p. 148: «Verständigung schliesst durchaus nicht Übereinstimmung ein. Im Gegenteil, wo Übereinstimmung besteht, bedarf es keiner Verständigung». [Trad. cast.: «El entendimiento no implica, en modo alguno, la coincidencia. Por el contrario, allí donde se da la coincidencia no hace falta el entendimiento».]

⁷ P. Forget (ed.), *Text und Interpretation. Eine deutsch-französische Debatte mit Beiträgen von Jacques Derrida, Philippe Forget, Manfred Frank, Hans-Georg Gadamer, Jean Greisch und François Laruelle*, München, Wilhelm Fink Verlag, UTB 1257, 1984.

⁸ Esa obra ha sido objeto de un comentario bastante detallado de Heinz Kimmerle titulado «Gadamer, Derrida und kein Ende», en *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, n.º 3, 1991, pp. 59-69.

su sentido, que dichas publicaciones prestan atención de forma bastante insistente a «Derrida», aportando de ese modo a la discusión nuevos argumentos⁹. ¿Cómo se comportaría la hermenéutica ante un pensamiento con tanta fuerza, que comparte sus intereses de lectura sin estar de acuerdo, en modo alguno, con su concepción de la misma? ¿Cómo reaccionaría Derrida ante una concepción del texto y de la interpretación que, pese a permanecer en el marco de la fenomenología, propone una reflexión sobre la lectura que, sin embargo, pone en tela de juicio el esquema de la búsqueda de un sentido oculto verdadero conciliado perfectamente «con la conciencia y con todo su sistema fenomenológico» (cf. *infra* 2. *La elección del terreno*)¹⁰?

1. REPETICIONES¹¹

Aunque el propio encuentro, como «experiencia vivida» —más tarde, volveremos a abordar ese término—, no había sido precedido por ningún otro, tampoco era exactamente el primero que se producía. En efecto, hacia finales de los años setenta, había tenido lugar un debate entre Searle y Derrida, que tiene con nuestro encuentro suficientes rasgos en común como para resultar interesante dentro de la temática de la presente publicación. No es accidental que después de haber calificado de «improbable»¹² su discusión con Searle, Derrida comenzara las «tres preguntas» que hizo a Gadamer del siguiente modo: «Durante la conferencia y la discusión de ayer tarde, me pregunté si no se reduciría todo a *debates improbables*, objeciones y objetos inencontrables, por recoger algunos de los términos que acabamos de oír. Siempre me lo pregunto» (el subrayado es mío), haciéndose eco directamente de su experiencia con Searle (ya había indicado esa similitud en el título de mi introducción a *Text und Interpretation* [cf. nota 6]: «Leitfäden einer unwahrscheinlichen Debatte»). A ese encuentro siguió, asimismo, un enfrentamiento entre Derrida y Habermas¹³, motivado sobre todo por un libro de este último, que no deja de estar vinculado al debate con Searle, como el propio Derrida pone de relieve. El vínculo

⁹ Véase, especialmente, además del texto que he mencionado, «Hermeneutik auf der Spur» (1994), «Dekonstruktion und Hermeneutik» (1988, *Gesammelte Werke*, Band 10, pp. 138-147), «Destruktion und Dekonstruktion» (1985, *Gesammelte Werke*, Band 2, pp. 361-372) y «Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus» (1987, *Gesammelte Werke*, Band 10, pp. 125-137). En este último texto, Gadamer señala que es con Derrida con quien tiene más puntos de partida en común, e insiste en el hecho de que, entre sus contemporáneos, Derrida es el único que lee a Heidegger en relación con Aristóteles, condición esencial a juicio de Gadamer (p. 125). Añade que el «punto conflictivo», propio de toda comunidad de pareceres, es la lectura de Nietzsche llevada a cabo por Heidegger. En realidad, se trata de una consecuencia: el verdadero punto de conflicto entre Gadamer y Derrida consiste, en primer lugar, en la divergencia radical (irreductible) que existe entre sus modos de leer.

¹⁰ «Gewiss teile ich mit Derrida die Überzeugung, dass ein Text nicht mehr von seinem Autor und dessen Meinen abhängt» [«Desde luego, comparto la convicción de Derrida de que un texto no depende ni de un autor ni de lo que diga»], en «Dekonstruktion und Hermeneutik», *op. cit.*, p. 141.

¹¹ El término «repetición» (*répétition*) tiene en francés dos sentidos que P. Forger emplea indistintamente al dar título al presente apartado: a) acción de repetir, de realizar una cosa hecha previamente y b) ensayo teatral de una obra antes de ser representada (N. del T.).

¹² J. Derrida, «Limited Inc. a b c», en *Limited inc.*, Paris, Galilée, 1990, p. 65.

¹³ No es este el momento de abordar los términos de ese conflicto. Me permito remitir al lector interesado a los dos artículos en alemán que he dedicado al tema: «Das 'Gerede' vom performativen Widerspruch. Zu Habermas' Derrida-Kritik», en *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* (3/1991) y «Interkulturalität und Monokultur. Zu Habermas' Derrida-Kritik II», en Bernd Thum/Gonthier-Louis Fink (Hrsg.), *Praxis interkultureller Germanistik. Forschung — Bildung — Politik*, München, Iudicium Verlag, 1993.

que existe entre el encuentro Gadamer/Derrida y el enfrentamiento Derrida/Habermas fue puesto de manifiesto por el propio Gadamer al tomar posición de un modo precipitado e, incluso, compulsivo en la introducción del segundo volumen de sus *Obras completas*, donde se atribuye a Habermas, en un nota añadida sin mayor argumentación a las pruebas de imprenta («Korrekturzusatz»), una «excelente crítica de Derrida» (*vorzügliche Derrida-Kritik*)¹⁴.

El principal interés de ese conjunto de conflictos consiste en poner de relieve una serie de pistas de lectura, donde cada elemento del enfrentamiento nos permite aclarar otros aspectos anexos o colindantes, presuponiendo, de ese modo, que podremos apreciar la línea medular del frente y asumiendo que los propios protagonistas no tienen todos la misma prisa ni el mismo interés por poner a la luz el eje principal del mismo (cf. nota 8). Se trata, por tanto, de procurar leerles leyendo sus propias lecturas, directas u obvias, y de situar aquí, en el centro de esa lectura, el dispositivo conflictivo Derrida/Gadamer, no para intentar hacerles dialogar por poderes una vez más, sino para ahondar en el desacuerdo y dar cuenta de la violencia, en ocasiones larvada, que preside sus conversaciones.

Para empezar, da fe de ello el *tratamiento* empleado por Derrida y Gadamer en su encuentro recogido en *Text und Interpretation*¹⁵. Ese trato pone de relieve la violencia en ocasiones discreta que sacude el mundo académico y que hay que saber leer a partir de aquellos «síntomas [que] nos incitan a descifrar las reglas, las convenciones y las costumbres que rigen el espacio académico y las instituciones intelectuales en las que debatimos y nos debatimos. Con o sin éxito, con un éxito siempre distinto, esas leyes 'contienen' y, por tanto, también descubren todo tipo de violencias»¹⁶.

¹⁴ H. G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Band II, Tübingen, Mohr, 1986, p. 23. Téngase en cuenta que Gadamer se apresura a asimilar a Habermas a la hermenéutica, pues subraya, al respecto, que el debate entre la hermenéutica y la deconstrucción se ha convertido en algo muy vivo.

¹⁵ «Guter Wille zur Macht I» y «Und dennoch: Macht des guten Willens». Ha de subrayarse que Derrida siempre se dirige a Gadamer haciendo referencia a su título de «profesor», cuya carga polémica resultará evidente a todo aquel que recuerde los comentarios de Derrida sobre el enfrentamiento Schapiro/Heidegger (cf. «Restitutions», en *La vérité en peinture*, Paris, Flammarion, 1978, especialmente p. 315). El procedimiento no es precisamente nuevo: Lessing ya había empleado ese giro, con una ironía más violenta, para referirse a Gottsched (cf. Philippe Forget, *Nouvelle histoire de la littérature allemande*, Paris, A. Colin, 1998, vol. I, p. 229). Gadamer, por su parte, cuando emplea el tratamiento de «señor», devuelve a Derrida a un ámbito estándar extrauniversitario. En contextos similares, la cortésia académica y la urbanidad no han de llevarnos a engaño. Recientemente, Derrida ha vuelto a emplear el procedimiento, de un modo más refinado, a propósito del «señor Manfred Frank», llamado de ese modo por haber declarado que los principales filósofos franceses eran un peligro para la juventud alemana (cf. *Mémoires pour Paul de Man*, Paris, Galilée, 1988, p. 222, nota). Después, aunque siempre en la misma nota, Derrida se vale de la «correspondencia privada» en la que Frank habría dado marcha atrás en sus declaraciones. Derrida le llama entonces «M. Frank», dejando en suspenso si se refiere al tratamiento de «señor» [en francés: «Monsieur», «M.»] o a «Manfred».

¹⁶ J. Derrida, «Vers une éthique de la discussion», en *Limited Inc.*, op. cit., p. 202. Véase también p. 203: «Hay que reconocer la violencia, política o de cualquier otro tipo, tal como opera en las discusiones académicas o intelectuales en general. Al decir esto, no preconizo el desencadenamiento o la mera aceptación de esa violencia. Reclamo, en primer lugar, que se intente reconocerla y analizarla lo mejor posible, atendiendo a sus formas obvias o encubiertas, institucionales o individuales, literales o metafóricas, francas o hipócritas, con buena o mala conciencia. Y aunque, según creo, la violencia siga siendo de hecho (más o menos) irreductible, su análisis y el hecho de tener en cuenta de un modo sutil sus condiciones serán las actitudes menos violentas, quizás no violentas, y, en todo caso, las que mejor contribuirán a transformar las reglas jurídico-ético-políticas en la universidad y fuera de ella».

Por ejemplo, podemos preguntarnos, a modo de programa, cómo puede Gadamer, mucho tiempo después del primer encuentro y tras haber insistido tanto en su voluntad de comprender a Derrida, rechazar su trabajo mediante un ataque como éste: «Derrida spricht, *als ob er ein distanzierter Beobachter wäre*, von dem unendlichen Netz aller Verweisungen und aller Verweisungen auf anderes. Das ist wahrlich die Sprache der Metaphysik auf der Basis des Nominalismus» (el subrayado es mío)¹⁷. Derrida, al ser leído (?) no sólo a partir de Husserl y de Heidegger, sino a partir de su relación con la teoría semiótica y con el estructuralismo, sería en cierto modo el cazador cazado, sujeto al nominalismo. Sin embargo, basta con releer a Derrida, por ejemplo ese antiguo texto titulado «La *différance*»¹⁸, que Gadamer podría haber leído, para recordar que en esa «estructura de remisión generalizada» de la que habla efectivamente Derrida (p. 25), no puede haber ni primera ni última instancia, ni, por tanto, un observador externo. La compleja conceptualización a la que se presta Derrida (volveremos a tratar posteriormente este punto a propósito de la «huella» y de su «lectura» gadameriana) mediante términos como «diferencia» es fruto de una «estrategia que carece finalmente de finalidad» (p. 7) —quizás podría decirse, por tanto, que se trata más bien de una *estratagema*, término que Derrida emplea más adelante—, y que resulta necesaria, precisamente, por el hecho de que «ninguna verdad trascendente y presente fuera del campo de la escritura puede regular teológicamente la totalidad del campo» (p. 7). El cazador cazado no es el que parece, pues ¿cómo no iba a presentarse Gadamer como un «observador distanciado» si, en su experiencia de la lectura, determina con tanta facilidad un «centro» e, incluso, la «configuración de una totalidad», de un todo *presupuesto* en la evidencia confirmada de «la unidad del decir» (*die Einheit der Aussage*) («Hermeneutik auf der Spur», *op. cit.*, pp. 161 y 166), conceptos y perspectivas que conllevan, evidentemente, un dominio del campo por una autoridad externa que se encuentra más tarde con un simulacro de lectura¹⁹ que habría que oponer a «cierto vagabundeo en el trazado de la diferencia»²⁰, tal como de hecho se había programado en un principio? ¿Puede entenderse, en esas condiciones, el *páthos* gadameriano de «decir lo que es» como una negación global de esa actitud de dominio?

Pero volvamos a nuestro tema allí donde está en juego todavía el problema del programa y del movimiento de la diferencia: ¿fue el encuentro de 1981 un «acontecimiento», tal como sigue suponiendo Mazzotta («event»)? Para Derrida, el acontecimiento conlleva una imprevisibilidad que exige constituirlo en cuanto tal a partir del «después»²¹. Frente a la tradición filosófica, esa concepción separa el concepto de «acontecimiento» del de «presencia». Para pensar el acontecimiento, habría que

¹⁷ H. G. Gadamer, «Hermeneutik auf der Spur», *op. cit.*, p. 158. [Trad. cast.: «Derrida habla de la red infinita que conforman todos los signos y todas las remisiones a algo otro como si fuera un observador distanciado. Se trata, realmente, del lenguaje de la metafísica que descansa en el nominalismo».]

¹⁸ J. Derrida, «La *différance*», en *Marges de la philosophie*, París, Minuit, 1972, pp. 1-29.

¹⁹ «Das geht durch viele Stationen, durch das Entziffern der einzelnen Buchstaben, die rechte Artikulation der Wortbildung [...]» (H. G. Gadamer, «Hermeneutik auf der Spur», *op. cit.*, p. 161). [Trad. cast.: «Pasa por muchas estaciones, por el desciframiento de las distintas letras y por la correcta expresión de las formaciones léxicas [...]».]

²⁰ J. Derrida, «La *différance*», *op. cit.*, p. 7.

²¹ Véase, en particular, «Scribble», prefacio al *Essai sur les hiéroglyphes* de Wartburg, París, Aubier-Flammarion, 1978.

partir de la diferencia, que determinaría, por tanto, el propio concepto de «acontecimiento». Voy a dejar por el momento aquí este problema, que introduce la diferencia a modo de respuesta, para abordar el problema afín de la «experiencia» (del arte o de la comprensión), que, según Gadamer, tanto en París como en cualquier parte, tanto en 1981 como posteriormente, nos vincula a todos, en la medida en que se trata de una «experiencia que todos tenemos». Negarlo, por tanto, sería exponerse (de modo inmediato) a la crítica aparentemente inapelable de la «contradicción performativa» (Apel, Habermas). Pero, ¿no consiste esa experiencia que todos tenemos en una experiencia diferente? ¿Nos permite el hecho de hablar de una «experiencia común» pensar en algo distinto a las *interpretaciones* de dicha experiencia? Al respecto, ¿no constituye lo que estamos haciendo aquí una prueba difícil de superar? ¿No corresponde rigurosamente lo que Gadamer describe como «Ausgangspunkt» y «Konfliktpunkt» (cf. nota 8) a lo que Derrida llama «las normas de una inteligibilidad mínima»²², que se encuentran sujetas, debido a la existencia de una relación de fuerza, a reinterpretación (sin la que nadie podría pretender ser comprendido o no por otro) y, por tanto, a un movimiento de remisión diferencial?

Para resumir de nuevo la discusión, voy a comenzar haciendo referencia a un pasaje de «Destruktion und Dekonstruktion» en el que Gadamer responde a una crítica de Manfred Frank sobre la validez de la perspectiva de la *Horizontverschmelzung*. También delineé esa crítica al final de los «Leitfäden einer unwahrscheinlichen Debatte», insistiendo en el carácter osado de la tesis y en el efecto de aumento producido por la perspectiva del resumen²³. Gadamer responde del siguiente modo: «Es scheint mir ganz in die Irre zu führen, wenn man aus der Rolle, die ich der Überlieferung im Stellen von Fragen und im Vorzeichnen von Antworten zuerkannte, ein Übersubjekt macht und dann, wie Manfred Frank und Forget behaupten, die hermeneutische Erfahrung auf eine *parole vide* reduzierte. Das findet in 'Wahrheit und Methode' keine Stütze. Wenn dort von Überlieferung und Gespräch mit ihr die Rede ist, dann stellt dies kein kollektives Subjekt dar, sondern ist einfach der Sammelname für den jeweils einzelnen Text (und auch dies im weitesten Sinne von Text, so dass ein Bildwerk, ein Bauwerk, ja selbst ein Naturgeschehen darin befasst ist)»²⁴.

Puede apreciarse cómo Gadamer, seguro de sí mismo y dominador de la situación, rechaza la crítica más que desactivarla. Sin duda alguna, la referencia a Lacan no es la mejor perspectiva para abordar de forma crítica el pensamiento de la tradición y del diálogo en Gadamer: el «discurso vacío» (*parole vide*), evidentemente, forma un sistema con el «discurso lleno» y, por ello, con el léxico y el ámbito de la filosofía de posguerra (tanto en Alemania como en Francia), constituido, por otra

²² J. Derrida, «Vers une éthique de la discussion», *op. cit.*, p. 271.

²³ P. Forget (ed.), *Text und Interpretation*, *op. cit.*, pp. 22 y ss.

²⁴ H. G. Gadamer, «Destruktion und Dekonstruktion», en *Gesammelte Werke*, *op. cit.*, vol. II, p. 370.

[Trad. cast.: «Creo que es un claro error convertir en un supersujeto el papel que he reconocido a la tradición en la formulación de las preguntas y en la sugerencia de las respuestas, y el reducir luego la experiencia hermenéutica a una *parole vide*, como hacen Manfred Frank y Philippe Forget. Lo cual no encuentra base alguna en *Verdad y método*. Cuando en esta obra se habla de la tradición y del diálogo con ésta, no se hace referencia a ningún sujeto colectivo. Dicha tradición es el nombre común que empleamos a la hora de designar cada texto concreto (en el sentido más amplio de la palabra 'texto', que incluye una obra plástica, una construcción e, incluso, un proceso natural)].

parte, en torno a conceptos como los de «autenticidad» y «verdad» que dan sentido a la noción de *alétheia* en Heidegger. El «discurso lleno» lacaniano se encuentra más próximo de lo que se cree a esa noción (además, es fácil confirmar al leer a Gadamer que el léxico de lo «lleno», precisamente, afecta de lleno a su propio texto). Criticar a Gadamer a partir de esas nociones supone, por tanto, situarse en un terreno homogéneo respecto a su pensamiento, pues tanto para Lacan como para Gadamer el hecho de hablar reclama una respuesta: «Vamos a demostrar que no se da el habla sin una respuesta, aunque sólo se encuentre con el silencio, con tal que haya un oyente, y que ése es el núcleo de su función en el análisis»²⁵. Puede verse claramente cómo una observación de este tipo se inscribe en la perspectiva del diálogo, aunque se trate en este caso del diálogo particular del análisis. Es evidente, en todo caso, que tanto el «discurso vacío» como el «discurso lleno» se encuentran vinculados al horizonte de la respuesta. Pero mientras que el «discurso lleno» tiene como efecto «reorganizar las contingencias del pasado dándoles el sentido de necesidades por venir, tal como las constituye el escaso grado de libertad del sujeto mediante el que éste las hace presentes»²⁶, en el discurso vacío «el sujeto parece hablar en vano de alguien que, pese a parecersele hasta el punto de confundirse con él, nunca se sumará a la asunción de su deseo»²⁷. Más que al «vacío» (con todos los malentendidos que puede acarrear esa noción), dicho «discurso vacío» nos remite al conflicto y al desacuerdo que perturban la homogeneidad del decir. Por ello, puede decirse que quizás el «discurso vacío» requiere aún más una respuesta que el «lleno», pues la conciencia volverá a constituir, a partir de esa respuesta y aunque sea en forma de fantasma, la homogeneidad de su discurso. La reclamación de una respuesta, de diálogo, sería, por tanto, el *significante que niega* la unidad del discurso y de la conciencia, y el discurso vacío, el que trata de evitar la inhibición constitutiva del discurso. Por los motivos indicados, no tenemos por qué atenernos exclusivamente a la terminología lacaniana. El verdadero problema reside en saber si puede elaborarse un discurso crítico sobre la hermenéutica de Gadamer.

Tras considerar el argumento de que *Verdad y método* no da pábulo a dicha crítica, voy a tratar de demostrar, a partir de los valores que se exponen en dicha obra relacionados con el *prejuicio* y la *autoridad*, que la noción de «verdad» que rige el texto de Gadamer (verdad como *adaequatio*, no como *alétheia*) justifica claramente dicha crítica y motiva que la referencia de Manfred Frank a Lacan sea superflua, no que carezca de pertinencia.

2. LA ELECCIÓN DEL TERRENO

Para que un encuentro tenga lugar o pueda hacerlo, primero hay que disponer de un terreno relativamente común, que tendremos que evitar interpretar como *consenso*: su única función consiste en permitirnos formular preguntas a las distintas

²⁵ J. Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 247. Lo cual se corresponde con la siguiente opinión de Gadamer: «Erst die Antwort, die wirkliche oder die mögliche, macht ein Wort zu einem Wort» («Destruktion und Dekonstruktion», *op. cit.*, p. 365). [Trad. cast.: «Sólo la respuesta, real o posible, hace que una palabra sea tal.»]

²⁶ *Ibid.*, p. 256.

²⁷ *Ibid.*, p. 254.

posiciones, o a una posición a partir del dispositivo crítico de la otra. Lo cual quiere decir que el terreno nunca se escoge meramente ni se estabiliza de una vez por todas. Puede estar constituido solamente por la intersección que delinear los enfoques divergentes de una «misma» (?) problemática. Y mi primera observación crítica, que se refiere al posible «desacuerdo» del discurso hermenéutico, pone sobre aviso acerca de la existencia de un problema que parece reunir las condiciones requeridas.

Puede enunciarse del siguiente modo: tanto para la deconstrucción como para la hermenéutica (su pensamiento de la tradición), la «conciencia» no funda el terreno sobre el que se asienta o se establece. Para Derrida, la conciencia sería la ilusión de oírse hablar a uno mismo, de oír la propia voz al unísono. Para Gadamer, que no renuncia a la conciencia o a algunos de sus predicados, la ilusión consistiría en pensar que la conciencia puede eludir la constitución previa de la tradición.

Aunque constituye un mínimo común denominador, el terreno que hemos perfilado, como ya se habrá visto, no es, por ello, neutro. Por una y otra parte, se encuentra determinado por numerosos prejuicios, no sólo distintos sino divergentes en su mayoría, comprendidos los que se refieren a la relación existente entre dichos prejuicios y el inconsciente, motivo que resulta inevitable en un ámbito como éste: hablamos, en el caso de Derrida, de la necesidad de ponerse a prueba en el propio discurso crítico, pues esas fuerzas no pueden teorizarse previamente²⁸, o del anuncio programático por parte de Gadamer de un ley discriminatoria que nos permita distinguir los prejuicios productivos de los paralizantes.

Se trataba de un terreno común, pero no neutro. Era necesario, evidentemente, que uno de mis huéspedes «recibiese» al otro. Pero detengámonos brevemente en esa expresión, «mis huéspedes». ¿Traduce apropiadamente la complejidad de la situación? Para que pudiese decir «mis huéspedes», también era preciso que, debido a un prejuicio activo, uno de ellos aceptase mi invitación o, dicho de otro modo, le concediese su hospitalidad. Así son las cosas: siempre somos el huésped de nuestro o de nuestros huéspedes, por ello «mis huéspedes» siempre se escribe entre comillas. Esa observación plantea una dificultad, una aporía esencial a toda reflexión sobre la recepción: toda reflexión de este tipo presupone, en primer lugar, que ella misma haya sido recibida o acogida (aceptemos *en este punto y de modo provisional* estos términos como sinónimos), es decir, que se encuentre *ya comprendida* en lo que señala y practica.

La forma del encuentro, determinada quizás por una necesidad más profunda²⁹, quiso que fuese Gadamer quien recibiese a Derrida en París e hiciese el saque de centro con su conferencia titulada *Texto e interpretación*; de ese modo, se le daba la

²⁸ Cf. *Glas* (París, Galilée, 1974) y, más concretamente, lo que se comenta respecto a la elección de terreno en el *corpus* hegeliano: «Esa elección no es, precisamente, inocente. Depende no sólo de segundas intenciones teóricas, sino también, sin duda alguna, de *motivaciones inconscientes* que hay que *poner en juego y a trabajar, pues no es posible ninguna teorización previa*» (p. 6, la cursiva es mía).

²⁹ Pienso, por ejemplo, en la disposición constitutiva de la hermenéutica, que consiste en exponerse a todo lo que se le presenta, como condición de la autenticidad de su experiencia: «Die hermeneutische Erfahrung muss sich als echte Erfahrung alles, was ihr gegenwärtig wird, zumuten. Sie hat nicht die Freiheit, vorgängig auszuwählen und zu verwerfen» (*Wahrheit und Methode*, p. 439). [Trad. cast: «La experiencia hermenéutica tiene que exponerse, como experiencia genuina, a todo lo que se le presenta. No tiene la libertad de elegir y de desechar de antemano».] Falta por saber si la deconstrucción «se le presenta». Adelantemos solamente la siguiente frase: la deconstrucción no se presenta. Lo cual puede constituir, a su vez, una «experiencia».

ventaja de orientar la discusión en torno a los temas que él mismo había elegido (la interpretación, la buena voluntad, el juego de palabras, la metáfora, etc.). Pero es el momento de explicar también la elección del tema en torno al cual se reunieron al día siguiente Gadamer, Derrida y otros invitados³⁰. En un pasaje de su *Derrida-Nietzsche Nietzsche-Derrida*³¹, el hoy difunto Ernst Behler señala que la principal contribución de Derrida a *Text und Interpretation*, es decir, su texto «Interpretar las firmas», dedicado a Nietzsche y a Heidegger, «parece salirse del contexto» de la discusión del coloquio. Piensa, al respecto, que Derrida «eligió» ese tema, al igual que Gadamer había elegido el de su conferencia de la víspera. Pero no fue así. Aprovecho la ocasión para describir la génesis de esa elección.

Estaba previsto que el coloquio se dividiera en dos partes: la primera estaría constituida por la conferencia de Gadamer, seguida de una discusión con el público, y la segunda, al día siguiente, reuniría a los participantes en torno a un texto común que cada uno analizaría a su modo, exponiendo su o sus concepciones de la lectura y exponiéndose a las observaciones de los demás participantes. Derrida, en un primer momento, había dejado en manos de Gadamer la elección de dicho texto. Éste propuso un fragmento de Heráclito, que pudiera interpretarse describiendo su «Wirkungsgeschichte». Una vez que se informó a Derrida de la propuesta, comentó que «se trataba sin lugar a dudas de una bella elección», pero que le era imposible, en un lapso de tiempo tan corto, preparar en serio una discusión en torno a ese tema. Me pidió, por tanto, que propusiera a Gadamer «un texto de Nietzsche, de Heidegger o, por qué no, del propio Gadamer». Como era de esperar, este último rechazó la posibilidad de centrar el debate en uno de sus propios textos, propuso que nos reuniéramos en torno a un texto de Nietzsche y me pidió que hiciera al respecto alguna propuesta. Elegí varios textos que giraban en torno al problema de la lectura, e intenté incluir en esa selección un pasaje abordado por Derrida en *Éperons*, donde pone de relieve su diferencia con Heidegger, con el objeto de permitir a Gadamer tomar posición respecto a esa postura. Derrida aceptó, de entrada, mi propuesta, que permitía a su juicio «una lectura reticular». Gadamer, por el contrario, rechazó la elección, arguyendo que los textos «no eran lo bastante ricos» como para propiciar un debate. Seguidamente, hizo una contrapropuesta que se mantenía completamente en el marco de la de Derrida, si bien no se elegía ningún aspecto del mismo: «el Nietzsche de Heidegger»; propuesta que, evidentemente, Derrida aceptó en el acto.

Estas aclaraciones ponen de manifiesto que, contrariamente a la impresión que le causó *Text und Interpretation* a Ernst Behler, la contribución de Derrida abordaba exactamente el tema convenido. Pero dichas aclaraciones también ponen de relieve otro aspecto: al orientar la elección hacia la relación «Nietzsche-Heidegger», Derrida trataba de situar el debate en un marco que le posibilite, tal como he recordado detalladamente al comienzo de este ensayo, enjuiciar de forma negativa la hermenéutica. Escogió un *corpus* que le permitiera presuponer que la hermenéutica, al enfrentarse a él, no daría cuenta de sí misma.

³⁰ Mis otros invitados eran Manfred Frank, Jean Greisch, Hans-Robert Jauss y François Laruelle.

³¹ Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1988, p. 159.

3. COMPRENSIÓN DE LA BUENA VOLUNTAD

En la argumentación de su conferencia, Gadamer situó el debate bajo la influencia de la «buena voluntad» (*guter Wille*) y precisó a continuación que entendía ese término en el sentido del *eumeneis élenchoi* platónico, es decir, no del deseo de tener razón y, para ello, de poner de relieve las debilidades del discurso del otro, sino, por el contrario, de la disposición a reforzar su punto de vista al atender a lo mejor de su pensamiento. Esa concepción, a su juicio, no es esencialmente ética ni voluntarista, sino una «mera constatación» —expresión que presupone la fe en un discurso que dice lo que es—, que, en última instancia, dependería, por tanto, de la «experiencia hermenéutica» detrás de la que Derrida entrevé todo el mecanismo de la metafísica (puede apreciarse, en este punto, que la referencia repetida de Gadamer a «esa experiencia que todos tenemos» se emplea siempre como un contraargumento, implícito o no, que no satisface, no obstante, las condiciones cognitivas que le convertirían realmente en un argumento: síntoma de que la «experiencia hermenéutica» se presenta, en el discurso de Gadamer, como una verdad que siempre se fundamenta en otra)³².

La elección de ese modo de «acometer» el problema se pone de relieve claramente en su estrategia: la «buena voluntad» presupone el acuerdo sobre las condiciones de la comprensión, pues Derrida aceptaba encontrarse con Gadamer, pensaba éste, para intentar comprenderle, no para sortearle de un modo u otro (existen modos de zafarse de alguien más radicales que el mero hecho de evitarle). Y Gadamer ve su punto de vista reforzado por la «avalancha» de preguntas que le formula Derrida: quien hace preguntas ha de presuponer que el otro estará dispuesto a aceptarlas como tales y a responderlas. Podría añadirse, incluso, lo siguiente: Gadamer, debido a ese hecho, puede *confirmar* perfectamente la existencia de cierto tipo de consenso entre él y Derrida, aunque ambos acepten, por otra parte, la idea de la falta de un consenso previo entre sus posiciones respectivas; el acuerdo sobre la falta de consenso sigue siendo una especie de consenso.

En efecto; pero dicho «consenso» no determina en modo alguno el desarrollo del mismo, por los motivos mencionados anteriormente a propósito de la «experiencia», pues algunas posiciones se adoptan sin llegar a intervenir la propia idea de «consenso». No es cierto que la práctica interpretativa de Derrida, aunque no pueda adherirse (como es evidente) al *léxico* de la «buena voluntad», sea completamente distinta. Al leerle, incluso me ha sorprendido la minuciosidad y la paciencia con la que «deconstruye» un texto determinado de la tradición filosófica, siguiéndolo hasta el límite de su «lógica», tan lejos como sea posible y sin fiarse de sus protocolos de lectura. La divergencia entre Gadamer y Derrida se encuentra, por tanto, en otro nivel: mientras que el concepto de «comprensión» defendido por Gadamer es igual, no al discurso consciente, sino a una coherencia de carácter unitario homogénea

³² Gadamer, incluso, contraviene sus propias descripciones de la experiencia hermenéutica que constituiría la «buena voluntad»: aunque uno de sus argumentos consiste en decir que, cuando se produce una conversación entre interlocutores que hablan lenguas diferentes, existe siempre un momento, aunque los hablantes apenas comprendan la lengua en la que se expresa el otro, en el terminarán entendiéndose en la misma lengua, nosotros tuvimos en el encuentro de París la experiencia inversa, pues Gadamer, después de intentar responder a Derrida en francés, continuó hablando en alemán.

respecto a la estructura de la «conciencia» hermenéutica, Derrida considera que esos límites son filosofemas *susceptibles de ser deconstruidos*, en la medida en que participen de forma «activa» en la elaboración de un discurso. Toda la lógica de una lectura «deconstruccionista» no puede ser aceptada por la hermenéutica porque abre el texto más allá de sus propios límites: «Tenemos un 'sistema' y el texto. En dicho texto, existen grietas o recursos que no pueden dominarse mediante el discurso sistemático: en un momento determinado, este último no puede dar cuenta de sí. Emprende espontáneamente su propia deconstrucción. De ahí la necesidad de llevar a cabo una interpretación interminable, activa, comprometida con una micrología del escalpelo fiel y violenta al mismo tiempo [...]»³³. La conversación de París, sin duda alguna, endureció la oposición, en la medida en que, al ser interpelado en nombre del «continuum» de la comprensión, Derrida le opuso una «interrupción de la relación» como condición de posibilidad. Pero Gadamer no se dio cuenta del hecho de que esa respuesta reconocía la existencia de la comprensión y de la relación, aunque les asignase un lugar diferente en el dispositivo derridiano, nunca simple y siempre, al menos, doble. La actitud de Derrida no es meramente transgresora respecto al ámbito de la metafísica, como sigue creyendo Gadamer, sino que, al situarse en el límite de ese ámbito (al que su lenguaje, como él mismo subraya en distintas ocasiones, todavía se encuentra vinculado irreductiblemente), lleva a cabo *al mismo tiempo* el ademán de comprender y el desplazamiento o la superación radical de dicha comprensión. Se trata de lo que Derrida señalaba con todas sus letras en una entrevista de 1967 recogida en *Positions*: «[...] intento respetar, por tanto, lo más rigurosamente posible la relación interna y regulada que existe entre estos filosofemas o epistememas, tratando de desplazarlos sin daño alguno hasta que no resulten pertinentes, hasta su agotamiento o su clausura»³⁴.

Por ello, la lectura de los textos *también* conlleva para él estructuralmente tener en cuenta «la ley de sus conflictos internos, de su heterogeneidad, de sus contradicciones, y que no se vea sólo de forma estética el discurso filosófico que lleva en sí mismo la historia de las oposiciones en la que se desplazan, a menudo a ciegas, el formalismo crítico y la hermenéutica psicoanalítica. Al igual que Nietzsche, hay que reinterpretar la interpretación»³⁵.

Si lo anterior no carece de pertinencia, Derrida ha de poder aceptar, por tanto, hasta cierto punto, la lógica gadameriana de la «buena voluntad», lo cual modifica sus preguntas a la defensiva de 1981. Ahora bien, puede encontrarse una confirmación de esto mismo en una entrevista titulada «La démocratie ajournée», de la que apareció una versión abreviada en *Le Monde de la Révolution française*, nº 1 (enero 1989) y cuya versión íntegra, a la que aquí me refiero, fue publicada en forma de anexo en el breve ensayo titulado *L'autre cap*³⁶. El alejamiento en el tiempo (más de diez años) y el hecho de que el tema no estuviese relacionado directamente hacen

³³ J. Derrida, «Entretien avec Christian Descamps (Le Monde, 31 janvier 1982)», en *Entretiens avec Le Monde*, Paris, La Découverte/Le Monde, 1984, pp. 83 y ss.

³⁴ J. Derrida, «Implications. Entretien avec Henri Ronsse», en *Lettres françaises*, nº 1211, 6-12 de diciembre de 1967. Recogido posteriormente en *Positions*, Paris, Minuit, 1972, pp. 14 y ss.

³⁵ J. Derrida, «qual quelle», en *Marges de la philosophie*, op. cit., p. 362.

³⁶ J. Derrida, *L'autre cap*, Paris, Minuit, 1991. La entrevista mencionada se encuentra en pp. 103-124; la cita sobre la «buena voluntad», en p. 123.

que esa respuesta, a mi modo de ver, nunca se haya leído en cuanto tal. Pero también ha de decirse que todo sucede de un modo muy rápido, de un modo que, a mi juicio, se asemeja a una figura casi deportiva, a una variante de la «zancadilla» a la que Derrida dice (a propósito de Habermas, creo) tener cariño de un modo especial y que entiende, en primer lugar, en el sentido que se le da en el deporte y, concretamente, en el fútbol. He aquí la *f(r)ase*, que voy a desglosar y pasar a cámara lenta: «Dado que la buena voluntad (indispensable) nunca será suficiente para cambiar las cosas, que ya no dependen de una lógica de la mera 'conciencia' [...]».

Todo lo que venimos diciendo tiene lugar en ese paréntesis que, en función del principio de la contrazancadilla que llamamos «túnel» en la jerga deportiva, hace pasar la buena voluntad entre las piernas del hermeneuta, que esperaba todo menos esto, es decir, que se reconociese de golpe la buena voluntad y que además se señalase que es «indispensable». Falta por lograr que pase también, junto a la buena voluntad, el razonamiento de Derrida: ¿cómo algo que resulta «indispensable» puede, al mismo tiempo, mostrarse insuficiente para «cambiar las cosas»? En realidad, no existe ninguna contradicción ni ninguna tensión entre ambas afirmaciones: el hecho de que algo sea *siempre indispensable* implica, por el mismo motivo, que *nunca sea suficiente* y que no pueda ser elevado, en ningún caso, al rango de condición de posibilidad.

4. REINTERPRETAR «EL» PSICOANÁLISIS

En estas condiciones, sólo nos queda apreciar el modo en que se pone a prueba la «buena voluntad» hermenéutica. Para ello, el encuentro de París puede servirnos de pretexto, debido a la conversación que se produjo sobre el psicoanálisis como método de lectura. Derrida no dejó de preguntar a Gadamer sobre ese punto, que había sido abordado en la discusión de la conferencia de éste, pero lo hizo al precio de caer en un malentendido: Derrida presupuso, de forma manifiesta, la posición de Gadamer al identificarla, de entrada, con la de la «hermenéutica psicoanalítica». Por ello, le sorprendió que pudiera plantearse un discurso de carácter voluntarista y, al mismo tiempo, reivindicar una lectura psicoanalítica, que sólo puede disolver la noción de «voluntad», aunque sea «buena». Ahora bien, si el psicoanálisis, más allá del tratamiento terapéutico, sólo puede ser, según Lacan, un método «que lleva a cabo el desciframiento de los significantes *sin considerar ninguna forma de existencia presupuesta del significado*»³⁷, es evidente que Gadamer y su hermenéutica sólo pueden ser completamente impermeables; una posición que, por otra parte, ha sido afirmada por Gadamer en más de una ocasión. ¿Dónde se produce, entonces, el malentendido?, ¿se trata sólo de un malentendido? Sólo responderemos esas preguntas analizando el discurso de Gadamer, no su posición presupuesta o juzgada de antemano.

El ángulo de ese análisis, en este punto, será inverso al de Derrida. No vamos a preguntarnos «¿qué es la buena voluntad para el psicoanálisis o, simplemente, para

³⁷ J. Lacan, *Écrits*, op. cit., p. 748 (la cursiva es mía).

un discurso similar a éste?»³⁸, sino ¿cómo comprende «el» psicoanálisis un discurso que presupone que la «buena voluntad», en un sentido no voluntarista, es la condición de la comprensión?

El tema del psicoanálisis apareció en la discusión a la que dio lugar la conferencia de Gadamer, tras una serie de preguntas sobre los criterios de la buena comprensión. Me pareció necesario preguntarle a Gadamer cómo se llevaba a cabo, a su juicio, la comprensión de aquellos textos cuyo significado supera claramente la comprensión regida por los principios hermenéuticos, como sucedía, por ejemplo, con el texto de Trakl. La respuesta de Gadamer, en resumen, fue la siguiente: se amplía el contexto de la comprensión y se analizan todos los elementos de los que se dispone, por ejemplo, la biografía, como hace el psicoanálisis.

Desde luego, el psicoanálisis se presenta aquí como una continuación, tras la huella de la lectura hermenéutica, y se integra por anticipado a ésta como su ampliación potencial. Y si hemos de referirnos al respecto a un escrito, léase lo que se dice sobre el contexto en uno de los textos de Gadamer que se ha incluido en este volumen: «Wir folgen dem hermeneutischen Grundsatz, nach dem grösseren Zusammenhang zu fragen. Was lehrt uns der Kontext über den Text?»³⁹; o lo que se dijo con anterioridad en la página 44 de *Text und Interpretation*: «In der Tat hat sich die erzählende Literatur des Genres des Traums wie des Märchens bemächtigt, z.B. in der deutschen Romantik. Aber das ist eine ästhetische Qualität, die im Spiel der Traumphantasie in dieser Weise genossen wird und natürlich eine literarästhetische Interpretation erfahren kann. Dagegen wird das gleiche Phänomen des Traumes Gegenstand einer ganz andersartigen Interpretation, wenn man hinter den Fragmenten der Traumerinnerung einer wahren Sinn zu enthüllen sucht, der sich in der Traumphantasien nur maskiert und der Entschlüsselung fähig ist» (la cursiva es mía)⁴⁰. Vemos con claridad que Gadamer rechaza totalmente una lectura psicoanalítica de la estética y de la interpretación literarias, pero describe el psicoanálisis (concebido únicamente como una terapia que nos permite restablecer una relación homogénea con uno mismo y con otro, y, por tanto, conforme a la ley construida del *continuum* de la comprensión) en función de las intenciones de la hermenéutica clásica, a saber, en función del desciframiento o de la decodificación de un sentido presuntamente «auténtico».

Como puede verse, la hermenéutica de la buena voluntad no se encuentra en condiciones de impulsar «el» psicoanálisis hacia su o sus lógicas, y el síntoma más evidente de ello es el uso singular del término (*el* psicoanálisis), que identifica

³⁸ Al igual que en el caso de las «tres preguntas» mencionadas anteriormente, cito el texto original francés (inédito) de «Guter Wille zur Macht I» (*Text und Interpretation, op. cit.*, p. 57). [Philippe Forget olvida que ese texto se publicó en francés hace unos años: J. Derrida, «Bonnes volontés de puissance. (Une réponse à Hans-Georg Gadamer.)», en *Revue internationale de philosophie*, nº 151, 1984, pp. 341-343 (N. del T.).]

³⁹ H. G. Gadamer, «Hermeneutik auf der Spur», en *Gesammelte Werke, op. cit.*, p. 168. [Trad. cast.: «Sigamos el principio hermenéutico de preguntarnos por el contexto más amplio. ¿Qué nos enseña el contexto sobre el texto?».]

⁴⁰ Trad. cast.: «En realidad, la literatura narrativa se ha apoderado del género de los sueños y del cuento, como sucedió, por ejemplo, en el romanticismo alemán. Pero es una cualidad estética la que es objeto de goce en el juego de la fantasía onírica y puede experimentar obviamente una interpretación literario-estética. El fenómeno de los sueños, en cambio, se convierte en objeto de una interpretación muy distinta cuando se intenta poner de manifiesto detrás de los fragmentos del sueño evocado el verdadero sentido que se enmascara en las fantasías oníricas y es susceptible de decodificación» (N. del T.).

especularmente el objeto «psicoanálisis» con un discurso hermenéutico presuntamente homogéneo. El malentendido de Derrida consiste también, por tanto, como tuve la oportunidad de señalar⁴¹, en «entender demasiado bien». La diferencia se encuentra en el tono. Para Derrida, orientado sin duda alguna por la sospecha anunciada en *Éperons* de que el psicoanálisis siempre resulta demasiado hermenéutico (cf. la cita de la p. 110 recogida en la introducción de este ensayo) y teniendo en mente probablemente el discurso de Ricœur sobre el tema, Gadamer introducía el psicoanálisis en su discurso de forma afirmativa, mientras que su intención, en realidad, era negativa y quizás, incluso, negadora⁴².

5. AUTORIDAD DEL PREJUICIO Y PREJUICIO DE LA AUTORIDAD

A través de este episodio, hemos hecho en todo caso la *experiencia* de los límites de la buena voluntad hermenéutica. Hemos visto, por otra parte, que la ruptura no excluye, sino todo lo contrario, que el pensador (del texto) acompañe a su pensamiento (su significado) más agudo o potente. De hecho, puede convertirse en su reactivación, no en la circularidad del hecho de volver a las raíces, a una verdad unitaria y continua, sino, alternativamente, en el cortocircuito «delirante»⁴³ del injerto: la divergencia, por tanto, se encuentra ante todo en el acto de captar la unidad⁴⁴ (y no puede interpretarse como mala voluntad o mala fe deconstructiva: esa sospecha, alimentada por una observación de Gadamer en la que reprocha a Nietzsche y a Derrida caer en contradicción consigo mismos al escribir algo que pretende ser comprendido⁴⁵, sitúa el debate en un terreno ético que Gadamer, sin embargo, elimina de su concepción de la buena voluntad...).

El acto de captar la unidad (del que depende el «Vorgriff der Vollkommenheit» gadameriano) plantea una pregunta en este punto que, en realidad, venía imponiéndose desde el principio: la del o de los prejuicios. ¿Tiene la buena voluntad hermenéutica, según pretende, la capacidad de acogerse a sus prejuicios constitutivos, que

⁴¹ Cf. mi nota introductoria a «Text et interprétation», en H. G. Gadamer, *L'art de comprendre. Écrits II*, Paris, Aubier, 1991, pp. 238-239.

⁴² El malentendido es tanto más sorprendente, cuanto que al preguntarme, en mi breve introducción a la conferencia de Gadamer, por «los factores que han impedido en Francia hasta ahora la recepción de Gadamer y de su filosofía», había tratado de alertar contra una interpretación incorrecta de este tipo, recordando por una parte lo que había llamado «pantalla heideggeriana» (en los dos sentidos del término «pantalla») y, por otra, «la idea de que la hermenéutica de Gadamer se difunde en Francia a través de la filosofía de Ricœur. Pienso que hay que desechar completamente ese malentendido [...]» (esta cita corresponde a la transcripción de la grabación suministrada entonces por el *Goethe Institut*). Recuerdo también que, al escuchar la respuesta de Gadamer a mi pregunta sobre Trakl, también pensé por un instante que su discurso volvía a introducir el psicoanálisis en la hermenéutica.

⁴³ Etimológicamente, delirar significa «salirse de la *lira*, del surco» que acoge la buena semilla, así como la «buena» escritura, según comenta Sócrates en el *Fedro*.

⁴⁴ La deconstrucción no niega la unidad, pues sabe que el deseo de unidad no es algo inferior al propio deseo. Lo que se pone en duda es la posibilidad de asumir la unidad y, *a fortiori*, la unidad como presupuesto que hace que todo resulte homogéneo.

⁴⁵ El argumento en sí mismo es discutible. Al menos, puede ser cuestionado, precisamente, a partir de los textos de Nietzsche; por ejemplo, cuando escribe que sólo lo hace para ser comprendido por unos pocos. Respecto a Derrida, uno de los motivos de su escritura consiste en «nublarse». Recientemente, tras un encuentro organizado por los *Carrefours de l'Odéon* (26 de febrero de 1996), Derrida «confesó» que le gustaba no ser comprendido, al menos de forma inmediata. Pero bastaría con leer *La carte postale* (1980) para figurárselo.

somos más que *tenemos* o, por variar la conocida frase de Heidegger sobre el lenguaje, que nos tienen, en todos los sentidos del término, más que tenerlos⁴⁶? ¿No interrumpe el acto de captar la unidad, precisamente, el momento crítico, lo que motiva que dicho acto sea incapaz de poner en crisis (*krinein*: juzgar decisivo) los prejuicios constitutivos de la comprensión, mientras que, contradictoriamente, se presupone un juicio distintivo entre los buenos y los malos prejuicios, es decir, entre los prejuicios productivos y los que ocultan la realidad?

Pero no nos precipitemos al hacer esa crítica. Volvamos a leer cuidadosamente, en primer lugar, la argumentación de Gadamer, que es fundamental en la economía de su hermenéutica. Cuando llegue el momento, enfrentaremos ese texto a una reflexión de Derrida que aún no había sido publicada cuando se produjo el encuentro⁴⁷.

Se trata de un pasaje decisivo de *Wahrheit und Methode* (citado desde ahora en el texto como *WM*, seguido directamente de la indicación de la página). En el mismo, Gadamer se opone frontalmente a la *Aufklärung*, definida (en singular, al igual que el psicoanálisis) como un pensamiento completamente hostil, debido a un prejuicio cientificista, al prejuicio, del que, no obstante, no escapa, pues éste se convierte, por el contrario, en la condición general insospechada de su discurso y, en cierto modo, en su condición de posibilidad. Al decir esto, Gadamer compara ese discurso con una «Entmachtung der Überlieferung» (*WM* 255), con una «desactivación de la tradición». Una vez asentado el terreno, lleva a cabo una «rehabilitación del prejuicio» y de la «autoridad», noción que le es consustancial (*WM* 263). De ese modo, evita la crítica que le hacía Habermas, quien le reprochaba emplear el reconocimiento de la estructura prejudicativa de la comprensión para imponer una rehabilitación del prejuicio *en cuanto tal*⁴⁸, pues si la base es la que ha descrito Gadamer, la rehabilitación del valor potencial del prejuicio (y no del propio prejuicio) pasa necesariamente por una fase de inversión. Al hacer esto, no decide de antemano invalidar el juicio de Habermas: sólo aplaza la decisión, al hacer necesario el examen de varios problemas nuevos. Resulta cansado y, sin embargo, siempre necesario recordarlo: toda inversión de una demostración sigue estando sujeta al sistema en el que se lleva a cabo, y, por tanto, lo confirma en lugar de quebrantarlo. Esa experiencia sólo puede evitarse si añadimos a la inversión una *separación*, un salto a un lado que posibilite desarrollar una lógica o una sistemática distintas⁴⁹.

En este plano y también, por tanto, desde una perspectiva estratégica y metodológica, sería conveniente analizar la descripción gadameriana del prejuicio como estructura que constituye la comprensión, pues Gadamer no duda en ningún

⁴⁶ Al leer esa frase, se apreciará que Gadamer, en una de sus sentencias más citadas («In Wahrheit gehört die Geschichte nicht uns, sondern wir gehören ihr», en *Wahrheit und Methode*, *op. cit.*, p. 261. [«En realidad, no es la historia la que nos pertenece, sino nosotros quienes pertenecemos a la historia». La traducción publicada dice lo siguiente: «En realidad, no es la historia la que nos pertenece, sino nosotros, por el contrario, quienes le pertenecemos», *op. cit.*, p. 298.]), sólo varía, en realidad, el axioma heideggeriano que acabamos de mencionar, el cual a su vez sólo varía una proposición idéntica de Hegel sobre la Idea...

⁴⁷ J. Derrida, «Préjugés», en *La faculté de juger*, Paris, Minuit, 1985.

⁴⁸ J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1970, p. 283.

⁴⁹ Sobre la necesidad estratégica de esa separación, véase J. Derrida: «[...] si desde el principio no se ponen de relieve claramente una lógica o un espacio distintos, la inversión reproduce y confirma al revés lo que ha combatido», en *Entretiens avec Le Monde*, *op. cit.*, p. 85.

momento del hecho de que el prejuicio constituya el pensamiento, el cual a su vez no puede hacer caso omiso de la historicidad. Eso es lo que lleva a Gadamer a otorgar al prejuicio una dignidad ontológica: «Was sich unter der Idee einer absoluten Selbstkonstruktion der Vernunft als beschränkendes Vorurteil darstellt, gehört in Wahrheit zur geschichtlichen Realität selber» (WM 261). [«Lo que se presenta bajo la idea de una autoconstrucción absoluta de la razón, como prejuicio restrictivo, pertenece, en realidad, a la propia realidad histórica.»] «Darum sind die Vorurteile des einzelnen weit mehr als seine Urteile die geschichtliche Wirklichkeit seines Seins» (*ibid.*). [«Por ello, los prejuicios del individuo, mucho más que sus juicios, son la efectiva realidad histórica de su ser.»]

La actitud de Gadamer se inscribe, a su vez, en un contexto prejudicial (no en el sentido de «lo que ha de preceder al juicio», sino en el sentido de «lo que lo engloba *a priori*»). Aunque aún no se sabe *cómo*, sí se sabe *lo que* pretende esa argumentación: la rehabilitación de la autoridad y de la tradición mediante la crítica de un pensamiento —la *Aufklärung*— que trata de «superarlas» (WM 260) «globalmente» a través de la disolución analítica de los prejuicios.

Gadamer, por tanto, comienza recordando que el prejuicio, a lo largo de su historia, no ha sido sólo el concepto negativo con el que a menudo tendemos a identificarlo, a saber, un juicio prerreflexivo que puede compararse con una idea recibida. En términos jurídicos, el prejuicio es una «decisión previa al juicio definitivo», que puede influir, evidentemente, en el juicio, pues ambos son homogéneos; pero la negatividad virtual sólo puede ser constituida, no afecta a la estructura del prejuicio en cuanto tal (WM 255). De ahí la distinción entre «prejuicio» y «juicio erróneo», y la siguiente constatación lapidaria: «Es gibt *préjugés légitimes*» (*ibid.*)⁵⁰. Obsérvese en este punto, sin sacar todavía todas las consecuencias, que esa proposición conlleva una restricción: también existen prejuicios ilegítimos y la tarea de la comprensión hermenéutica consiste, precisamente, en no dejar que se desarrollen (WM 261). Dicha tarea implica, por tanto, que se aborden los prejuicios discriminando entre los «legítimos» y los «ilegítimos», y que en última instancia resulte operativa, por tanto, una ley que posibilite cribarlos.

Llevemos esa observación al ámbito de la argumentación. Para la *Aufklärung*, sólo la seguridad metodológica, el fundamento de la razón, confiere al juicio su dignidad (WM 255). Pero el propio Gadamer lleva a cabo una reivindicación similar cuando, al comienzo de su exposición, defiende que una comprensión metódica consiste en «controlar sus anticipaciones llevándolas a la conciencia» (WM 254), «algo que, en todo caso, exige la conciencia histórico-hermenéutica» (*ibid.*). Un poco más adelante comenta lo siguiente: «Das Verstehen kommt nun aber erst in seine eigentliche Möglichkeit, wenn die Vormeinungen, die es einsetzt, nicht beliebige sind» (WM 252). [«El comprender sólo alcanza su posibilidad más propia cuando

⁵⁰ Gadamer, mediante ese rasgo diferencial que supone el hecho de recurrir a otra lengua, hace alusión elípticamente a la teología: en el siglo XVII, se llamaban en Francia «prejuicios legítimos» [*préjugés légitimes*] a los prejuicios (hechos o pasajes bíblicos) que confirmaban la legitimidad de la propia religión (catolicismo/protestantismo). ¿No es sorprendente que Gadamer, mediante la ausencia de remisión histórica, extienda la pertinencia de esa configuración dogmática al problema del prejuicio *en general*? ¿Y no lo es aún más cuando advertimos que, en ese mismo momento, se estaba elaborando el discurso propiamente filosófico sobre los prejuicios negativos (*anticipations, praedispositiones*)? ¿No se asemeja demasiado, en última instancia, esa absolutización apodíctica a un argumento de autoridad?

las opiniones previas que pone en juego no son indiferentes.»] Es cierto que la crítica sólo tiene peso aquí si las «anticipaciones» pueden identificarse de un modo u otro con el prejuicio, como parece ser el caso. La anticipación no es, evidentemente, el prejuicio, pues no es un contenido, sino el movimiento de la comprensión *in actu*. Sin embargo, el *Vor-* de *Vorurteil* conlleva cierto vínculo sistemático entre el prejuicio y la anticipación. ¿Podría decirse que el prejuicio es la anticipación *en forma de juicio*?

Tanto para Gadamer como para la *Aufklärung*, el prejuicio presupone, paradójicamente, la posibilidad de juzgarlo, de ponerlo ante sí mismo para juzgarlo, a partir de una instancia discriminatoria (en el caso de Gadamer) que, por tanto, le precedería: un juicio que consistiría en un pre-prejuicio completamente distinto al prejuicio. ¿No hemos definido, de ese modo, sin pretenderlo, el propio lugar de la *conciencia*?

Al respecto, el notable análisis de la relación oculta entre el discurso (llamado «romántico») de Schleiermacher y el de la *Aufklärung* es esclarecedor: Gadamer, en efecto, aprecia un acuerdo objetivo entre ambos discursos (prejuicios opuestos); acuerdo que se pone de relieve indirectamente en la distinción llevada a cabo por Schleiermacher entre los «prejuicios por prevención» (*Vorurteile aus Befangenheit*) y los «prejuicios por precipitación» (*Vorurteile aus Übereilung*). Sólo los primeros tienen, para Schleiermacher, un valor metodológico y son duraderos (*dauernd*)⁵¹, mientras que los segundos sólo serían momentáneos (*momentan*) (WM 262). A partir de esa actitud selectiva, que sólo puede darse, podríamos decir, sobre el telón de fondo del prejuicio temporal (según el cual lo «duradero» tendría *a priori* más valor que lo «efímero»: en todo caso, es sabido que Freud ha tratado de refutar este aserto en la esfera de lo Bello, *cf.* el texto *Vergänglichkeit*)⁵², Gadamer argumenta del siguiente modo: el hecho de hablar de prejuicios de los que estaríamos «prendidos» e incluso «presos» (ésta es la raíz de *befangen*) conlleva juzgar o prejuzgar los prejuicios a partir de su disolución (*Auflösung*) o de su aclaración (*Aufklärung*) (WM 263). Lo cual sólo sería válido, por tanto, para los «unberechtigten Vorurteile», para los prejuicios ilegítimos: Schleiermacher, por tanto, sólo vería ese tipo de prejuicios, y de ese modo cumpliría el programa maximalista de la *Aufklärung*. Gadamer se presentaría aquí, consiguientemente, como el opositor de Schleiermacher.

Al respecto, señalaremos dos cosas:

— En primer lugar, puede aplicarse el mismo razonamiento, su primera parte, al discurso del propio Gadamer, como ha podido apreciar anteriormente el lector a propósito de nuestra observación sobre la proposición «Es gibt *préjugés légitimes*».

⁵¹ La nueva traducción oficial dice «permanentes» (p. 299), lo cual sólo motiva que se carguen aún más las tintas.

⁵² Texto de 1915. Escrito en primera instancia con vistas a su publicación en la obra colectiva *Das Land Goethes* (1916). Freud habla en él de la exigencia de eternidad (*Ewigkeitsforderung*) que depende del deseo y no de la realidad. Invierte el *tópos* barroco y comenta sobre la marcha que el hecho de limitarse a la mera posibilidad del goce significa en realidad un incremento del valor de lo Bello. Este texto está rodeado por la guerra, que interviene en la argumentación hasta el punto de poner en riesgo la validez de la tesis (por ejemplo, cuando Freud espera que el sentimiento de duelo por el patrimonio cultural originado por las destrucciones será superado algún día y que entonces «reconstruiremos todo lo que ha destruido la guerra, quizás sobre cimientos más sólidos y de forma más duradera que antes» [*Wir werden alles wieder aufbauen, was der Krieg zerstört hat, vielleicht auf festem Grund und dauerhafter als vorher*]).

— A continuación, también se ha puesto de relieve que los «prejuicios legítimos» —salvo cuando se los mantiene *stricto sensu* en su contexto dogmático inicial, algo que no hace Gadamer⁵³— requieren ser propuestos por un acto discriminatorio de la razón. Por tanto, resulta erróneo concluir, como hace Gadamer de forma precipitada, que sólo hay para Schleiermacher prejuicios ilegítimos, confundiendo dichos prejuicios con la necesidad de su aclaración. El hecho de cobrar conciencia de un prejuicio no presupone en modo alguno que sea ilegítimo, a no ser que se reduzca *a priori* el pensamiento de Schleiermacher a esquemas racionalistas. Un prejuicio de este tipo, si hemos entendido bien a Gadamer, si le hemos entendido lo suficiente —a riesgo de perderse o de perderle—, significa que un prejuicio, para ser legítimo, *no tiene necesidad de ser aclarado*. Si ésta es la conclusión a la que nos llevan los esfuerzos de rehabilitación de Gadamer, hay que admitir evidentemente que se encuentra en total contradicción con el presupuesto metodológico del que hablábamos anteriormente; pero, por otra parte, la descripción que hace Gadamer de la relación existente entre el prejuicio y la autoridad confirma esa conclusión. ¿Cómo aclarar este doble problema?

Precisamente, Gadamer vuelve a introducir el argumento de autoridad al hablar de la confusión mencionada hace un momento: si también hay prejuicios «legítimos» (y, en este caso, lo dice literalmente: «autorizados legalmente», *berechtigt*), el problema de la autoridad descansa en nosotros (*WM* 263). Ahora bien, la respuesta es de sobra conocida: «Es gibt *präjugés légitimes*». Lo cual convierte el problema de la autoridad en algo *inevitable y superfluo al mismo tiempo*, como pone de relieve al respecto la reorientación de su argumentación.

Gadamer reprocha a Schleiermacher el hecho de no apreciar el posible contenido de verdad de los prejuicios respecto a la autoridad (*WM* 262/263), siendo la noción de «verdad» consubstancial a la de autoridad («Dass unter den Vorurteilen, die den in Autoritäten Befangenen erfüllen, auch solche sein können, die Wahrheit haben —*das lag doch im Begriff der Autorität von Hause aus drin*— kommt Schleiermacher überhaupt nicht mehr in den Sinn»). [«A Schleiermacher ni siquiera se le pasa por la cabeza que entre los prejuicios que confirman los que se encuentran sujetos a autoridades pueda haber también algunos que sean verdaderos, *algo que se encuentra implícito en el propio concepto de autoridad*.»] No es menos cierto que Gadamer simplifica o, mejor dicho, homogeneiza demasiado sistemáticamente la relación autoridad/verdad, convirtiéndola en una especie de puente de doble sentido, sin ver o querer ver o poder querer ver que esa relación no puede ser meramente simétrica: la autoridad no puede presuponerse, plantearse previamente o ser juzgada de antemano como aquello que acoge la verdad. Por el contrario, es ésta (sin tener en cuenta, en este punto, todas las preguntas que se plantean en torno a este concepto) la que tiene autoridad, la que da lugar a ella, y no la autoridad (provenza de donde provenga, ¿de dónde proviene?) la que establece *sui generis* lo que será considerado verdadero.

⁵³ La pregunta que podemos plantearnos entonces es la siguiente: ¿separa Gadamer de su raíz dogmática esos prejuicios o, por el contrario, dicha raíz, bien nutrida (mantenida oculta), endurece el discurso de Gadamer sobre los prejuicios y la autoridad?

Por otro lado, Gadamer se precipita de nuevo al ver en la *Aufklärung* únicamente el rechazo sistemático del prejuicio. Esa concepción no puede ser defendida por quien haya leído la respuesta de Moses Mendelssohn en *Über die Frage: was heisst Aufklärung*, de la que voy a extraer, precisamente, el pasaje que se refiere a la relación del prejuicio con la verdad, que ha de regular nuestra relación con dicho prejuicio: «[...] so wird der tugendliebende Aufklärer mit Vorsicht und Behutsamkeit verfahren und lieber das Vorurteil dulden, als die mit ihm so fest verschlungene Wahrheit zugleich mit vertreiben. Freilich ist diese Maxime von jeher Schutzwehr der Heuchelei geworden, und wir haben ihr so manche Jahrhunderte von Barbarei und Aberglauben zu verdanken. Sooft man das Verbrechen greifen wollte, rette es sich ins Heiligtum. Allein demungeachtet wird der Menschenfreund in den aufgeklärtesten Zeiten selbst noch immer auf diese Betrachtung Rücksicht nehmen müssen. Schwer, aber nicht unmöglich ist es, die Grenzlinie zu finden, die auch hier Gebrauch von Missbrauch scheidet»⁵⁴. Este pasaje pone también de manifiesto que la defensa del prejuicio no se limita, como piensa Gadamer, a la corriente cristiana de la *Aufklärung*. Una vez más⁵⁵, confirmamos que ese singular sistemático que emplea Gadamer a la hora de hablar de «die Aufklärung» se corresponde con una actitud de dominio, dominada por una argumentación prejudicial, para llevar a cabo dicha argumentación.

Ese aspecto se hace notar también en la descripción de la autoridad y de su relación con el prejuicio veritativo.

El hecho de tener en cuenta una autoridad, comenta Gadamer, es decir, una persona que «tiene» autoridad, no conlleva una abdicación de la razón, sino un acto de (re)conocimiento (*Anerkennung und Erkenntnis*, WM 263) del juicio superior de otro. El reconocimiento no es ciego, confirma un conocimiento, es el acto de la propia razón, que se conoce lo suficiente como para reconocer también sus propios límites (WM 264). Por ello (?), Gadamer puede afirmar que la autoridad no es conferida (*verliehen*) a alguien (la nueva traducción oficial dice: «no se recibe», p. 300), sino adquirida, lograda por él (*erworben*)⁵⁶. Esa afirmación, cuyo contenido veritativo no vamos a analizar aquí, tiene la función explícita de comenzar a llevar a cabo una objetivación del prejuicio, previa necesariamente al razonamiento posterior y, por tanto, homogénea respecto al mismo, pues el comienzo de la descripción no puede dejar de plantear una objeción, que Gadamer no evita. Dicha objeción consistiría en decir que el reconocimiento de la autoridad no tiene por qué descansar en un acto racional, en la *impresión* que me causa el razonamiento de otro, sino en una razón muy distinta, inconsciente, por ejemplo. ¿Cómo elegir entonces? La respuesta de Gadamer ha de leerse primero en el propio texto: «Die Vorurteile, die

⁵⁴ *Was ist Aufklärung?*, Stuttgart, Reclam, 1974, p. 7 (la cursiva es mía). [Trad. cast.: «[...] de ese modo, el ilustrado amante de la virtud procederá con precaución y con cuidado, tolerando el prejuicio en lugar de rechazarlo junto con la verdad que se encuentra firmemente arraigada en él. Bien es cierto que esta máxima ha sido siempre el arma defensiva de la hipocresía, y que le debemos unos cuantos siglos de barbarie y de superstición. Cada vez que se quería atrapar el crimen, se refugiaba en lo sagrado. Pero, a pesar de ello, la persona humanitaria de las épocas más ilustradas seguirá respetando esa consideración. Resulta difícil, cuando no imposible, encontrar la línea divisoria entre el uso y el abuso.»]

⁵⁵ Cf. las observaciones respecto «al» psicoanálisis.

⁵⁶ Esta problemática depende de una perspectiva que puede compararse con la que opera en la descripción de la *Horizontverschmelzung*, que cae, por tanto, bajo el mismo tipo de crítica.

sie [las autoridades] einpflanzen, sind zwar durch die Person legitimiert. Ihre Geltung verlangt Eingenommenheit für die Person, die sie vertritt. Aber eben damit werden sie zu sachlichen Vorurteilen, denn sie bewirken die gleiche Eingenommenheit für eine Sache, die auf andere Weise, z.B. durch gute Gründe, die die Vernunft geltend macht, zustande kommen kann. Insofern gehört das Wesen der Autorität in den Zusammenhang einer Lehre von den Vorurteilen, die von dem Extremismus der Aufklärung befreit werden muss» (WM 264, el subrayado es mío). [«Es cierto que los prejuicios que establecen [las autoridades] están legitimados por una persona, y que su validez exige la aceptación de la persona que los representa. Pero es así, precisamente, como se convierten en prejuicios objetivos, pues producen la aceptación de una cosa; aceptación que podría haberse producido de otras maneras, por ejemplo, partiendo de los buenos motivos que aduce la razón. En esa medida, la esencia de la autoridad pertenece al contexto de una doctrina de los prejuicios que ha de quedar liberada de la postura extrema de la Ilustración.»] 1. Las autoridades que «establecen» los prejuicios sólo pueden hacerlo al ser reconocidas en función de un prejuicio (evidentemente favorable, *Voreingenommenheit für*), pero 2. Debido a eso, precisamente, dan lugar a prejuicios objetivos (*sachlich*) —la gramática de la frase deja entrever también que las autoridades pueden convertirse, a su vez, en prejuicios objetivos—, y, al mismo tiempo, la objeción planteada por Gadamer se elimina, se oculta en una mera analogía («aber eben damit [...] denn [...] die gleiche Eingenommenheit»).

Esperábamos que Gadamer, una vez llegado este punto de su argumentación, señalase por fin cómo elegir entre los buenos y los malos prejuicios. Pero no es así: lo que apreciamos es que ese reconocimiento presupone un prejuicio favorable respecto a la persona que «tiene la autoridad», y que dicho prejuicio motiva que la elección sea superflua, pues los prejuicios resultan «objetivos», precisamente, a partir de ese prejuicio favorable. La razón de todo ello reside en que los prejuicios objetivos dan lugar al mismo prejuicio favorable respecto al objeto o a la causa (*Sache*) que defiende la autoridad; un prejuicio favorable o una adhesión prerreflexiva que también podría establecerse, comenta Gadamer, de otro modo, por ejemplo, mediante los buenos motivos que aduce la razón.

Tenemos buenas razones para preguntarnos lo siguiente: ¿no es perfectamente circular un razonamiento de estas características?, ¿no confirma únicamente su propia intención o su propia condición previa, a saber, el poder objetivo (del prejuicio) de la autoridad? ¿Y no se está diciendo con ello lo contrario de lo que señalaba Gadamer hace un momento, a saber, que el reconocimiento no se confiere, sino que se adquiere? En lugar de ser algo que podamos diferenciar, ¿no se presenta el prejuicio de la autoridad, que es, a juicio de Gadamer, algo más que un prejuicio entre otros (tanto el prejuicio proyectado sobre la autoridad como el que emana de ella), como un prejuicio absoluto, *objektual* más que *objektivo*, lo que posibilita llevar a cabo la economía de la razón en función de una analogía? Finalmente, esta última confusión explicaría por qué puede Gadamer oponerse a la «Aufklärung» y, al mismo tiempo, repetir, al negarla, la aporía sobre la división entre los buenos y los malos prejuicios, entre el buen y el mal uso del prejuicio (*cf.* la cita de Moses Mendelssohn).

El razonamiento de Gadamer se apoya en cierta concepción de la verdad, como

adecuación de la persona a lo dicho y de lo dicho a la persona, y, por tanto, también en cierta concepción de la coherencia (evidentemente, todo ello descansa en un prejuicio transmitido por la autoridad de la tradición, que sólo consiste en esto y que sólo nos interesa en la medida en que podamos examinarlo). Ese examen puede comenzar relacionando lo anterior con una observación de Derrida en la que pone de relieve —algo que se encuentra íntimamente relacionado con nuestro propósito— que «la verdad como *adaequatio* se encuentra vinculada esencialmente al juicio, a la proposición, es decir, *se fundamenta* en un descubrimiento no judicativo, prejudicativo, en otra verdad»⁵⁷.

Ahora puede apreciarse mejor la aporía en la que se ve envuelto Gadamer, y comprender por qué su hermenéutica sólo puede en este punto encontrarse con la crítica (comprobada) de la ausencia de una ley fiable que nos permita diferenciar los prejuicios⁵⁸. Pero también podemos llevar a cabo un desplazamiento de la crítica: ya no se trata ahora de constatar meramente, como tantos otros, que la hermenéutica gadameriana no ha promulgado una ley de la diferenciación, ni tampoco de preguntarse cómo podría concebirse una ley de ese tipo tras superar la hermenéutica, pues ambas seguirían siendo homogéneas. La nueva pregunta que podemos plantearnos en este momento es la siguiente: ¿por qué esa hermenéutica no puede dejar de plantearse el problema de la ley de la diferenciación y, *al mismo tiempo*, seguir sin encontrar una respuesta? La elaboración de esta pregunta ha de permitirnos concebir una interpretación general del texto, que recorrería las exclusiones dogmáticas de la «hermenéutica filosófica». Su propósito podría llamarse *textonómico*, y su «objetivo», que no es único, una *textonomía*⁵⁹.

El criterio, la ley de la diferenciación, sólo puede ser, en la lógica desarrollada por Gadamer, del orden de la razón y de la conciencia (*cf. supra* las citas de *WM*). Ahora bien, hemos esbozado, en nuestra lectura crítica, la idea de que esas autoridades se encuentran subordinadas, al tratar de demostrarlas, a la autoridad del prejuicio, lo que les deja sin credibilidad para poder diferenciar unos prejuicios de otros. De hecho, la autoridad razón/conciencia⁶⁰ sólo parece tener en Gadamer el valor de una llamada a la legitimidad («Es gibt *préjugés légitimes*»); pero cuando apela de ese modo a la legitimidad, Gadamer olvida que el prejuicio es *heterogéneo* respecto a la razón y a la conciencia, y *también*, por tanto, respecto a una conciencia teórica o simplemente metodológica.

Volvamos a retomar el argumento: por una parte, el prejuicio ha de ser llevado a la conciencia por la razón (las buenas razones de la razón), o llevado a la razón por la conciencia (metodológica, histórico-hermenéutica). Nos encontramos, en este punto, en el ámbito judicativo, donde se distingue entre los buenos y los malos prejuicios. Por otra parte, la autoridad nos permite llevar a cabo la economía del juicio, pues el prejuicio en favor de la autoridad confirma *a priori*, por así decirlo, lo

⁵⁷ J. Derrida, «Préjugés», *op. cit.*, p. 96.

⁵⁸ *Cf.*, por ejemplo, R. Warning, *Rezeptionsästhetik*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1975, pp. 21 y ss.

⁵⁹ Se trataría de partir del principio de que el texto *elabora la ley a la que se somete*, más allá del horizonte de espera del lector, y de que esa ley requiere ser refrendada por la lectura. Una concepción de este tipo altera completamente, como mostraremos posteriormente, la lógica de la estética de la recepción.

⁶⁰ Este par constituye la base de la actitud fenomenológica y logocéntrica. Al menos, se trata de la tesis que organiza la última gran obra de Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, Suhrkamp, 1983.

que las buenas razones de la razón también podrían enunciar a su modo. El juicio de la conciencia y de la razón, como reivindicación metodológica, da paso al *prejuicio* del prejuicio desde el momento en que se trata de describir una relación efectiva con el (buen) prejuicio a través del valor de la autoridad, olvidándose de ese modo la necesidad de elaborar la criteriología de la ley de la diferenciación. ¿Existe, como parece ser el caso, incoherencia en el discurso, una contradicción entre la teoría y la práctica? La criteriología puede olvidarse al precio de tener que plantear una nueva serie de (ad)ecuaciones entre la autoridad y la tradición, entre ésta y la libertad y, por último, entre la libertad y la historia: «In Wahrheit ist Tradition stets ein Moment der Freiheit und der Geschichte selbst» (*WM* 265). [«En verdad, la propia tradición es siempre un momento de la libertad y de la historia.»] Esa libertad también nos lleva a aceptar nuestras costumbres: «Sie [die Sitten] werden in Freiheit übernommen» (*WM* 265). [«Son [las costumbres] asumidas en libertad.»] Por ello, la noción de «prejuicio» puede echarse a un lado en este punto, y deja de ser necesario el volver a pensar en una posible ley de diferenciación que le concierna. La afirmación de la aceptación libre de nuestras costumbres se convierte en algo extremadamente preocupante, cuando la consideramos más allá de la argumentación circular (y, por tanto, restauradora) de Gadamer. Lessing, que pasa por ser una autoridad ilustrada, se muestra menos olvidadizo respecto al prejuicio cuando, en un relato, en un «cuento», hace decir a Natán que no seguimos una de las tres religiones reveladas en lugar de las otras dos debido a un acto de libertad, sino a causa de un prejuicio histórico: «Denn gründen alle sich nicht auf Geschichte? / Geschrieben oder überliefert! — Und / Geschichte muss doch wohl allein auf Treu / Und Glauben angenommen werden? — Nicht? — / Nun wessen Treu und Glauben zieht man denn / Am wenigsten in Zweifel? Doch der Seinen? / Doch deren Blut wir sind? / doch deren, die / Von Kindheit an uns Proben ihrer Liebe / Gegeben? [...] Wie kann ich meinen Vätern weniger, / Als du den deinen glauben? Oder umgekehrt. — / Kann ich von dir verlangen, dass du deine / Vorfahren Lügen strafst, um meinen nicht / Zuwidersprechen? Oder umgekehrt. / Das nämliche gilt von den Christen. Nicht? —»⁶¹. La libertad, de hecho, como podemos ver, sólo interviene posteriormente, para reconocer a las otras religiones un valor o, mejor dicho, una legitimidad igual a la de la religión en la que hemos sido educados. Asimismo, nuestra libertad no está en juego en el hecho de aceptar las costumbres de nuestro país; interviene, por el contrario, más allá de los prejuicios, dados y adquiridos al mismo tiempo, ineludibles en todo caso, para hacernos ver su relatividad concreta y prevenirnos contra su universalización, proclamada u ocultada.

La reivindicación de diferenciación *rechazada* por la hermenéutica gadameriana esconde de hecho (literalmente) otra postura, que consiste en legitimar cierta práctica de la interpretación, que encerrada en «sus» prejuicios (que, como veremos, siempre son solamente los suyos), dedica toda su atención, aparentemente, a un

⁶¹ G. E. Lessing, *Nathan der Weise*, III/7: «Pues, ¿no se basan todas en la historia? ¿Escrita u oral! Y la historia, ¿no hay que aceptarla acaso sólo por confianza y fe? ¿No es así? ¿Y cuál es la fidelidad y la fe de la que uno duda menos? ¿No es la de los suyos? ¿No es la de aquéllos cuya sangre llevamos, la de aquéllos que desde nuestra infancia nos dieron pruebas de su amor? [...] ¿Cómo es posible que crea a mis padres menos que tú a los tuyos? O al revés. ¿Puedo exigirte que desmientas las mentiras de tus antepasados para que no contradigan las de los míos? O al revés. Lo mismo vale de los cristianos. ¿No es así?».

método inexistente; actitud que produce la ilusión de que se tienen en cuenta de forma crítica los prejuicios constitutivos de la práctica de los hermeneutas: cebo hermenéutico.

A partir de aquí, podemos poner en tela de juicio radicalmente la pretensión de universalidad de esa actitud y de esa práctica, que se encuentra en todo momento en el *páthos* autolegitimador de Gadamer. Una hermenéutica que se fundamenta *exclusivamente* en la rehabilitación de sus propios prejuicios y, por tanto, en una serie de exclusiones (por ejemplo, del «significante», eliminado *a priori* del diálogo, pues Gadamer comenta que sólo se interesa por el «alma» del interlocutor, no por las «palabras» que emplea) no puede, por definición, ser universal. A mi juicio, Gadamer responde implícitamente a esta cuestión en sus *Comments on Dallmayr and Derrida* (publicados posteriormente con el título *Dekonstruktion und Hermeneutik*) cuando argumenta a partir del diálogo del siguiente modo: «Dass ein Gespräch überall dort ist, wo immer und worüber immer und mit wem immer etwas zur Sprache kommt, ob dies nun ein anderer ist oder ein Ding, ein Wort, ein Flammenzeichen (Gottfried Benn) — das macht die Universalität der hermeneutischen Erfahrung aus. Es ist keine Inkonsequenz darin, dass diese Erfahrung selber die der eigenen Grenzen in sich schliesst. Im Gegenteil. Die Universalität der hermeneutischen Erfahrung geht mit der tatsächlichen Begrenztheit aller menschlichen Erfahrung und mit den Grenzen, die unserer sprachlichen Kommunikation und Möglichkeit der Artikulation gesetzt sind, bestens zusammen»⁶². Pero, ¿no repite Gadamer en esta «respuesta», invirtiéndolo simplemente, el prejuicio fundador de la hermenéutica, el postulado de la universalidad del diálogo? Evidentemente, un diálogo (o, mejor dicho sin duda, su fantasma) siempre puede tener lugar en todas partes, no sólo entre seres racionales, y podemos hacer la experiencia de los límites de la comprensión; pero Gadamer parte aquí de la experiencia «particular» de los límites, y no del postulado de la universalidad, para universalizar de inmediato esa «experiencia» particular, estableciendo una relación de adecuación absoluta entre la experiencia de los límites y los límites de toda «comunicación humana», lo cual conlleva siempre la conversión en algo absoluto y universal de un campo en sí mismo particular, el de la comprensión en el diálogo y el de cierta interpretación de la «comunicación», que sólo existe, a su vez, a partir de un dispositivo de exclusión⁶³. La lógica argumentativa de Gadamer consiste en que el postulado de la universalidad desemboca en la descripción de una «experiencia» o en que la experiencia se encuentra en armonía con el postulado: se trata de una universalidad cerrada sobre sí misma, *pues sólo existe a condición de universalizar sus propios prejuicios constitutivos*. Una práctica interpretativa de este tipo ya no puede, por tanto, ser activa, es decir, transformadora,

⁶² [Trad. cast.: «El hecho de que haya una conversación cada vez que algo viene al lenguaje recurrentemente, sea a propósito de lo sea, sea con quien sea, ya sea algo otro, una cosa, una palabra o el signo de una llama (Gottfried Benn), constituye la universalidad de la experiencia hermenéutica. No hay ninguna inconsecuencia en que esta experiencia lleve consigo sus propios límites. Al contrario, la universalidad de la experiencia hermenéutica va unida a la efectiva limitación de toda experiencia humana, a los límites impuestos a nuestra comunicación humana y a su posibilidad de expresión.»] Gadamer responde aquí implícitamente al argumento que había esbozado en «Leitfäden einer unwahrscheinlichen Debatte», *op. cit.*, p. 13.

⁶³ Cf. al respecto las primeras líneas del texto de Jacques Derrida «signature événement contexte», en *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.

pues sólo se origina en ella misma o, más exactamente, en un prejuicio fundador que no puede identificarse sencillamente con el pensamiento que contiene, pues, según la lógica todopoderosa de la verdad como *adaequatio* a la que se encuentra sometido el pensamiento de Gadamer, éste ha de asumir el prejuicio fundador (hasta el punto de no verle como prejuicio), el cual, al mismo tiempo, se mantiene por su parte (*como* prejuicio fundador) a una distancia inalcanzable para este pensamiento. Podría decirse que lo ha *incorporado* y quizás, incluso, que lo ha *encriptado* hasta el punto de que el propio Gadamer ya no se reconoce en él.

En este punto, podemos preguntarnos si el término «prejuicio fundador» no es una contradicción en sí y si no sería preferible hablar de «prejuicio fundador», pues el término «prejuicio» presupone un juicio, y, por tanto, lógicamente, sería ese juicio el que desempeñaría el papel de elemento fundador, no el prejuicio. Sin embargo, sigo empleando esa expresión, precisamente, porque me parece que corresponde a la lógica de la verdad como *adaequatio*: aunque la otra verdad, la instancia absoluta (por ejemplo, la Idea platónica) sobre la que se fundamenta *toda* verdad, comenzando por la que se identifica con ese movimiento, no es responsable ante ninguna instancia, constituye el *prejuicio* absoluto en función del que se juzga de antemano la verdad como *adaequatio*. En este sentido, la verdad como *adaequatio* se encuentra «vinculada esencialmente al juicio». Por decirlo de un modo lapidario: *la verdad de la verdad como adaequatio consiste en identificar el juicio con el prejuicio*. Eso es lo que el pensamiento gadameriano no puede pensar. Hemos visto por qué esta hermenéutica no puede plantearse la cuestión de la ley de la diferenciación entre los buenos y los malos prejuicios, pues consiste en una filosofía de la conciencia. Ahora comprendemos mejor por qué tampoco podía responder a esa cuestión. Y también estamos en condiciones de comprender por qué la práctica interpretativa en la que desemboca dicha hermenéutica afirma y niega al mismo tiempo su dimensión judicativa, *oculta* en el postulado de la universalidad de la «comprensión»: la perspectiva de la pregunta «¿podemos *distinguir* entre buenos y malos prejuicios?», que presupone la posibilidad de una ley de la diferenciación, se sitúa fuera del juicio, conlleva la imposibilidad del mismo. Si existiese esa ley, si pudiésemos responder *de hecho* a esa pregunta formulando los términos de dicha ley, todo juicio sería imposible o, mejor dicho, «no habría juicio. Existiría, como mucho, un conocimiento técnico, la aplicación de un *código*, la apariencia de una decisión, un proceso falso o, incluso, un relato, un simulacro narrativo a propósito del juicio»⁶⁴.

6. LECTURAS DE GADAMER: PAUL CELAN Y MALLARMÉ

Para (no) terminar, habría que retomar sistemáticamente los «ejemplos» que pone Gadamer en *Text und Interpretation*, que son tanto *argumentos*, como ilustraciones en apoyo de sus tesis (y que, por ello, conllevan una nueva actitud de dominio). Habría que analizar, por ejemplo, el lugar que ocupa en su planteamiento

⁶⁴ J. Derrida, «Préjugés», en *La faculté de juger, op. cit.*, p. 94. En este punto, se ve confirmada, al mismo tiempo, la hipótesis puesta en duda por Gadamer de que su hermenéutica se encuentra vinculada, de forma oculta evidentemente, pero constitutiva (oculta por ser constitutiva), a la perspectiva ideal-cientificista del código, el cual, por principio, nunca es indescifrable.

el concepto de «ironía», que es desplazado del campo textual y confinado, posteriormente, en el de los «antitextos» (p. 42), y oponerle una concepción de la ironía considerada como «la pregunta que plantea el lenguaje al lenguaje»⁶⁵. Habría que retomar la descripción del «juego de palabras», que apunta evidentemente a la escritura derridiana⁶⁶, y mostrar que el mero hecho del hablar del «juego de palabras» vuelve a introducir una pretensión de conciencia y de inteligibilidad que no se encuentra vinculada con la «máquina» derridiana, que prohíbe la confusión entre el juego de lenguaje intencional y el «encuentro aleatorio, ese posible encuentro entre heterogeneidades que comienza a producir sentido y a hacer época»⁶⁷. Habría que retomar, a su vez, todo lo que dice Gadamer sobre los «conceptos» derridianos en los textos publicados recientemente, por ejemplo, sobre la *huella*, reducida al acto de mostrar una línea («[...] die Linie, die zeigende Spur»)⁶⁸ [«[...] la línea, la huella indicadora»] completamente homogénea respecto a la ontología⁶⁹. Asimismo, habría que interesarse de cerca por el argumento final de Gadamer sobre el sentido que hay que dar a *scheinen* en el último verso del poema *Auf eine Lampe* de Mörike, que ha sido objeto de una polémica muy conocida que habría que reconsiderar en su conjunto, pues quizás pueda hacerse algo más que respaldar la interpretación de Heidegger, más importante seguramente en la argumentación que la de Staiger, pero dedicada igualmente a seleccionar un único sentido⁷⁰.

Sin embargo, dejaré a un lado esos argumentos en esta ocasión, así como otras preguntas que las pocas páginas que me quedan sólo me permitirían a duras penas plantear con rigor. Me contentaré con desarrollar, también de forma aún insuficiente, una breve observación sobre Paul Celan que hace Gadamer al final de *Text und Interpretation*; una observación aparentemente periférica para el propio Gadamer, pues se encuentra inscrita en una «digresión» (p. 51). No obstante, el objeto de esa

⁶⁵ R. Barthes, *Critique et vérité*, Paris, Seuil, 1966, p. 74.

⁶⁶ Cf. lo comentado recientemente: «Derrida unternimmt diese Destruktion immer wieder, in unzähligen Brechungen, Zerstörungen und Wortspielen, die den Redesinn auf den Kopf stellen» [«Derrida emprende reiteradamente esa destrucción (*Destruktion*) mediante innumerables refracciones, destrucciones y juegos de palabras que ponen cabeza abajo el sentido del discurso»], en «Die Hermeneutik und die Dilthey-Schule», *Gesammelte Werke*, op. cit., Band 10, p. 201. Este pasaje también nos permite confirmar que *Destruktion* tiene en Gadamer, cuando se trata de Derrida, el sentido castellano de destrucción (*Zerstörung*), mientras que se insiste, por otra parte, en que para Heidegger no se trata de una *Zerstörung*. Respecto a la idea de un sentido que se encuentra «en la cabeza», hablaremos de ello cuando nos detengamos en Gadamer, Celan y Derrida.

⁶⁷ J. Derrida, *Schibboleth*, Paris, Galilée, 1986, p. 70. También podríamos comentar lo que sucede con la capacidad de seguir el propio juego del texto (lo que he llamado posteriormente *co-errar*, cf. P. Forget, «Du sens comme un à la coerrance ou: comment lire le 'retour du fils perdu'», en *Rainer Maria Rilke et Les Cahiers de Malte Laurids Brigge. Écriture romanesque et modernité*, Paris, A. Colin, 1996) para entregarse a lo que decide y firma (*signe*) en la lengua (siempre *de otro*), que sólo podemos *citar* (*consigner*), y, por tanto, nunca *recibir* en el sentido de la estética de la recepción.

⁶⁸ H. G. Gadamer, «Destruktion und Dekonstruktion», en *Gesammelte Werke*, op. cit., Band 2, p. 371.

⁶⁹ Para confirmarlo, basta con leer algunos pasajes de «Hermeneutik auf der Spur». La huella es descrita aquí de un modo clásicamente fenomenológico: forma parte de los restos, de los fragmentos separados violentamente de un «todo» que no dominamos. (Gadamer lo dice explícitamente, pero ello no invalida lo que yo decía anteriormente sobre su actitud de dominio respecto al todo: la comprensión impone sus criterios (de coherencia, de unidad, etc.) al todo, posibilita encontrarse siempre en él, poner todo «en pie».)

⁷⁰ Véase al respecto el debate entre Heidegger y Staiger que se encuentra en *Die Kunst der Interpretation* y cuya traducción francesa ha sido recogida en el *Cahier de l'Herne Heidegger*: «Sur un vers de Mörike. Correspondance entre Martin Heidegger et Emil Staiger (1951)», en *Cahier de l'Herne Heidegger*, Paris, 1983 (Livre de Poche, pp. 79-80).

digresión, el eslabón argumentativo que supone en el marco de las observaciones sobre el «juego de palabras» y el protocolo implícito que conlleva respecto a cierta lectura de Mallarmé (otro «ejemplo» en el que me detendré someramente) dan una importancia suficiente a esa observación y a los desarrollos a los que puede dar lugar como para que pueda contentarme con esa referencia, sin reducir por ello indebidamente la perspectiva de la lectura. Con el objeto de que se perciba mejor lo que quiero decir, voy a citar dos breves frases en el ámbito argumentativo al que pertenecen: «Wieder anders ist es, wo dichterische Rede weder den Fluss des Erzählens noch das Strömen des Gesanges noch dramatische Darstellung bildet, sondern sich bewusst im Spiel der Reflexion ergeht, zu deren Spiegelungsspielen das Aufsprengen von Redeerwartungen geradezu gehört. So kann in sehr reflektierter Lyrik das Wortspiel eine produktive Funktion übernehmen. Man denke etwa an die hermetische Lyrik von Paul Celan. Doch muss man sich auch hier fragen, ob sich nicht der Weg solcher reflexiven Aufladung von Worten am Ende im Ungangbaren verlieren muss. Es fällt doch auf, dass etwa Mallarmé Wortspiele wohl in Prosaentwürfen, wie in *Igitur*, verwendet, aber wo es sich um den *vollen* Klangkörper dichterischer Gebilde handelt, kaum mit den Worten spielt. Die Verse von *Salut* sind gewiss vielschichtig und *erfüllen* Sinnerwartung auf so verschiedenen Ebenen wie der eines Trinkspruchs und einer Lebensbilanz, zwischen dem Schaum des Champagners im Glase und der Wellenspur schwebend, die das Lebensschiff zieht. Aber beide Sinndimensionen lassen sich in der gleichen Einheit von Rede als die gleiche melodische Sprachgebärde vollziehen» (pp. 49 y ss., *vollen y erfüllen* los he subrayado yo, Ph. F.). [«También el caso es diferente cuando el discurso poético no origina el flujo de la narración, ni el desarrollo del canto, ni la representación dramática, sino que se mueve en el juego de la reflexión, cuyos reflejos pueden rebasar las expectativas del discurso. El juego de palabras, de ese modo, puede ejercer una función fecunda en una lírica muy reflexiva. Es el caso de la lírica hermética de Paul Celan. Pero también hay que preguntarse, en este punto, si la vía de esa carga reflexiva de palabras no se pierde finalmente en lo impracticable. Sorprende, en efecto, que Mallarmé utilice juegos de palabras en ensayos en prosa, como *Igitur*; pero cuando forma orquestas *llenas* de constelaciones poéticas, apenas juega con las palabras. Los versos de *Salut*, ciertamente, aparecen estratificados y *llenan* una expectativa de sentido en planos tan distintos como puedan serlo un brindis y un balance vital, oscilando entre la espuma del cava en el vaso y la estela que deja el barco de la vida; pero ambas dimensiones de sentido se pueden realizar en la misma unidad discursiva como un único gesto melódico del lenguaje.»]

De entrada, Gadamer define la poesía de Celan como «hermética», lo que la emplaza de nuevo en el horizonte de un sentido que hay que comprender, con el riesgo de enfrentarse a la imposibilidad de esa tarea. Lo confirma claramente la frase posterior: una poesía de ese tipo corre el riesgo de arrastrar al lector más allá de los caminos transitables⁷¹, hacia un espacio de no-comprensión en el que la palabra poética no permitiría escuchar la posibilidad de una respuesta y, por tanto, de una lectura. ¿Qué señala el comentario gadameriano de Celan? ¿Qué le hace decir?, ¿qué *ha de* hacerle decir para *poder* decir algo sobre él? ¿No se dice sólo a sí mismo? Sólo el hecho de poner en tela de juicio la interpretación puede correr el riesgo de responder a esas preguntas.

Me dedicaré únicamente a analizar la interpretación de un poema de Celan, entre todas las que se encuentran recogidas en *Wer bin ich und wer bist du*.⁷², y, más concretamente, al tratamiento de una «cita» (el sentido de la comillas en seguida se pondrá de relieve) que se presenta en apoyo de esa interpretación. Esa «cita», que aparece en el comentario del poema *MIT ERDWÄRTS GESUNGENEN MASTEN*, lo juzga de antemano y lo determina previamente por completo⁷³. Puede considerar-

⁷¹ Hay que señalar la insistencia de Gadamer en emplear lo que se llama impropriamente la «metáfora del camino», que también se encuentra relacionada con la *Spur*, y recordar que el concepto de «método» (*metá-hodós*) no puede separarse de esa perspectiva. ¿No propone Gadamer, en última instancia, un método de lectura, pese a todas sus negativas (o quizás, más bien, en relación con ellas)? Sé que una proposición de este tipo indignará a Gadamer, si aún puede oírme. Pero hoy en día me parece evidente que Gadamer, frente al *páthos* proclamado de «exponerse a lo que se presenta» (cf. nota 28 y la referencia a *Wahrheit und Methode*, p. 439), no soporta que se le conteste. Conozco el mecanismo: se decide que quien le contesta no es un «interlocutor» y que sus críticas se encuentran, precisamente, «por debajo de toda crítica», lo que evita que tengamos que hacernos cargo de ellas. Permiséme ilustrar ese comentario con dos testimonios que dejaré juzgar al lector: 1. En 1981, tras el encuentro organizado conjuntamente con el *Goethe Institut*, tuve la sorpresa de oír a Gadamer, en la sala del Director, que por aquel entonces era el Dr. Bär, elogiarme inventando —no hay otro término— cómo me había descubierto poco a poco en su seminario (en el que nunca, hay que precisarlo, he puesto los pies) y cómo me había convertido en su estudiante e, incluso, en su pupilo (honor que, también hay que precisarlo, siempre he dejado a otros, incluso entonces, cuando mi relación con Gadamer, evidentemente, era menos crítica que ahora, lo que sin lugar a dudas me supuso ese reconocimiento). 2. En 1994 o 1995, siempre en París, tras la conferencia dada por Gadamer en el *Collège International de Philosophie*, consideré oportuno, por respeto y cortesía, ir a saludarle. Me encontré, entonces, con otra sorpresa, aunque menor ciertamente. La acogida fue la siguiente: «¡Señor Forget! Lo que ha escrito estos últimos años sobre mí no me ha gustado» («hat mich nicht glücklich gemacht»). Hubiera podido responderle, en el mismo tono, que ignoraba que escribir sobre Gadamer hubiese de tener por objeto principalmente «gustarle» o que el reconocimiento se lograba a ese precio. Creí que no debía responder en el mismo tono y, cambiando el sentido de la conversación, le informé de que una traducción francesa íntegra de *Verdad y método* (con la que no había contraído ninguna responsabilidad) iba a aparecer en breve. La respuesta de Gadamer fue la siguiente: «Ah, muy bien, de ese modo podrá comprenderme a partir de ahora». Rechazando nuevamente, debido al respeto que aún sentía por su persona, entrar en esa lógica belicosa, me permití informar a Gadamer de que «esos últimos años», había dedicado una parte de mi tiempo a traducirle (cf. *L'art de comprendre. Écrits II*, Paris, Aubier, 1991). La respuesta del interesado, por así decir, fue ésta: «De eso, sé que es usted capaz». Al no apeteecerme una vez más dar un giro a la conversación, me despedí y me marché guardando para mí estas preguntas: ¿cómo puede concebir el hermeneuta que alguien que no le comprende pueda traducirle? ¿No ha proclamado siempre Gadamer que comprender consiste en hacerlo de otro modo? Acéptese esta nota como una contribución marginal al tema «violencia y política académicas».

⁷² H. G. Gadamer, *Wer bin ich und wer bist Du? Ein Kommentar zu Paul Celans Gedichtsfolge 'Aremkristall'*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973. Ahora existe una traducción francesa de esta obra realizada por Elfie Poulain (*Qui suis-je et qui es-tu*, Éditions Actes Sud).

⁷³ *Ibid.*, pp. 62 y ss. Bernhard Böschstein ya ha dedicado un estudio crítico a la interpretación de este poema llevada a cabo Gadamer: cf. «Die notwendige Unauf löslichkeit. Reflexionen über die Dunkelheit in der deutschen und französischen Dichtung (von Hölderlin bis Celan)», en *Zeitwende*, nº 6, 1975, pp. 329-344, y, concretamente, pp. 334 y ss. («Das nicht weiterführende Lied»). Pero Böschstein no se interesa por la cita añadida a la interpretación y, en última instancia, impone su propia interpretación apoyándose, es cierto que de un modo bastante confuso, en las confidencias de Celan (p. 336), cuya «intención hay que tratar de seguir» (p. 335), cayendo de ese modo del lado del comentario que critica. Evidentemente, sigo a Böschstein cuando rechaza la interpretación armonizadora, consoladora o salvadora de Gadamer. Pero también él se encuentra sujeto al esquema que critica cuando opone, meramente, la *Vergeblichkeit* a la espera o a la esperanza (*Hoffnung*, p. 336). De hecho, un canto sin objeto es, para él, un callejón sin salida, como pone de relieve claramente el subtítulo dado a esta parte de su artículo, así como el sentido dado a *Holzweg* («in die Irre führt»), p. 334. Cf. al respecto la observación que hago en el texto de mi comentario). Por último, Böschstein entra, a mi juicio, en contradicción con sus propias palabras cuando rechaza, por una parte, apoyándose en las intenciones de Celan, la idea de «convertir el poema en algo absoluto para desterrarlo a un espacio absoluto» [*das Gedicht als absolutes in einen Raum der Absolutheit zu verbannen*], p. 336), y rechaza, por otra parte, toda relación con la tradición para convertir ese poema en algo «único», «individual», en una «experiencia» que «se encuentra sólo consigo misma, sin tratar de acceder a un consuelo dado en otro tiempo» (*ibid.*). Para hacer esto, Böschstein también ha de simplificar el sentido de los «compuestos en -fes», en el que sólo ve la idea de resistencia («Liedfest muss als Analogie zu 'sturmfest', 'wetterfest' verstanden werden», p. 334, el subrayado es mío), decisión semántica que plantea, de forma característica, al

se globalmente que la interpretación de Gadamer se ajusta a las tesis aristotélicas sobre la función de la poesía como acuerdo o búsqueda del mismo, capaz de substituir a la experiencia de la ruptura o de la disonancia. En los términos de Gadamer: «Wie der Wimpel eines untergehenden Schiffes als letztes noch aus dem Wasser ragt, so ist der Dichter mit seinem Lied als letzter eine Verkündung und eine Verheissung von Leben, ein letztes Hochhalten des Lebens» (*op. cit.*, p. 64). [Igual que los gallardetes son lo último que sobresale del agua cuando un barco se hunde, el poeta y su canción son un último anuncio, una promesa de vida, un último sostener la vida en alto.] Desde esta perspectiva, los dos compuestos en los que aparece la palabra *Lied*, decisiva en este punto, son interpretados por Gadamer en un sentido «positivo»: el *Holzlied* es considerado una «tabla de salvación» (*Rettungsplanke*) y el gesto de hincar sus dientes en ese *Holzlied* es interpretado, lógicamente, como el del náufrago que salva su vida al agarrarse (*sich festklammern*) a esa misma tabla. En función de la misma lógica, *liedfest* es considerado una indicación de que el «tú» no puede separarse del mástil, pues lo sujeta firmemente (lo cual sólo es un sentido posible de *fest*).

En apoyo de esa interpretación, Gadamer cita la «profunda palabra» (*tiefsinniges Wort*) de Celan en *Meridiano*: «Wer auf dem Kopf steht, sieht den Himmel als Abgrund unter sich». [«El que se encuentra cabeza abajo ve el cielo como un abismo debajo de él.»]

No existe error alguno. La cita pone de relieve claramente que el mundo sigue siendo tal como es, que no se da en él una experiencia de la ruptura que se resista a la unidad poética: sólo el que se encuentra cabeza abajo, es decir, el que, en cierto sentido, ha perdido la cabeza *ve* el cielo invertido, *hundido*, como una amenaza de perdición y no como lo que «es», como un horizonte de esperanza, como un remanso o promesa de paz. Desde esta óptica, se trataría de una visión, de una ilusión debida a la posición de ese *tú* del que nos habla Gadamer y que identifica, sin duda alguna de forma algo precipitada, con el propio poeta⁷⁴. Bastaría con

comienzo de su interpretación, ignorando la otra posibilidad (como señalan *bibelfest* y *trinkfest*, cf. mi comentario) que, sin llegar a dar la razón a Gadamer, nos permite llevar la interpretación del poema más allá de la simple alternativa «*Hoffnung vs. Vergeblichkeit*». Un «gallardete» (*die liedfeste Wimpel*) supone siempre algo afirmativo. Por ello, leo este poema en un sentido que va, más bien, hacia Nietzsche (cf. nota 75), lo cual, a mi juicio, no es suficiente para convertir esa interpretación en una lectura nihilista (cf. nota 77). Para Böschenstein, aceptar el sentido posible de *bibelfest trinkfest* hubiera supuesto, al menos parcialmente, aceptar la interpretación de Gadamer de una relación positiva con la tradición. Pero sólo es así porque Böschenstein *invierte simplemente* la propuesta de Gadamer. Y, para ello, ha de olvidar que «pecio» carece de sentido fuera de la referencia a los barcos que naufragaron un día. Su interpretación es un bello ejemplo de «prejuicio organizador de la lectura» homogéneo respecto a la hermenéutica. Se opone a Gadamer repitiendo su actitud excluyente.

⁷⁴ «[...] in einer vollendeten Umkehrung der gescheiterten Wirklichkeit [...] nennt sich der Dichter selbst einen 'Wimpel'» (*op. cit.*, p. 63). [«[...] al invertir totalmente la fracasada realidad efectiva [...], el poeta se llama a sí mismo 'gallardete'.»] Ciertamente, la identificación se relativiza en la conclusión («so meint gewiss auch der 'liedfeste Wimpel' nicht nur den Dichter und seine Beharrlichkeit im Hoffen, sondern das letzte Hoffen aller Kreatur», p. 64) {«de ese modo, ciertamente, el 'gallardete que resiste la canción' no se refiere sólo al poeta y a su empeño en mantener la esperanza, sino a la esperanza última de toda criatura»}, pero con el objeto de banalizar el poema como mensaje humanista y convertir al poeta en el mensajero de lo humano. La identificación, por tanto, sigue siendo operativa. En el *Nachwort*, Gadamer se opone a toda identificación: «Ich muss dabei bleiben: Die Figur dieses Du ist sie selbst und nicht dieser oder jener, ein geliebter Mensch, ein anderer oder das ganz Andere» (p. 118). [«Sigo manteniendo que la figura de ese tú es, en sí misma —y no la de éste o aquel, la de un hombre cualquiera—, otro, lo totalmente otro.»] Cf. al respecto la siguiente observación de Derrida: «Tú, la palabra 'tú' puede dirigirse tanto a otro como a mí, a uno mismo como otro. En cada ocasión, excede la economía del discurso, su encontrarse junto a sí» (*Schibboleth*, París, Galilée, 1986, p. 93).

corregir la posición, con poner la cabeza en su sitio o con aferrarse a la unidad preexistente del poema y del mundo para que la esperanza renaciese en lugar del naufragio.

Sí, pero el problema consiste en que *Meridiano* no dice en realidad lo que Gadamer se empeña en hacerle decir: la cita no es única. *Meridiano* cita, en primer lugar, un pasaje del *Lenz* de Büchner («[...] nur war es ihm manchmal unangenehm, dass er nicht auf dem Kopf gehn konnte») («[...] y entonces a veces le resultaba desagradable no ser capaz de andar cabeza abajo»), que otorga a la experiencia imposible de andar con la cabeza un sentido positivo o, en todo caso, deseable. Y Celan añade lo siguiente: «Wer auf dem Kopf geht, meine Damen und Herren, wer auf dem Kopf geht, der *hat* den Himmel als Abgrund unter sich» (el subrayado es mío)⁷⁵. *Meridiano* habla, por tanto, de un hombre que realiza el deseo de Lenz, y pone de relieve la consecuencia de ello: el que anda cabeza abajo *tiene* el cielo abierto como un abismo debajo de él; el cielo ya no es una esperanza, sino el fondo que se oculta en cuanto tal (*Ab-grund*) y sobre el que ya no puede concebirse ninguna esperanza, pues no oculta ni revela ninguna trascendencia. A ese hombre se le ha «abierto bruscamente» (*jäh aufgetan*)⁷⁶ un nuevo espacio, como consecuencia de una inversión vinculada al naufragio del cielo prometido de la inteligibilidad dada por un eje trascendente y de todo horizonte seguro de sí mismo.

Volvamos al poema: los mástiles son «cantados», pero son mástiles de pecios, que ya no tienen un valor utilitario. Dependen claramente del canto, pero son invertidos, ya no señalan hacia la trascendencia celeste, son el propio significante de su naufragio. El «tú», ausente en la primera estrofa, cobra una importancia creciente, por el contrario, en las dos últimas, y la isotopía continua «*gesungene Masten/ Holzlied/liedfester Wimpe*», estructurada por la presencia o la ausencia del «tú», confiere al poema una «economía» que, en sí misma, se desborda: la primera estrofa puede ser leída como un poema y las dos siguientes serían su comentario, inmerso a su vez como un poema, cuya primera estrofa sería el título. Entre el poema-título y el comentario-poema no existe alternativa, sino una doble necesidad, programada por el «tú» irreductible a la persona del poeta o a la generalización humanista. Esa necesidad excede todo horizonte de sentido delimitable, se acepta el naufragio del cielo como espacio de inteligibilidad —eso es lo que significa «andar cabeza abajo»— y el propio canto se abre al abismo. No olvidemos que, para Celan, el poema o el canto se encuentran en camino hacia un «lugar abierto», hacia «el lugar en el que todos los tpos y todas las metáforas requieren ser llevados al absurdo» (*Und das Gedicht wäre somit der Ort, wo alle Tropen und Metaphern ab absurdum geführt werden wollen*). El *Holzlied* sería ahora, por analogía con el *Holzweg*, el canto que «no lleva a ninguna parte» —traducción muy discutible, en la medida en que

⁷⁵ [Trad. cast.: «Quien anda cabeza abajo, señoras y señores, quien anda haciendo el pino, *tiene* el cielo como un abismo debajo de él.»] Me gustaría relacionar ese célebre pasaje con un fragmento de Derrida tomado de *La carte postale*: «[...] ando, ando, cabeza abajo por supuesto» (*op. cit.*, p. 49).

⁷⁶ *Jäh* significa también «pendiente abrupta», y puede hablarse de un *jäher Abgrund*. A propósito de *aufgetan*, podemos referirnos al sentido que tiene ese término más de una vez en Nietzsche, por ejemplo, en el poema *Der geheimnisvolle Nachen* (en relación, precisamente, con un abismo) o también en la *Genealogía de la moral*, donde se encuentra relacionado repetidamente con la dimensión de un nuevo conocimiento, de un nuevo espacio del pensamiento.

convierte siempre el «alguna parte» en un lugar de llegada, en una referencia última— y, menos aún, a la esperanza. Hincar los dientes en un *Holzlied*, nos atreveríamos a decir «coger el *Holzlied* con los dientes»⁷⁷, supone aceptar que el poema no tiene otro fin que él mismo, conlleva aceptar la locura del canto, el correr locamente en un campo sin límites. El hecho de aceptar eso, el someterse a ello de forma activa o el leer a partir de esa ley supone ser *liedfest*, por analogía con un compuesto como *bibelfest* (quien conoce la Biblia, el texto de los textos) e, incluso, con *trinkfest* (quien «empina el codo», es decir, quien soporta una dosis excesiva de alcohol), y conlleva también ser «der liedfeste Wimpel», manifestar su pertenencia a la ley del canto, consagrarse a ella mediante una nueva inversión que convierte el «gallardete» en el significante de la no-referencia a un significado indicador o identificador. El infinito indefinido que se presenta entonces, ese «conocimiento» que consiste, en primer lugar, en declarar el no-conocimiento, sólo es una ilusión si se ve (no si se lee) a partir de la clausura del canto mediante un significado absoluto, tomado si es preciso de una cita falsa⁷⁸.

Gadamer habla, una vez más, de ese tipo de clausura en una observación sobre el poema *Salut* de Mallarmé. Nos encontramos, en este caso, con la defensa de una polisemia delimitada, cuyos criterios habría que replantear. Entre tanto, Gadamer ha vuelto a retomar ese texto con motivo de la publicación de «Text und Interpretation» en sus *Gesammelte Werke*⁷⁹. La perspectiva no es, desde luego, muy dialogante, pero merece la pena que nos detengamos brevemente en ella: en una nota (p. 355), Gadamer vuelve a considerar la posibilidad, que yo había sugerido en la publicación original (véase nota precedente), de analizar, a modo de ejercicio, posiblemente hermenéutico, el comentario de ese poema llevado a cabo por Uwe Japp en su libro *Hermeneutik*. La reacción de Gadamer es la siguiente: «Dort [es decir, en Japp] sind drei Ebenen geschieden (in Anlehnung an Rastier); da wird die 'gesättigte Analyse' auf die Spitze getrieben, *salut* nicht mehr als *Gruss*, sondern auch

⁷⁷ Pensamos en la expresión francesa «prendre le mors aux dents» [literalmente: «coger el freno con los dientes». Sin embargo, el sentido de la locución al que hace referencia Philippe Forget es el siguiente: «desbocarse», «perder los estribos» o «montar en cólera» (N. del T.)], es decir, pensamos en el hecho de entusiasmarse o de embalsarse, de comenzar a correr de forma «alocada». Esta nota también puede leerse como una invitación a releer el poema a partir de lo que Derrida dice, precisamente, sobre el «freno», entendido de un modo peculiar (*Glas*).

⁷⁸ No siempre me parece que este comentario, que desemboca en el «nuevo espacio» del que habla Celan, merezca el cumplido envenenado de Heinz Kimmeler, que escribió en 1991, en el artículo que he citado anteriormente, lo siguiente: «De modo derridiano y mediante el examen riguroso de una cita, la interpretación humanista de Celan llevada a cabo por Gadamer es transformada por Forget en una interpretación nihilista» [*Auf Derridasche Weise, durch genaue Überprüfung eines Zitats, wird Gadamers humanistische Celan-Deutung durch Forget in eine nihilistische überführt*] («Gadamer, Derrida und kein Ende», en *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, nº 3, 1991, p. 67). Una vez más, el hecho de juzgar algo como nihilista, que siempre suena en cierto modo como una condena (aunque sé perfectamente que Kimmeler me lo atribuye con un espíritu totalmente distinto al de un filósofo hoy desaparecido, cuyo nombre no mencionaré por ese motivo, que creyó poder rechazar mis tesis sin discutir las (Coloquio «Avons-nous besoin d'une nouvelle mythologie?», *Goethe Institut*, París 1983)), sólo puede ponerse en tela de juicio al convertir su otro, el cielo como espacio de inteligibilidad, en un punto de anclaje pleno y absoluto. La ausencia de un horizonte saturado, de un espacio de inteligibilidad, de una permanencia segura y, en resumen, de una estabilidad dada no nos lleva al nihilismo, sino por el contrario a la búsqueda exigente de estabilizaciones cuya fragilidad se sabe o se siente: una piedra más hacia el tejado de Jünger Habermas.

⁷⁹ Band 2, *Hermeneutik II*, Tübingen, Mohr, 1985, pp. 330-360. La fecha de 1983 indicada por Gadamer hace referencia al año de su redacción. La primera publicación data de 1984, en P. Forget (ed.), *Text und Interpretation*, München, Wilhelm Fink, 1984 (libro agotado).

als *Rettung* verstanden (*récif*) und die *weisse Sorge* als *Papier*, was nirgends im Text begegnet, auch nicht im selbstbezüglichen *vierge vers*. Das ist Methode ohne Wahrheit». [«Allí [es decir, en Japp] hay tres planos separados (apoyándose en Rastier); se exagera el 'análisis saturado', no traduce *salut* por saludo o salutación, sino por salvación (¡en referencia a *récif*!) y entiende *blanco deseo* como papel, concepto que no aparece en el texto y que ni siquiera es aludido en el autorreferente *vierge vers*. Eso se llama 'método sin verdad'»]

De ese rechazo categórico, sólo quisiera comentar aquí una cosa: evidentemente, resulta problemático relacionar el término francés *salut* con el sentido de *Gruss* o éste con el de *Rettung* (el propio Derrida ha insistido más tarde en ello: «[...] el 'salvar a' (*salut à*) supone la renuncia a 'salvarse de' (*salut de*). Para saludar/salvar al otro, para que uno mismo como otro salude/salve al otro como otro, para que ese saludo/salvación sea lo que debe ser, ha de separarse de toda esperanza de salvación o de redención, de todo regreso y de toda restitución del 'a salvo', etc.»⁸⁰). El problema, entonces, consiste en saber si el poema es el lugar en el que miden sus fuerzas (no, por supuesto, en el que se reconcilian) los elementos inconciliables; pero este problema es demasiado difícil para detenerme en él en las líneas que me quedan, pues ya he abusado demasiado de la hospitalidad de *Cuaderno Gris* y del tiempo del traductor. Pero quisiera considerar simplemente el modo en que Gadamer rechaza esa cuestión, mediante un paréntesis en el que le oímos reírse a carcajadas: ¿cabe la posibilidad de *Rettung*, parece estar preguntándose sorprendido, cuando hablamos de arrecifes y, por tanto, del peligro de naufragio? Quisiera hacer, en este punto, tres observaciones de carácter aclaratorio para concluir el análisis de esta lectura: 1. Para que haya posibilidad de *Rettung*, es preciso que haya peligro y, por tanto, «arrecifes». En este sentido, la presencia de la palabra «arrecifes» no resulta escandalosa con vistas a la interpretación de *salut* por salvación. 2. Gadamer aísla el término «arrecifes», que se encuentra, sin embargo, vinculado en el texto a «estrella», imagen frecuente de *Rettung*. 3. Al aislar ese término («arrecifes!»), Gadamer no puede comprender que da lugar a otro sentido en lo que llamaré aquí la *tela* del texto, que hay que apreciar en el cuerpo del propio poema: «*récifs, étoile*» = *récit fait toile* [«arrecifes, estrella» = *relato que elabora una tela*]. Se trata de una tela textual que hay que relacionar tanto con «*vierge vers*» [«verso virgen»] como con «*blanc souci de notre toile*» [«blanco deseo de nuestra vela»]. Gadamer incumple aquí de forma flagrante el principio no obstante hermenéutico de la circulación del sentido, decide por sí mismo lo que ha de tener sentido en el orden hermenéutico: «[...] ob man *sich nicht entscheiden muss*, in welchem Zusammenhang man Verweisungen folgen *darf*»⁸¹ (el subrayado es mío). [«[...] o si no *hay que decidir* en qué contexto se *puede seguir* una remisión.»] Al menos, el «contexto» resulta ahora más visible: se trata siempre, por exclusión, de aquel que sigue siendo homogéneo respecto a los prejuicios constitutivos de la hermenéutica.

Habría que añadir a ese análisis que la palabra *coupe* [copa/corte] aparece dos veces en la rima, la primera vez, en forma de sustantivo y la segunda, como verbo. Se

⁸⁰ J. Derrida, «'Il courrait mort': Salut, salut. Notes pour un courrier aux Temps Modernes», en *Les Temps Modernes*, nº 587, marzo-mayo 1996, p. 25.

⁸¹ H. G. Gadamer, «Hermeneutik auf der Spur», *op. cit.*, p. 171.

trata de un poema-copa, de un poema que corta: al decir lo que hace, al hacer lo que dice y debido a su fuerza performativa, desplazada siempre respecto a lo que se supone que es «ser», el texto de Mallarmé corta con toda lectura temática cerrada. Quien quiera seguir leyendo, puede acudir a la interpretación propuesta por Lucette Finas⁸², que Gadamer evidentemente no podría aceptar, pero en la que se encontrarán, al menos, nuevos motivos para distinguir la diseminación de la polisemia hermenéutica con la que la confunde Gadamer⁸³.

Gadamer dirá que leer de ese modo no es leer conforme a la comprensión (*Verständnis*) y al buen sentido (*Verstand*), y que, por tanto, eso no es, en modo alguno, leer⁸⁴. Permanecerá en su posición inicial, asentado en la buena conciencia de quien cree comprender y, en realidad, no comprende nada, como sucede, por ejemplo, y sólo es un ejemplo, con la diseminación, sobre la que comenta en «Hermeneutik auf der Spur»: «So wird der Hermeneutiker gewiss nicht bestreiten, dass auch er von 'Dissémination' weiss, und er wird anerkennen, dass eine solche durch Anklänge, Anspielungen und Begleittöne in jeder Rede angelegt ist, mit der man es zu tun hat. Er wird nur darauf bestehen, dass in jedem fall damit eine neue Aufgabe an das Denken gestellt ist, das zu neuem Verständnis einlädt»⁸⁵. Gadamer emplea una retórica extraña y elocuente al afirmar que el hermeneuta, «evidentemente, no pondrá en duda» que «también sabe en qué consiste la diseminación». En todo caso, es el peor situado para hacerlo —¿quién «pondría en duda» que no sabe algo?— y el no hacerlo le conviene: de ese modo, puede ilusionarse tranquilamente

⁸² L. Finas, «Salut», en *Esprit. Lecture I: L'espace du texte*, nº 12, 1974, pp. 871-901.

⁸³ Véase también el texto de Derrida sobre el don y su lectura crítica del ensayo de Mauss en *Donner le temps*, Paris, Galilée, 1991, especialmente pp. 68 y ss., donde puede leerse lo siguiente: «Buscamos el principio de unificación de todas las locuciones idiomáticas en las que aparecen el nombre 'don', el verbo 'dar' y el adjetivo 'dado'. Este *foco* semántico en torno al que se establecería una economía o una polisemia organizada parece que se declara en rebeldía. Si esto se confirmase, tendríamos que renunciar a una concepción del lenguaje regida por anclajes semánticos profundos, que legitimarían, por ejemplo, preguntas de este tipo: ¿cuál es el sentido rector o el *étymon* del don a partir del que se propagan todas las diversidades semánticas, todos los idiomas o todos los usos? ¿Cuál es el consenso a partir del que un contrato lingüístico implícito nos permitiría entendernos, comprendernos previamente e, incluso, darnos crédito cuando hablamos del don, del hecho de dar o de lo dado? ¿Qué sucedería si la ausencia de un sentido rector o de una polisemia regulada nos llevase a renunciar a plantearnos este estilo de pregunta en provecho de cierta concepción de la diseminación? [...] Esta hipótesis de una diseminación sin posible regreso impediría a la locución regresar circularmente a su sentido». Precisemos algo más: si 1. el don sólo llega a *interrumpir* una circularidad y (por tanto) 2. sólo tiene lugar cuando existe cierto *exceso*, como «simulacro poemático de la narración» (*op. cit.*, p. 60), entonces 3. *exit* la lectura como restitución adecuada del sentido obtenido(s) por la comprensión.

⁸⁴ Cf. H. G. Gadamer, «Dekonstruktion und Hermeneutik», *op. cit.*, p. 141: «Aber was ist Schrift, wenn sie nicht gelesen wird? [...] Wohl aber lese ich einen Text mit Verständnis nur dann, wenn die Schriftzeichen nicht nur enziffert werden, sondern wenn der Text zum Sprechen gebracht wird, und das heisst, wenn er moduliert und artikuliert und sinnbetont gelesen wird [...]. Ich möchte wirklich wissen, was Verstehen ist und, *was ja doch offenkundig impliziert ist, mit Verstand lesen*, mit Metaphysik zu tun hat» (el subrayado es mío). [«Pero, ¿qué es la escritura cuando no se la lee? [...] Leo un texto y lo comprendo, no sólo cuando descifro sus signos escritos, sino cuando le hago hablar. Lo cual quiere decir que se lee modulando, expresando y acentuando el sentido. [...] Me gustaría saber efectivamente qué tienen que ver con la metafísica la comprensión y el *acto de leer con entendimiento*, implícito evidentemente en esta última.»]

⁸⁵ H. G. Gadamer, «Hermeneutik auf der Spur», en *Gesammelte Werke*, *op. cit.*, Band 10, p. 149. [«De ese modo, el hermeneuta no pondrá en duda, evidentemente, que también sabe en qué consiste la *dissémination*, y reconoce que ésta se encuentra, en virtud de las alusiones, las connotaciones y las asonancias, en cualquier discurso. Sólo insiste en que, en todo caso, con ello se está planteando una nueva tarea al pensar, que requiere una nueva comprensión.»]

con su «saber» sobre la diseminación, que confunde con la descripción de una polisemia escolar que se corresponde perfectamente con la comprensión y sus correlatos. Pero comenta que, en realidad, sólo responde de sí mismo (es decir, *sin él mismo*) y que todos sus intentos de «comprender a Derrida» sólo son autodescripciones que confirman su incapacidad de «reconocer la alteridad como alteridad»⁸⁶; incapacidad prevista ya al inicio de «Hermeneutik auf der Spur», que no se expone a la deconstrucción, sino que se convierte, provisionalmente y por precaución, en un «tema», para pasar a considerar, de entrada, que «cae, desde luego, dentro del dominio de la hermenéutica»⁸⁷, lo cual es un modo seguro de echar tierra sobre ella.

Por ello, puede comprenderse el rechazo de Derrida a retomar su encuentro con Gadamer de otro modo que no fuera dejar a los editores del presente volumen publicar de nuevo su texto «Interpretar las firmas»: en esa negativa, hay evidentemente violencia, la del silencio que ya no reclama respuesta y que puede reivindicar la misma explicación que al final de *Limited Inc.*, si bien es cierto que, en este caso, se había producido una larga discusión: «Hoy en día, todavía percibo en esa violencia, la mía, el deseo manifiesto [...] de captar y ofrecer al análisis la brutalidad con la que, de forma evidente en ocasiones, Searle [actualmente Gadamer] me había leído o había, mejor dicho, evitado leerme»⁸⁸; incluso tratando de comprenderle. Lo que pone de relieve que la «buena voluntad», que no podemos negar a Gadamer en comparación con Searle, no es suficiente, como suele decirse, para cambiar las cosas. Gadamer es el único que piensa que las cosas pueden describirse «como son».

Como programa sin programa, el encuentro no habrá tenido lugar (de ser). Pero habrá programado algo muy diferente: continuar precisando siempre, más allá de los falsos contactos, la lectura de los antagonismos, con el objeto de forjar en ella su propia firma.

Traducción: *Gabriel Aranzueque*

⁸⁶ «die Andersheit als Andersheit [...] anzuerkennen», en *Comments on Derrida and Derrida*.

⁸⁷ «Das Thema der Dekonstruktion fällt gewiss in den Bereich der Hermeneutik.»

⁸⁸ J. Derrida, *Limited Inc.*, *op. cit.*, p. 205.

III

La conversación que sigue

La hermenéutica tras la huella

Hans-Georg Gadamer

El tema de la deconstrucción cae, desde luego, dentro del dominio de la hermenéutica. No debe representarse la hermenéutica como un método determinado que caracterice algo así como un grupo de ciencias frente a las ciencias de la naturaleza. Antes bien, la hermenéutica describe todo el dominio del entendimiento entre los hombres. Realmente, en mis propios trabajos no se habla sólo de las ciencias. Lo mismo podría decir Derrida de la deconstrucción, esto es, que quiere superar la constrictión del método. Eso nos une a los dos. 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. Me parece que en nuestros encuentros, en París y en Heidelberg, no hemos alcanzado todavía un terreno común. Así lo enseña claramente la historia de los efectos que han tenido por los dos lados. Por parte de la hermenéutica se plantea el reproche de que Derrida intenta sustraerse al diálogo, ya sea con una estrategia consciente, ya sea de un modo más o menos inconsciente. A la inversa, los deconstructivistas consideran que mis propias contribuciones, incluida la que presenté en París, y que luego reelaboré a fondo para la imprenta¹, no presentan en modo alguno una contribución a una conversación con Derrida. La filosofía hermenéutica se comporta, según ellos, a la defensiva, y permanece toda ella dentro del pensar metafísico. De modo que no significa nada, en el fondo, para lo que le importa al deconstructivismo.

Pero en filosofía las cosas no pueden discurrir tan pacífica y sosegadamente, como si las diferentes corrientes de pensamiento pudieran yuxtaponerse unas a otras sin contacto. Cada uno invoca una experiencia que todos podemos tener. Y entonces, hay que entenderse mutuamente sobre opiniones divergentes por la vía de la pregunta que examina y de la respuesta examinada —dicho de otro modo: por la vía de una conversación crítica—. Así, el hermeneuta no discute, desde luego, que él también sabe algo de la «*dissemination*», y reconoce que dicha *dissemination* se halla,

¹ Véase H. G. Gadamer, «Text und Interpretation», en GW, Band 2, pp. 330-360. También en este volumen, pp. 17-42.

en virtud de las alusiones, connotaciones y asonancias, en cualquier discurso con el que se trate. Únicamente insiste en que, en todo caso, se plantea con ello una nueva tarea al pensar, que invita a una nueva comprensión.

Cuando presenté en 1960 mi propio esbozo de una filosofía hermenéutica y comencé de nuevo a mirar el mundo a mi alrededor, di, además de con los trabajos del último Wittgenstein, con dos cosas de importancia para mí. Por un lado, conocí a Paul Celan, en cuya obra tardía comencé a profundizar. Por otro, en el escrito de homenaje a Beaufret, me vino a las manos el ensayo de Derrida «*Ousia et grammè*»², y los libros que le siguieron en 1967, que enseguida me puse a estudiar. Quedaba en ellos manifiesto cómo, saliendo de su recepción de Husserl, se había hecho efectiva en Derrida la crítica de Heidegger al desquiciamiento (*Verstellung*) del concepto de «ser» por la metafísica. Esto vale, en todo caso, para la ontoteología de Aristóteles, según la cual el sentido de «Ser» puede leerse, por así decirlo, en el Ente Supremo. Por supuesto que, a continuación, tuve mis dificultades para aceptar el aspecto que esta crítica de Heidegger al concepto griego de «ser» tomaba en Derrida, y cómo en éste los motivos del último Heidegger conducían a una transformación, en parte positiva y en parte crítica, de la *Destruktion* en deconstrucción. En particular, me preocupaba el modo en que Derrida aplicaba su pensar no sólo a construcciones metafísicas, sino también a la literatura, tanto más cuanto que yo mismo tengo siempre a la vista el común fondo vital de filosofía y poesía. También en el mismo Heidegger me resultaba a menudo difícil reconocer lo que el arte y la literatura tenían que decirme, por más que encontrara siempre muy significativo el que trajera a colación tales «textos». Ambos, Heidegger y Derrida, se están interpretando propiamente a sí mismos, y no lo que dicen interpretar. Ello no es razón para tenerlos en menos. Heidegger toma tan en serio la declaración del arte que se atreve a adaptarlo violentamente a su propio camino del pensar, y, en cualquier caso, no se queda atrapado en la antesala de la neutralidad estética. Algo parecido vale para el modo en que Heidegger reivindica a Nietzsche para sí, como también lo hace Derrida. Lo que Heidegger había desarrollado en *Ser y Tiempo* mediante la distinción entre «ser ante los ojos» (*Vorhandenheit*), «ser a la mano» (*Zuhandenheit*) y «ser-ahí» (*Dasein*) para llevar a cabo una crítica del concepto de «ser» de la metafísica, acabó condensándose con el tiempo en el eslogan de la «superación (*Überwindung*) de la metafísica». De este modo, Heidegger vino a enfrentarse con Nietzsche, a quien comprendía como una especie de última y radical consecuencia de la metafísica. Frente a ello, en sus últimos trabajos, Heidegger intentó preparar una nueva comprensión del ser. Por otro lado, también Derrida invocaba a Nietzsche. Pero él veía en su «*gaya ciencia*» el único camino hacia un espacio libre, y aplicó sus esfuerzos a no ceder en la ingente tarea de la deconstrucción. Con todo esto, los dos, Heidegger y Derrida, son conscientes de que la filosofía nunca podrá desatarse por completo de su proveniencia histórica en la metafísica occidental. Y así, Heidegger introdujo la fórmula, más débil, «torsión (*Verwindung*) de la metafísica», y con ello fundamenta Derrida su infatigable trabajo deconstructivo. También esto son claros caracteres comunes que dan que pensar.

² Ahora en J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972. Trad. cast.: *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989.

Yo mismo he intentado repensar una y otra vez la relación entre *Destruktion* y deconstrucción desde mis propios esfuerzos hermenéuticos³. En el fondo, sólo puedo intentar, de forma interrogativa, encontrar el fondo común que —quizá— nos soporta a todos.

¿Qué tiene precisamente ese concepto de «*présence*» que Derrida ve siempre detrás de la metafísica? La determinación del ser como presencia es para Derrida la matriz sin más de la historia de la metafísica. «Podría mostrarse», escribe Derrida, «que todos los nombres para fundamentación, principio o 'centro' han designado siempre sólo la invariante de una presencia (*eídos, arché, télos, énergeia, ousía*, esencia, existencia, substancia, sujeto, *alétheia*, transcendentalidad, conciencia, Dios, hombre, etc.)». Y es claro que Derrida uniformiza todo esto como logocentrismo. Pero la pregunta es, precisamente, si se trata aquí de presencia en el verdadero sentido de *lógos*. ¿Se trata aquí sólo de la verdad de la proposición? De ser así, se podría reconocer aquí, antes que nada, lo que era objeto de la *Destruktion* heideggeriana. Pues Derrida introdujo efectivamente el término «logocentrismo» bajo la impresión de lo que Heidegger mentaba con su crítica a Husserl. Es verdad también cuán cerca queda esto de la tarea más propia del joven Heidegger: liberarse del apocamiento neokantiano atrapado en la lógica del juicio. En el tiempo en que Heidegger comenzó a estudiar a Kierkegaard y Aristóteles, y se puso delante de la *Metafísica* de este último, era usual afirmar que «ser» se revela en su entidad (*Seinsheit*) en el ser supremo, en lo divino. Así entendía yo entonces la metafísica. Correspondía a ello el que Heidegger, tal como volvería a hacer luego en el anexo de su obra sobre Nietzsche, viera en Platón la preparación para el planteamiento aristotélico de la pregunta por el ser en cuanto ser. Claro que, según lo veo hoy, eso no es necesariamente así para Platón, si se considera que él buscaba, «más allá del ser», el ascenso de la dialéctica hasta lo bueno mismo, lo bello mismo o lo Uno mismo. Es más acertado para Aristóteles, en la medida en que éste erigió la doctrina del Dios-motor sobre la base de su *Física*, si bien el propio Heidegger, tal como muestra su postrera interpretación de *Física* B 1, estaba siempre siguiendo el rastro del «acontecimiento» del «ahí».

En todo caso, sin embargo, la posterior doctrina de la Iglesia acogió en su dogmática la metafísica de Aristóteles reinterpretada cristianamente como *theologia rationalis*, mientras que Platón se pasó toda la Edad Media rozando los límites de la herejía.

Ahora bien, está claro que no todo el movimiento del pensar de los griegos queda en modo alguno subsumido en la doctrina aristotélica del primer motor. Antes bien, resulta muy elocuente que la nueva apropiación de Aristóteles por parte de Heidegger no comenzara por la *Metafísica*, sino por la *Retórica* y la *Ética*. En particular, la doctrina de la sabiduría práctica llegó a tener un significado fundamental para el camino propio de Heidegger, y es justamente en este punto donde él me mostró la vía a seguir. Y lo habría hecho todavía mejor si hubiera recurrido a la crítica explícita de Platón al logocentrismo de la metafísica, tal como tiene lugar en el excurso de la *Carta séptima*. Se encuentra ahí la famosa crítica con motivo de un escrito sobre las doctrinas platónicas que se había presentado en la

³ H. G. Gadamer, «Destruktion und Dekonstruktion», en GW, Band 2, pp. 361-374. En este volumen, pp. 65-74.

corte del tirano Dionisio. Con ese motivo, Platón compuso una elaborada publicación sobre la pregunta de cómo es posible comunicar los pensamientos a los otros, y cómo se puede enseñar el pensar⁴. También se lleva allí a cabo explícitamente la definición lógica. Ésta sería tan insuficiente como la denominación de la cosa o la mera ilustración. Es más, incluso lo que se transmite por este camino y lo que se hace efectivo en todo pensar y, desde luego, nunca llega a ser declarable del modo adecuado, se constituye en el alma como saber y como opinión correcta y, finalmente, como ganar una participación en el *noús*. Todo esto son mediaciones de la cosa misma de que se trata, y no dejan de estar incardinadas en y subordinadas a la vivacidad de la conversación. Este es el punto decisivo: no sólo sobre los medios escritos, sino únicamente en la conversación puede saltar la chispa.

De modo que no es ninguna casualidad que Platón, en vista de la vivacidad de la conversación, llamara «dialéctica» al camino de su propio pensar. En la *República*, al trazar el plan para la educación de los futuros gobernantes, se exige explícitamente la dialéctica como el rebasamiento (*Überschritt*) de la matemática. Es ella también la que se presenta en el juego de pensamientos de los diálogos platónicos. No quiere ser una mera superación crítica de argumentos, ni debe consistir en una mera técnica argumentativa. Antes bien, conduce al otro, al interlocutor del diálogo, a que confiese su no saber, llevándole al pensar propio. En esta medida, la dialéctica tiene una función meramente propedéutica, como en el caso de la desconcertante técnica del *Parménides*. A duras penas puede clasificarse todo eso bajo el concepto común de «pensar metafísico». Sin embargo, cuando, desde la física aristotélica, se ejecuta el giro a los principios (*archai*), se sobrepasa el *lógos* para alcanzar el *noús*, esta nueva dimensión bien podría llamarse un paso a la metafísica. En tanto que en esta metafísica el *arché* supremo, en cuanto primer motor, se llama «lo divino», y es conceptualizado como pura entelequia, ese paso se hace de nuevo accesible. Desde la religión popular, también podría comprenderse como lo divino el modo en que se avanza hasta ello más allá de la física. Pero, propiamente, ¿qué puede significar «metafísica» en Platón? El paso más allá, el rebasamiento al que se refiere Platón (*Rep.* 509 b 9), y que tiene su expresión en la transcendencia, se llama, explícitamente, un paso «más allá del ser». Quizá debiera Derrida ver lo que él llama pensar metafísico más desde esta transcendencia que desde las constataciones conceptuales de Aristóteles, fijadas por escrito como «substancia» o como «esencia».

I

Si después de esta clarificación de la historia conceptual de lo que es propiamente la metafísica y de cómo es arrancada a la dialéctica griega por la lógica nos volvemos a Derrida, nos acercamos más a lo que éste tiene a la vista con el tecnicismo «*différance*». Parte del concepto de «signo» y de cómo, desde ahí, en todo signo se ejecuta un rebasamiento. No hay ningún signo que señale sólo a sí mismo. Habrá que preguntarse, entonces, cómo cree Derrida que va a evitar este logocentrismo

⁴ He tratado esto con más detalle en «Dialektik und Sophistik im siebenten platonischen Brief», GW, Band 6.

con este punto de partida. Podrá esperarse que el papel del estructuralismo en el pensar de la filosofía francesa y el concepto de «signo», de raíces americanas, finalmente, lo que Derrida tiene a la vista como fonocentrismo, le dejen su papel determinante al concepto de «ser» de la metafísica. Y así, me pregunto si no tropezamos aquí con un límite de un carácter común que podría llamarse «fenomenología» y que, en cuanto fenomenología, está dirigida contra toda construcción. Este impulso ya lo había recibido Heidegger de Husserl, y nos lo transmitió a nosotros, para que pensáramos precisamente contra eso que Derrida llama «logocentrismo». Sólo hay que comprender el verdadero objetivo de Derrida, contra el cual se dirige su crítica a Husserl, cuando dice reconocer el dominio de la presencia no sólo en el *lógos*, sino, incluso, por su «manifestación» (*Kundgabe*) en la voz. Al final se verá con Derrida que la voz es aquí una *voix pensée*, una voz pensada, igual que también la «*écriture*» es sólo escritura pensada.

De ello extraigo la consecuencia de que ambas cosas son en verdad inseparables del leer. ¿Qué sería la escritura sin el leer, qué sería leer sin escritura y sin —puede que silenciosa— entonación y articulación? No hay que dejarse llevar a error por el modo en que Husserl, en lucha con el psicologismo, elabora la unidad ideal del significado. Debería oírse aquí mejor con oídos franceses. Allí, por regla general se traduce «significado» (*Bedeutung*) por «querer decir» (*vouloir dire*). Es este un giro que, en apariencia, le quita su suelo a la identidad del significado. De hecho, en el «querer decir»⁵ suena que nunca podemos decir del todo lo que queríamos decir. Hay unas poderosas acuñaciones previas que nos han formado de antemano, tanto al hablar como al pensar. Con la primera palabra estamos ya enredados en todo el juego del lenguaje. En esta medida, Heidegger señala una experiencia de todos nosotros cuando dice que «el lenguaje habla». En el giro francés [y castellano], esto se hace todavía más claro. Expresa un mero acercamiento y únicamente la cercanía al sentido —¿no es el sentido lo que da la dirección y, en esta medida, es determinante?—. La crítica de Heidegger a la metafísica, al igual que el programa de Derrida de la deconstrucción, tienen que concederse a sí mismos esta diferencia y *différance* que reside en el *vouloir dire*. Nadie puede salirse mediante la reflexión del modo de pensar en el que ha sido formado. Y si cada vez entramos más en contacto con otras lenguas y mundos culturales, ello es, sobre todo, una ganancia para nosotros. Somos nuestra proveniencia, y tenemos nuestra casa en nuestra lengua materna que piensa con nosotros.

Cuando Heidegger empezó su actividad docente como sucesor de Husserl en Friburgo, tituló su lección inaugural con la pregunta que, como toda pregunta genuina, deja algo abierto: «¿Qué es metafísica?». Desde luego, eso no significaba considerarse un partidario de la metafísica. Antes bien, podría entenderse la pregunta así: ¿Qué es propiamente la metafísica —a diferencia de lo que la metafísica dice de ella misma que es—? Si la pregunta pregunta por el ser, se representa el todo de lo ente y desquicia (*verstellt*) quizá, precisamente por ello, el pensar del ser —precisamente el ser por el que pregunta—. Quizá haya que decir, por lo tanto, y esto debe pensarse también con relación a otros mundos culturales, que no puede

⁵ Téngase en cuenta que «querer decir» en alemán, *sagen wollen*, es una expresión apenas usada, y no en el sentido de «significado», sino, literalmente, de una voluntad de decir efectivamente algo (N. del T.).

haber filosofía sin «metafísica». Quizá la filosofía no sea filosofía hasta que deje detrás suya el pensar metafísico y la lógica de la proposición. Por esta vía estamos siempre de camino, desde la *anamnesis* de Platón hasta la lógica de Hegel. Ésta recorre, en el singular de «concepto» y «categoría», el todo del recuerdo (*Erinnerung*) que se va determinando y que continuamente vuelve a sí mismo. Heidegger sólo habla de preparar la pregunta por el ser porque él experimenta una y otra vez en el lenguaje y el pensar la dominación de la comprensión del ser como presencia (*Anwesenheit* y *Präsenz*⁶). Esto vale incluso para Nietzsche, como se muestra poderosamente en la larga lucha vital que mantiene Heidegger con él.

Tampoco la ontología fundamental de Heidegger, como se suele llamar a *Ser y tiempo*, iba a ser, sin duda, su última palabra. Bien pronto había dejado detrás algo más que su propia autointerpretación transcendental. Siguió toda una serie de caminos y sendas de bosque, y precisamente el propio desarrollo de Heidegger enseña cómo sus intentos de pensamiento estaban cada vez más cargados de una creciente indigencia lingüística. No está dicho con ello, desde luego, que Heidegger también quisiera reconocer el camino del deconstructivismo como una meta última. ¿Es que no hay, realmente, otros caminos para superar la metafísica aristotélica de la substancia, o también su culminación última en el saber absoluto hegeliano, que la renuncia a todo pensar conceptual o al *lógos* en general?

Y claro, ¿qué es *lógos*? No debe subestimarse, ciertamente, que ya la huida socrático-platónica a los *lógoi* representa un giro que ha preparado la metafísica, la lógica de la definición conceptual y de la prueba. Pero, ¿no es *lógos* otra cosa distinta? ¿A qué se refiere *lógos* en Heráclito, a qué en el no-saber socrático, a qué en la dialéctica de Platón? ¿A qué se refiere el *lógos spermaticós* de la *Stoa*, o incluso el *lógos* del evangelio joánico? *Lógos* tiene aquí otras dimensiones completamente distintas, las cuales han hecho el trabajo previo al pensamiento de la encarnación neotestamentaria mejor que la renovación de Aristóteles a través de la metafísica de la baja Edad Media; por no hablar de su agonía moderna y postkantiana. De este modo, Heidegger (y quienquiera que le siguiese), a fin de destruir la comprensión tradicional del ser de la lógica y de la metafísica, podía orientarse críticamente, sin más, por la tradición de la metafísica. Pero ahí me pregunto: ¿no ha de valer de modo general que el pensar tiene siempre que preguntarse si las palabras y los conceptos en los que se mueve, con toda la multiplicidad de su dispersión, se estructuran siempre de nuevo en nuevas conexiones de sentido? A esta pregunta diría Derrida —aunque quizá con vacilaciones— que eso es, una vez más, el logocentrismo de nuestra tradición metafísica dominante. Pero, ¿no entiende él mismo la diferencia ontológica de Heidegger como ruptura, como apertura, como *différance*?

Quiero decir que también para Derrida poner rupturas al descubierto implica seguir pensando. Su deconstrucción no puede, ciertamente, pasar nunca por interpretación de un texto. Él sería el primero en ver aquí un completo malentendido. Pero precisamente la violencia de las rupturas señala, en definitiva, una estructura interna. Ciertamente, no como a partir de la verdad de la proposición, ni como un

⁶ Gadamer yuxtapone los dos términos, *Anwesenheit* y *Präsenz*, ambos traducibles por «presencia». Algún traductor de Heidegger, no obstante, propone para *Anwesenheit*, la noción de «asistencia». *Präsenz* no es un término heideggeriano (N. del T.).

sistema filosófico. Antes bien, el trato violento de los textos se justifica en tales casos únicamente cuando a partir de él se abre una mirada a nuevos horizontes —y no cabe duda de que eso ocurre para el que piensa—.

Es difícil pensar-con y seguir pensando en un mundo lingüístico ajeno —no sólo en el alemán, también en el heideggeriano—. En Derrida, sobre todo en sus escritos tempranos, se puede rastrear el influjo de Husserl, pero también las tendencias objetivantes del estructuralismo. Se ilumina entonces un subsuelo filosófico. En el estructuralismo, es la lógica del mundo mítico. Jamás un griego ha tenido en mente, o siquiera barruntado, esta lógica. Ésta se pone de relieve, sin embargo, en la tradición más ajena, en Lévi-Strauss, Foucault o incluso en la teoría del lenguaje de Saussure. Y ello es entonces como un paso hacia una nueva ilustración. No cabe duda de que Derrida ha querido prolongar la vía de Husserl, y con ello radicalizarla. Pero, luego, en el último Heidegger y los trabajos de éste con Nietzsche, ha percibido consecuencias para su propio camino. En Derrida, como en Heidegger, la metafísica apenas sigue siendo, por sus caminos, una oposición que nunca se puede resolver efectivamente. Es imposible hablar de otro modo que como uno piensa. También a mí me ocurre así cuando ahora, por ejemplo, creo reconocer, en las formaciones conceptuales de Derrida como «*dissémination*» o «*différance*», la conciencia de la historia efectiva o la fusión de horizontes. Desde luego, a Heidegger le chocaba particularmente mi uso de la palabra «conciencia». En verdad, «conciencia de la historia efectiva» es sólo una expresión indigente que quiere enfatizar la temporalidad del ser. Es más claro lo que quiero decir cuando hablo de la «lingüisticidad», donde se trasluce la tradición cristiana del «*verbum interius*». También aquí se trata de una condición casi transcendental de posibilidad, que es más una condición de imposibilidad, tal como la representa la encarnación para el entendimiento humano. Yo intento, pues, continuar la «torsión» (*Verwindung*) heideggeriana de la metafísica en el estilo fenomenológico, probándola en la dialéctica de pregunta y respuesta. Pero esto significa que se sale por la conversación. Es en ella donde se ejecuta la *différance* por medio de la cual se dirime, en la pregunta y la respuesta, la alteridad de lo verdadero. En esta dialéctica de pregunta y respuesta está ocurriendo un constante rebasamiento (*Überschritt*). Puede ser que en la pregunta, como en la respuesta, hable también algo no-dicho, que se pueda poner de manifiesto deconstructivamente. Pero no empieza a hablar también porque se lo ponga de manifiesto. Puede incluso que precisamente entonces deje de hacerlo. No es una ruptura lo que ocurre en el diálogo cuando nuevos puntos de vista toman una y otra vez la palabra, cuando nuevas preguntas y respuestas se plantean una y otra vez, y vuelven a desplazarlo todo. A pesar de todo, nos acercamos unos a otros. Se empieza a comprender, aunque no se sepa hacia dónde vamos.

Desde luego, cuando se trata de filosofía, hay buenas razones para decir del lenguaje conceptual de la metafísica que siempre volvemos a caer en él. Pero no hay que imaginarse eso como si los conceptos filosóficos estuvieran dispuestos en un almacén y sólo hubiera que sacarlos. Antes bien, al pensar en conceptos no ocurre algo diferente que en el uso lingüístico. Tampoco hay aquí alguien que pueda introducir un uso lingüístico. El uso lingüístico se introduce más bien a sí mismo, se forma en la vida del lenguaje, hasta que alcanza un puesto firme. El pensar conceptual tiene siempre los márgenes sin definir, como decía Wittgenstein. Así que

debería seguirse la vida del significado del lenguaje —y eso significa lo siguiente: remontarse al modo en que el concepto asciende desde el hablar mismo, desde el «sitio que ocupa en la vida»—. Esto ocurre, por caso, en la *Destruktion* de Heidegger, en este despejamiento. Tampoco la deconstrucción está tan lejos de eso. En la denominación entra explícitamente «construcción». También ella hace funcionar la ruptura con coacciones constructivas con las que el lenguaje lleva en andadores al pensar. La meta común es siempre romper las convenciones del discurso y del pensar, y abrir desgarrando nuevos horizontes. Tal era el eslogan de la fenomenología: «¡A las cosas mismas!». Ello puede ocurrir de modo muy drástico. Una palabra toma de pronto un significado totalmente distinto. Y aquello a lo que estábamos acostumbrados se derrumba —con lo que precisamente se hacen visibles nuevas conexiones—. Al final, lo que pasa en toda buena ocurrencia es que ocurre en el estar en camino del pensar, de modo que toda la orientación queda transformada. Precisamente por eso me parece que en el pensar se está señalando siempre una nueva meta, por vaga que sea.

En todo caso, no se invocaría el despejamiento por Heidegger de la comprensión griega del ser si para él se tratase únicamente de desmontar los equivalentes latinos de la filosofía griega puestos en uso como conceptos, por ejemplo, esencia, sujeto o substancia. Esto no es más que un primer paso necesario. Lo importante es, más bien, que el sentido, tan cercano al lenguaje, se enriquezca con los conceptos griegos y con todos los conceptos de la filosofía que hablan y aciertan. Así, por ejemplo, también en la lengua materna un concepto ya esclerotizado puede enriquecerse cuando, por ejemplo, Heidegger entiende el *Sein* como *Anwesen*, y deja con ello «*sein*» como verbo (o incluso escribe «*seym*»). El recurso al lenguaje se basa precisamente en que en el uso lingüístico hay una experiencia sin palabras que es introducida (*eingelassen*) cada vez en el pensar de la palabra. Por supuesto que, al hacerlo, el pensar puede enredarse en aporías, como muestra Kant en su dialéctica transcendental. Pero también puede ocurrir que, como ocurre en la comprensión griega del mundo, la experiencia sin palabras empuje por sí misma hasta el concepto. Entonces, tan de súbito como una ruptura o un rayo, se le abrirá a uno en el pensamiento griego la verdad como un contramundo. Cuando una nueva palabra empuja así hasta un nuevo pensar, es como un acontecimiento, y el lenguaje suele hacer eso sin esfuerzo cuando encuentra sus palabras. Si, por el contrario, se le exige al pensar una ruptura efectiva, todo se hunde como en un derrumbe, por ejemplo, cuando Heidegger invierte el título «¿Qué significa pensar?» en «¿qué nos ordena pensar?». En tales inversiones se hunde algo y surge otra cosa.

De modo que entre el deconstructivismo y la hermenéutica como filosofía existen coincidencias que debían conectarnos. Al fin y al cabo, había un punto común de partida para ambos, a saber, la crítica iniciada por Heidegger a la pervivencia olvidada de la ontología griega. Como mostró el Heidegger tardío de la «Época de la imagen del mundo», esta crítica filosófica incluye también a la ciencia moderna, que se basa en los conceptos de «método» y de «objetividad». Es imposible pasar por alto los paralelismos que existen entre el sonido del eslogan heideggeriano de la *Destruktion* y el derridiano de la deconstrucción. Por supuesto, el concepto de metafísica con el que trabaja Derrida necesita, como he intentado mostrar, ser demarcado con prudencia. En el fondo, para Derrida la «metafísica» no es nada griego. Para él es lo que

se asocia a la palabra desde la *Crítica de la razón pura* de Kant. Y así, en sus arranques deconstructivos de la dialéctica, Derrida tiene siempre en mente sólo lo que en el neokantismo se llamaba «metafísica dogmática». También en el lenguaje de Derrida puede observarse cómo su teoría de los signos se cuele en el lenguaje de la metafísica, por ejemplo, cuando distingue entre los signos como mundo de signos sensible e inteligible. Pero el punto decisivo aquí es que, para Kant, la crítica a la metafísica de los conceptos «puros» experimenta una restricción determinante por parte de la razón práctica. La *Crítica de la razón pura* no quiere demostrar la libertad ni menos aún, en tanto que metafísica, apoyarse en la física. Antes bien, de lo que se trata es de construir sobre el hecho de razón de la libertad. La metafísica sólo es posible como metafísica moral «en el límite de la razón pura», como le gustaba decir a Natorp.

Estamos aquí muy alejados de la experiencia originaria que, desde Parménides, Platón, Aristóteles y la reasunción del pensamiento griego en el Cristianismo incipiente, ha marcado el lenguaje conceptual de la filosofía y, con el nominalismo de la época moderna, estableció el concepto de «ciencia».

Los trabajos de Derrida ofrecen particulares dificultades a la comprensión porque él se aplica a sí mismo el desmantelamiento de toda construcción. Se sigue de ello que incluso si Derrida emprendiera el intento de dar coherencia, por así decirlo, a sus trabajos, le parecería que con ello está bajo la amenaza de caer de nuevo en el pensar metafísico. Y, sin embargo, no puede evitar ser él mismo quien representa lo uno o lo otro. De modo que uno está no sólo legitimado, sino obligado incluso a convencer al autor de su identidad, con el fin de que se convierta en interlocutor de un diálogo. La identidad que tiene el interlocutor de un diálogo no está en absoluto fijada, ni tampoco es explícita en cuanto tal. Simplemente marcha con uno en la conversación. Al final, siempre tendremos que insistir en que el *lógos* no es un monólogo, y en que todo pensar es un diálogo consigo mismo y con los otros.

La crítica a Husserl que Derrida presentó con el título *La voz y el fenómeno* me parece contener una dificultad especial. El libro sonaba como algo asombroso. Ya antaño, cuando éramos jóvenes y estudiantes de Heidegger, mucho antes de *Ser y tiempo*, habíamos intentado realizar una crítica de Husserl. Nos sentíamos por entonces mucho más cerca de Wilhelm von Humboldt y de sus comienzos de la filosofía del lenguaje que de la teoría de la significación contenida en las *Investigaciones lógicas* de Husserl. Por supuesto que entonces no podíamos hacer nada a derechas con nuestra extrañeza. Aún hoy encuentro obstáculos a la comprensión al reconsiderar la crítica de Derrida a Husserl. El papel asignado a la voz en la crítica de Derrida a Husserl me sigue pareciendo muy raro. Husserl era más que nada un matemático que transfirió el sentido ontológico del ser ideal, tal como era objeto de la matemática, a su teoría de la significación. Fue esto lo que nos movió a esgrimir la filosofía del lenguaje de Humboldt contra Husserl. Ahora, creemos descubrir de pronto en la crítica de Derrida a Husserl la crítica de Heidegger. Éste había tomado como punto de partida para ella la pieza maestra del análisis fenomenológico husserliano, su tratado sobre la conciencia temporal. Partiendo del concepto de ser-ahí, de la facticidad de la futuridad, el ímpetu ontológico de la base de Heidegger le quitaba el suelo más propio al concepto de «conciencia». ¿Cómo se iba a encontrar, a partir de ahí, un giro a los conceptos de «signo» y de «huella»?

Más intensamente que nuestra alemana tradición idealista y fenomenológica, de la que Derrida participa, aparece en sus trabajos esencialmente el estilo francés del trabajo de crítica literaria. No se debe pretender comprender a Derrida sólo desde Husserl y Heidegger. Hay que verle también desde su enfrentamiento con la teoría del signo y con el estructuralismo. También éste es un enfrentamiento crítico. Pero, como ya he indicado, lo criticado repercute en el crítico como un presupuesto inconfesado. Derrida habla, como si fuera un observador distanciado, de la red infinita de todos los signos y de todas las remisiones a algo otro. Tal es, verdaderamente, la esfera de la metafísica sobre la base del nominalismo. Esto puede ilustrarse en la ciencia moderna, por ejemplo, si se piensa en el enorme campo de trabajo ante el que se encuentra la química molecular cuando, en su investigación, busca enlaces para los que se encuentre confirmación en el experimento, a la vista de la inabarcable multiplicidad de enlaces posibles. ¿Es que somos alguna vez investigadores del mundo universal de signos del que habla Derrida? Pero si ya estamos siempre dentro de él, en medio. Sin abarcar todo con la vista, tenemos que seguir una u otra huella. Y aún nos falta mucho para saber si está esperándonos en el camino una meta o si vamos por un camino equivocado. ¿Dónde podemos esperar una respuesta? Baste pensar a dónde pueden llevar las huellas del camino, las huellas de la escritura, las sentencias del oráculo, los juegos fantásticos o las inspiraciones poéticas. Paul Celan llama «multisituativo» (*viestellig*) al lenguaje poético, y deja abiertos muchos caminos. Sin embargo, exige del lector que llegue a la «correcta» comprensión de sus poemas, y para ello aconseja: «leer y leer una y otra vez». Cuando las sentencias del oráculo son ambiguas, el dios está jugando con los hombres. Cuando los poetas escriben su verso herméticamente enredados, confían en la intangibilidad de su tejido de sonido y sentido, que se declara a sí mismo por la ejecución que prescribe.

II

Se comprende por qué Derrida, dado su punto de partida, quiere concederle una posición de preferencia a lo escrito y a la escritura. El aliento de la soledad sopla en torno a todo lo escrito. También nosotros estamos hace mucho familiarizados con que la relación entre el lenguaje y la escritura no puede ser comprendida como la de algo dado primaria y secundariamente. Es absolutamente evidente que el escrito no es la pintura de la voz. Antes a la inversa, la escritura presupone que se le otorga una voz a lo leído. La susceptibilidad de la escritura del lenguaje no es precisamente un fenómeno secundario, y en esta medida, es también significativo, a la par que natural, que no haya ninguna escritura realmente fonética. La comunidad profunda reside, en definitiva, en el concepto de «lógos»; claro que no en la lógica de la proposición. El significado originario de *Lógos* es, como subrayaba Heidegger, el recolectar (*das Lesen*)⁷, juntar lo colectado. Así yo, por mi parte, he enlazado mis ensayos hermenéuticos con el concepto de «leer»⁸. Al hacerlo, he echado de menos

⁷ Como el griego *legein*, el alemán *lesen* significa también, además de leer, recolectar, recoger, etc. (N. del T.).

⁸ Véanse «Stimme und Sprache» (nº 22), «Hören-Sehen-Lesen» (nº 23) y «Lesen ist wie Übersetzen» (nº 24), en GW, Band 8.

en Derrida el conocimiento de que la escritura tenga tanta voz como el lenguaje realmente hablado.

Y así sostengo, entonces, que muchas cosas aquí remiten a la lingüisticidad como tal. Igual que la voz se articula en voz que habla —quizá, también, cuando uno lee totalmente en silencio—, la escritura, incluso la del alfabeto, es sin duda una articulación de alto grado de complicación. Desde luego, la voz que el que escribe o el que lee «oye» alcanza un grado de articulación más alto que el de cualquier escritura. Hay, justamente, muchos otros signos, gestos, guiños o huellas. Por supuesto, puede decirse incluso que todo lo que se muestra (*zeigt*) es un signo (*Zeichen*) —igual que Goethe le dio un giro universal al concepto de lo simbólico—. Todo lo que se muestra se diferencia necesariamente de otro ente que se muestra. Se separa de lo otro según se refiere a ello con él. Sin duda, esto es correcto. Pero esta *omnilateralidad* le está reservada al concepto metafísico de «Dios». Para nosotros no hay más que multisituatividad (*Vielstelligkeit*) y plurivocidad (*Mehrdeutigkeit*). De hecho era correcto que Derrida acabara sustituyendo el concepto de «signo» por el de «huella». Celan dijo una vez: «La plurivocidad rinde cuentas a la circunstancia de que en cada cosa observamos facetas⁹ que muestran la cosa desde diferentes ángulos, en diferentes 'refracciones' y 'descomposiciones' que en modo alguno son sólo 'apariencia'. Mi esfuerzo con el lenguaje se dirige a reproducir al menos cortes del análisis espectral de las cosas, mostrarlas simultáneamente en varios aspectos e interpenetraciones con otras cosas: con las vecinas, las próximas, las contrarias. Porque, desgraciadamente, no soy capaz de mostrar las cosas *omnilateralmente* (*allseitig*)»¹⁰.

Se comprende el irónico lamento de Celan, y se entiende también por qué Derrida prefiere el concepto de «huella». Se libera con ello de toda la combinatoria matemática y, por otro lado, de todas las restricciones del concepto intencional de «signo». Y es que las huellas no son mentadas y queridas como tales, sino dejadas atrás. En cierto modo, eso aumenta su valor ontológico. No se está ante una imposibilidad cualquiera de abarcar con la vista. Cuando uno encuentra una huella, se ve remitido en una dirección —y con ello va también ligado el modo en que esto es válido para el legado de los documentos escritos—.

Pero, ¿cómo es posible, entonces, que una huella sea más de lo que es un signo? La respuesta me parece sencilla: toda huella remite en una dirección, y por cierto, para alguien que ya esté en marcha y esté buscando su camino. No estoy muy seguro de que con ello haya tomado el concepto de «huella» en el sentido en que lo usa Derrida. Pueden considerarse también otros lados completamente diferentes en el concepto de «huella». Así, Lévinas acentúa más bien en el concepto de «huella» el que ésta sea pasajera, como algo que desaparece en el vacío, representando algo así como un testimonio mudo de abandono. Es como los rasgos de dolor y sufrimiento que, a modo de huellas de una vida vivida, se quedan marcados en un rostro. Tales huellas no quieren invocar el regreso de algo. El rostro no es sino eso: que, en él, sale el otro al encuentro, y es para nosotros siempre el totalmente otro, de tal modo que

⁹ *Schliffflächen*, esto es, caras de un cristal tallado (N. del T.).

¹⁰ Véase H. Huppert, «'Spirituell'. Ein Gespräch mit Paul Celan», en W. Hamacher y W. Menninghaus, *Paul Celan*, Frankfurt, 1988, p. 231.

nuestra comprensión tiene que callar. Eso mienta la huella del otro en Lévinas. El ejemplo muestra cuántos lugares tiene la palabra y hasta qué punto su significado depende del contexto. Aquí, ni siquiera nos las tenemos con una crasa oposición de significados léxicos. En los dos casos, la huella es el legado, lo dejado atrás. Y sin embargo, el encuentro con el rostro remite en una dirección totalmente diferente a la conexión de escritura y habla que se considera en Derrida. En éste, a veces suena como si la huella (*trace*) fuera una inscripción violenta, como el engrama que se hunde en la memoria y permanece. A menudo, la huella se desplaza hacia el signo. Y entonces se ve por qué los signos quieren ser comprendidos.

El que encuentra una huella sabe también, desde luego, que ahí ha habido algo y que ese algo ha sido dejado atrás ahí. Pero eso no se constata simplemente. Se empieza, a partir de ahí, a buscar y a preguntarse adónde conduce la huella. Sólo para quien está en marcha y busca el camino adecuado está la huella en la conexión del buscar y del percibir (*Spuren*) que da comienzo al sentir la huella. Comienza con ello una primera dirección, a la que se enlaza algo. Aún no está decidido hacia dónde va la huella. Uno se deja guiar. Se esfuerza por no perder el rastro y por mantener la orientación. Cuando se pierde el rastro, se pierde el camino. No se sabe entonces cómo seguir. Hay que buscar y percibir de nuevo la huella. Al final, cuando la huella sustituye al signo, se forma en ella un campo de acción de índole muy peculiar. En cierto modo, la huella se constituye. Cuando se pasa más a menudo por ella, se convierte en camino. Por supuesto, puede que sea absolutamente incierto hacia dónde lleva el camino. Uno puede buscar el camino y acabar probando con uno, pero puede que sea el equivocado. No se llega a donde se quería ir. A no ser que uno haya «ido a parar» o haya «adivinado» el camino correcto.

Es claro entonces que, en Derrida, en el papel que juega la huella estará la *écriture*. Los diversos signos aislados que forman la escritura están determinados por convenciones. Si el escrito es legible, es un texto que tiene así lugar —y eso es como un acontecimiento que otorga sentido—. Los signos del escrito en cuanto tales tienen tan poco sentido en general como los «vocablos» aislados. El sentido surge solamente cuando a uno se le abre, sólo cuando alguien lee con comprensión todo el escrito. Encontrará entonces la acentuación adecuada, si es que quiere seguir leyendo con comprensión.

Todos conocemos la experiencia de cómo se construye la evidencia del sentido comprendido correctamente. Pasa por muchas estaciones, por el descifrar de las diversas letras, la correcta articulación de las formaciones léxicas y, finalmente, como una recopilación del conjunto en el que la pluralidad de los signos es acopiada y captada. Entonces, uno se sumerge en la lectura. Con razón se llama a eso «concentración». Uno está verdaderamente orientado hacia un centro a partir del cual se articula el conjunto en una estructura con sentido. Se dice también entonces que se está preso de la lectura. Es imposible desatarse de ella, al menos mientras siga teniendo sentido. Uno se niega a apartarse de ella. Se está realmente embebido en acompañar en el comprender.

En esta descripción se reconoce la descripción más general que reside en perseguir cualquier huella. También el lector está en camino. Puede que se le ocurran muchas cosas al leer, incluso que se deje llevar por ellas, y sin embargo, al final sigue el camino que le prescribe el texto. Es como en la conversación con otro.

Pues el texto no sale al encuentro, e intentamos acercarnos a él. Lo intentamos con esto o con aquello. Se nos ocurren cosas nuevas. Y así pasa a menudo en la conversación: la conversación vive, dicho directamente, de ocurrencias imprevistas que le dan una nueva dirección. Una conversación no es una acción programada. Pero se intenta darle una dirección. Se hace una pregunta. Se comprende quizá por la respuesta lo que el otro ha comprendido o mentado. Sólo cuando se le ha comprendido hasta ese punto se puede responder. Si no, es como hablar sin hacer caso el uno del otro. De modo que sólo existe una conversación efectiva cuando ésta conduce constantemente a la apertura de la continuación posible. La respuesta del otro puede ser una sorpresa. Lo cual nos pone ante una nueva apertura en la que se presenta algo cuestionable. Las posibles respuestas son numerosas. La conversación avanza y se tiene la sensación de estar en el camino correcto, de acercarse. Es realmente, también, como cuando se buscan huellas. Se puede volver sobre algo. Se vuelve a tomar el rastro cuando se lo reencuentra. También para quien ha perdido el camino hay un solo rastro que pueda seguir. Los rastros se cruzan, pueden desaparecer o acabarse, remitir a una lejanía para la que nos quedamos sin guía. Conocemos esto tanto en el lenguaje, con las respuestas absurdas, como en el texto que leemos, cuando lo que sigue es incomprendible. Se pierde la guía y se rinde uno.

Se muestra aquí la enigmática esencia de la pregunta. Las preguntas se imponen. Hay que plantearlas porque las preguntas se plantean y el avance de la comprensión se ha atascado. El secreto de la pregunta es, en verdad, el milagro del pensar. Ya se sabe que pensar es distinguir. Eso significa precisamente tener delante de los ojos lo uno y lo otro. Ocurre en las preguntas. La pregunta representa la decisión entre posibilidades. Pero incluso el modo en que se plantee la pregunta implica ya, a la vista de la plétora de cosas indecibles, una decisión. Por eso, no es fácil hacer preguntas. Es un viejísimo motivo platónico que el que está siendo interrogado, cuando ya no sabe qué responder, quiere ser el que pregunta, y entonces se muestra que preguntar es todavía más difícil. El que responde es al menos conducido por el hecho de haber sido preguntado. Quien quiera preguntar tiene, en cambio, que encontrar él mismo el rastro y permanecer sobre él. No tiene que seguir el camino de otro. Por eso, es más difícil preguntar que responder.

Está claro que no nos referimos aquí a preguntas informativas. Tiene que ser una pregunta abierta; pero de tal manera que el plantear la pregunta sea una pregunta fecunda. Hay una antigua sentencia que dice que «en la ciencia lo que decide es cómo se plantea la pregunta». No se reconoce el camino verdadero, ni mucho menos, solamente porque lleve a una respuesta. Puede suceder lo contrario: El que se halla en el recto camino del preguntar no es alguien a quien las respuestas le resulten fáciles. A la inversa, aquél a quien la respuesta le resulta difícil aprende a ver nuevas preguntas. También cuando son desvíos y extravíos; así es el camino de la investigación. Los caminos de la investigación reproducen en la ciencia los caminos del preguntar.

Las condiciones son diferentes en la conversación efectiva porque la comprensión se confirma en ella en seguida, y el malentendido se legitima. En la conversación no se debe pesar cada palabra en una balanza de precisión y descartar meticulosamente cada posible desplazamiento del significado y cada malentendido. Cuando se intenta decirle a alguien algo, tienen en verdad que ser las palabras correctas las

que le alcanzan. Se está siempre ya sobre la huella y nunca se encuentra uno en la distancia en la que un imprevisible mundo de signos se extiende ante uno. Uno se ve conducido. A partir de ahí se comprende cuán difícil es escribir para alcanzar a alguien desconocido, al lector. También lo escrito tiene en sí algo terriblemente irrevocable. La escritura son signos dados previamente: están como inscritos, y, por tanto, como prescritos.

Forman textos. Radica en ello el que ambos, huella y signos, no estén ellos mismos en lugar del sentido de significado de la palabra individual. La misma imagen escrita puede estar presentando palabras de significados totalmente diversos. El significado respectivo sólo llega a determinarse por el contexto. Y sólo a eso le llamamos textos que pueden ser leídos y releídos. Un texto es la unidad de un tejido, y se presenta en su textura como un todo, y no en los signos de la escritura, ni siquiera en las unidades gramaticales que forman la frase. Todo eso no constituye todavía un texto, a no ser que sea un «escrito» (*Schriftsatz*)¹¹ completo, como con tanta fortuna se lo ha bautizado. En el fondo, sólo se comprende cuando se comprende del todo, y se ha comprendido todo. Quien sólo entiende a medias puede haber malentendido dos veces, y entonces no se sabe si está de acuerdo ni cómo se debe responder. De ahí que haya que volver a preguntar hasta que se haya comprendido. Pero tampoco esto significa que se esté de acuerdo con el otro.

Semejante al uso de la escritura es también la notación escrita en música. Se pone música a textos lingüísticos, y sobre todo, en el caso de la música absoluta, puede ocurrir que no se haya «comprendido». En el texto lingüístico, como en la música, ello no sólo significa que no se haya apercibido de la serie de las palabras o de los sonidos, sino que hay algo múltiplemente diferente que no se presenta como un todo unitario. Los escritos (*Schriftsätze*), compuestos, desde luego, por letras, sílabas, palabras y frases para formar el texto, se convierten en la indicación a comprender el todo. Del mismo modo, la notación presenta un todo semejante, que no sólo se lee, sino al que se sigue como una indicación a actuar. De ahí que repentinamente en música sea tan difícil y problemático. Quien quiere comprender la música tiene que estar familiarizado con toda la pieza, o acompañarla. Cuando uno ha acompañado, sabe también cuándo se acaba la música. Sin embargo, esto es una anticipación de las obras de arte que, en un sentido eminente, constituyen un todo y que, por ello, denomino textos «eminentes».

Los textos que no son obras de arte dejan abierta la cuestión de si un texto se acaba alguna vez o sólo se interrumpe, igual justamente que termina una conversación o la vida. Quizá haya todavía otros textos eminentes que pongan un final efectivo, como, por caso, el fallo que resulta en un juicio o el mensaje que se anuncia como una promesa, como el amén en la iglesia. Hay también un arte del mero escribir y del discurso que va dejando todo tan claro como si pusiera los puntos y las comas. Lo de la puntuación fue un invento tardío. En todo caso, sigue estando claro que cada texto de ese tipo está en un contexto. El significado de remisión de un signo depende de aquello a lo que remite. Y así, también un texto, por mucho que presente una unidad de sentido, sigue dependiendo siempre de un contexto que, a

¹¹ Juego de palabras intraducible con *Schrift* (escrito, escritura), *Satz* (proposición, pero también composición) y *Schriftsatz* (escrito legal, documento) (N. del T.).

menudo, sólo se determina unívocamente por la multisituatividad de su significado. Es una antiquísima regla hermenéutica que concierne a toda comprensión de textos. Es sabido cómo recibe el texto un sentido nuevo cuando se reordena el entorno que constituye el contexto. Hay que ser consciente de que ya la unidad de la palabra se determina por la unidad de la frase, y la unidad de la frase, a su vez, se determina ella misma a partir de conexiones mayores entre los textos. Es lo que le ocurre a uno cuando lee. El que tiene que deletrear no puede leer, ni tampoco puede comprender. Lo mismo vale cuando una parte suelta de un texto es sacada fuera de su contexto: enmudece. Le falta la fuerza del sentido superior.

Ese es el inconveniente a la hora de comprender las citas y, definitivamente, el delicado paso fronterizo que tiene que aceptar la teoría de la intertextualidad. Ninguna frase es una unidad por ella misma, sino que pertenece a una unidad de sentido que le otorga al conjunto del texto su tensión interior y su tono propio. Todos sabemos cómo al hablar el tono hace la música, y sabemos también por eso cuán difícil y de cuánta responsabilidad es escribir un protocolo de algo cuando no hay enfrente algo claro para lo que se haya de encontrar el tono correcto. Tono y entonación resultan precisamente de un movimiento inasible que juega entre unos y otros dentro del marchar juntos uno con otro (*miteinander*). Piénsese tan sólo cuán inasible es la ironía y hasta qué punto la ironía, cuando es comprendida por el otro, nos une con él, y a la inversa, cómo separa cuando no es comprendida. Este caso especial recuerda hasta qué punto la unidad de sentido de un texto o de una conversación se construye únicamente en el marchar juntos uno con otro.

Se abre aquí un campo de problemas totalmente nuevo, que abarca todavía una extensión totalmente diferente de la del llamado logocentrismo. Las cosas ocurren de tal modo que no todos los enlaces y transformaciones, tampoco todas las alusiones y sonidos que se imponen, pueden hacerse explícitas sin perturbar el marchar juntos (*miteinander*)¹² del entendimiento. Aunque reconozca lo que Derrida llama *dissémination*, no puede estar en ella la última palabra. Con ella se nombra sólo un presupuesto en virtud del cual una nueva comprensión de sentido puede elevar sus exigencias. No me duele reconocer que el poder de las convenciones o, para decirlo con Heidegger, la omnipotencia del *Gerede*, pero también las exigencias de la lógica o de la violencia de la persuasión son prejuicios profundos y, en cuanto tales, no suponen ninguna legitimación. A la inversa, no se puede seguir cualesquiera ocurrencias que se tenga. Igualmente puede ocurrir, en estructuras muy elegidas, tanto en el uso retórico como poético del lenguaje, que estén jugando también algunas estructuras de sentido. Pero pueden ser también tales que determinen el juego. Y así, sería a mis ojos una tesis falsa poner la intertextualidad a la base de cualquier comprensión del texto, porque, en verdad, eso corresponde únicamente a un determinado estilo de la época actual. No siempre fundamenta una pretensión en un tratamiento temático. Antes bien, hay que saber que las alusiones, a menudo, no pueden dejar de ser vagas, y el conocimiento de la alusión a duras penas aportará

¹² *Miteinander*, «uno-con-otro», es uno de los conceptos más importantes del último Gadamer. Para ver su desarrollo conceptual, véase «Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache», en *GW*, Band 8. Trad. cast.: «Sobre la fenomenología del ritual y el lenguaje», en H. G. Gadamer, *Mito y razón*, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 94 y ss., donde se vierte como «convivencia» (N. del T.).

nada a la interpretación. Precisamente en la no separación, en la discreción de la alusión está la declaración del arte, y en su sonido conjunto. «*Ars latet arte sua.*»

Cuando se trata de lenguaje y de arte lingüístico, no se debería dejar de entender con toda su amplitud el concepto de «lenguaje». La música se ajusta por sí misma. Pero, en general, lo que ocurre es que el arte, especialmente con vistas al estilo de una época, se marca unívocamente en las artes más diversas. Piénsese, por caso, en el papel dominante que hoy tiene la iconografía en la teoría del arte, lo cual representa sin duda una importante dimensión histórica, pero que no deja de ser deudora, en la mayoría de los casos, del tránsito de la «transformación a la conformación». Pero esto significa que no alcanza en absoluto el ámbito del arte.

O bien piénsese en la arquitectura contemporánea, donde la cita juega un papel importante. La mayoría de las veces sólo se puede notar una vaga cualidad de que lo que se ve resulta conocido, y precisamente por esa vaguedad presenta una posible aportación a la declaración del edificio. Cuando se hace de tal cita el objeto único, o se permite que lo sea, entonces no se le está prestando la atención debida. Es algo que conocemos particularmente bien por el estilo historicista del siglo XIX. Tenemos ahí iglesias neogóticas, estaciones románicas, grandes almacenes de estilo neoclásico, y conocemos también la respuesta de la creación artística del siglo de la revolución industrial, que acabó conduciendo al desmonte completo de toda tendencia historicista en arte y en literatura. Hay que tener entonces claro solamente que, de un modo u otro, en la experiencia del arte se está jugando continuamente con la vaga memoria del estilo de épocas pasadas, y que se echa a perder el juego cuando se añaden a la mezcla derivaciones precisas. Lo que puede surgir en el cambio del gusto o de las modas, como en el juego de las olas, puede barruntarse, por ejemplo, en la revalorización del Barroco, o incluso del modernismo (*Jugendstil*), que hizo posible auténticos redescubrimientos.

Y así será también, sin duda, con la intertextualidad, que se corresponde demasiado bien con el estilo de citar del gusto de hoy. Hasta en la más pura correspondencia, que quizá sea de interés histórico, de lo que se trata, sobre todo, es de que en el encuentro con el texto no quede tapada la unidad de la declaración. No debe negarse, por ejemplo, que las tendencias contemporáneas del gusto son algo a lo que el artista apenas puede sustraerse, y ésa es la razón por la que configuraciones artísticas de gran valor irán siempre acompañadas de penosas imitaciones a la moda. Pero el principio de la intertextualidad no debe oscurecer las decisivas tareas de configuración. Esta amenaza es bien conocida para el artista plástico. No le resultará fácil a la discreción de la alusión, mandamiento plástico en la configuración del arte, imponerse frente a la necesidad de representación (*Repräsentation*) de los contemporáneos, a los que el arte les da igual. Así, por ejemplo, en el arte del retrato apenas podrá esperarse que quien hace el encargo se quede satisfecho con los resultados del artista. Pero, por lo demás, tampoco el cambio de gusto de las épocas, o la marcha de la historia bajo la dictadura de la orientación a la copia de la iconografía, pueden salvar a las más grandes obras maestras de las artes plásticas del destierro a un almacén o de los más brutales mutilaciones o añadidos. Piénsese en un caso de manual como el de Rembrandt, por ejemplo, la llamada «Ronda de noche», cuya mutilación de los lados se hace dolorosamente diáfana con la claridad que ha ganado

el cuadro tras su restauración, o el milagroso rescate de la «Conjura de los bátavos» en un sótano de Amsterdam, y su traslado a Estocolmo.

La cercanía de la huella y de la escritura, y de la escritura y de la lectura que les siguen, da como resultado, a la vista de la multiplicidad de referencias de todo el mundo de signos, y en especial, del mundo del lenguaje —que se articula como escritura—, una infinitud de posibles referencias, y cada referencia puede abrir nuevas perspectivas. Pero, ¿son caminos practicables? Desvíos, caminos paralelos que se muestran, cambios de perspectiva pueden apartar del camino recto. Y, entonces, puede ocurrir que en un texto escrito se hagan valer connotaciones que no eran las mentadas. ¿Cómo se va a distinguir si algo pertenece a la marcha del pensamiento o no? ¿Qué no se hunde y qué no aparece que esté inscrito en la memoria y que quizá no era en absoluto lo mentado en el texto a la hora del reconocimiento! ¿Es que no existen criterios realmente, a la vista de la multiplicidad de referencias en la palabra y en la materia? ¿Qué significa el camino correcto? ¿No acaba la marcha lógica por despistarnos?

III

Será bueno hacer la prueba con intentos concretos de neofundación deconstructiva, de qué es lo que en ellos puede llamarse correcto, y lo que no hay sino considerar que despista. Elegiré para ello la discusión de la «*chóra*» que Derrida ha presentado en un trabajo reciente. Su lectura es altamente recomendable. Con *chóra* no se mienta ningún vocablo, sino el concepto de *chóra*, tal como lo conocemos por el *Timeo* platónico. Se relata en él el mito del demiurgo que construye el universo según números y medidas, las esferas celestiales y el mundo terrenal, que consta de los cuatro elementos. En este contexto, se encuentra con algo sin lo cual no podría tener lugar todo el acontecer de orden en el mundo y el intercambio de los cuatro elementos. Es la aquí llamada *chóra*, lo que da el espacio. Cabe preguntarse, naturalmente, qué significa *chóra*. Por el uso de la palabra puede llegarse quizá a unos contextos completamente diferentes, en los que «*chóra*» designa un territorio administrativo. Pero, en el contexto de nuestra narración sobre la construcción del mundo, la palabra forma un marco conceptual, el marco de arquetipo y copia, en el que la narración se había movido inicialmente y que abarca todo. Entonces, esto que da el espacio se presenta como algo nuevo que para nada había aparecido hasta ahora. ¿Qué es, pues, esto tercero? Puede anunciarse la perspectiva en la que se abre esto tercero desde el lenguaje de la metafísica del que se sirve la narración. No es algo espiritual ni material. Es, por así decirlo, un tercer género, del que se puede afirmar que no es ni uno ni otro. ¿Qué podemos saber, entonces, de esta *chóra*? La dilatada exposición del *Timeo* le deja a uno bastante desconcertado cuando tiene que decir qué es realmente este tercer género de ser. Se habla (50a y ss.) de oro, que puede ser dorado de muchos tipos, e incluso de la substancia base que, por ser inodora, sirve para producir perfume. Ambas cosas hacen pensar más bien en el concepto de materia, en la *hýle* de Aristóteles, esta materia última que no tiene ninguna determinación formal —y no en el espacio que hace sitio—. Por supuesto, la *chóra*, que, según se dice (50d), acoge aquí a todo, es

llamada expresamente «la que no tiene forma», igual que la masa sin forma a partir de la cual el pastelero o el alfarero pretenden hacer algo. Y luego, se supone que esta *chóra* tiene que ser como la madre, como la nodriza, que lleva y alimenta a los seres vivos que se están formando —otro mundo de representación totalmente diferente—. En todo caso, la introducción de esta *chóra* en el *Timeo* tiene lugar en forma de una sorprendente interrupción del relato, en el que hasta ese momento se describía el mundo creado por el demiurgo con *noûs* como la acertada copia de un arquetipo del mundo. Y entonces, de pronto, se dice que hay que poner también, además del *lógos* y equiparado con él, lo que ocurre por necesidad. El surgimiento del mundo está mezclado de *noûs* y *anáanke*, de razón y necesidad. La razón persuade a la necesidad de que llegue tan lejos como para que al final se haga el bien. Esta es la enigmática introducción de ese tercer *génos* entre el ser y el devenir, la idea y el fenómeno, el arquetipo y la copia. Es claro que todos los sonidos y alusiones míticas, las formas cambiantes, deben dejarnos desconcertados, a fin de que lo que se mienta con la *chóra* sea como un comienzo completamente nuevo. Se la anuncia, es verdad, pero de una forma tan general que se hace difícil encontrar comprensible este nuevo género tan propio. En él hay ambas cosas: ser y devenir, lo inalterable del ser y lo carente de forma que, por su alterabilidad, se sustrae a cualquier comprender conceptual fácil. Lo último se introduce directamente como la «causa formal de lo que oscila».

Sigamos el principio hermenéutico de preguntar por el contexto mayor¹³. ¿Qué nos enseña el contexto sobre el texto? Después del anuncio de este comienzo totalmente nuevo, se deja ciertamente muy claro que se trata de los cuatro elementos ya anteriormente tratados y que para Platón están, por así decirlo, ya dados previamente, y de lo que pasa con ellos (48b 5, *páthe*). Mirándolo más de cerca, se reconoce que todas estas múltiples descripciones de lo que debe ser el tercer género, en tanto que receptor, desembocan en definitiva en que la esencia del tercer género se introduce explícitamente con la designación de *chóra* (52a). Y al final, en el resumen, la *chóra* se pone en el centro, entre el ser y el devenir, y se la representa como lo mediador (52d). Para explicar esto, los cuatro elementos —que, de acuerdo con la concepción griega en la época platónica, son (desde Empédocles) los componentes de todas las cosas— tienen que construirse ahora con ayuda de la matemática y de su necesidad. La imagen de múltiples formas con que aparecen debe constituir, para todo ente, la inalterable piedra sillar de la realidad —algo que no es precisamente convincente para los ojos—. Para el pensar griego, el fuego está allí donde haya calor, no sólo pues, en el crepitar de la llama, sino también en el calor de la vida; y el agua no es sólo la enorme infinitud del océano, los mares y los ríos, sino también el hielo en su pétrea dureza. El aire tampoco es simplemente el azul del cielo, sino el viento y las nubes, la niebla y la tormenta. ¿Son inalterables? El narrador mismo había destacado, al introducir los elementos, que la aparición de estos apenas se corresponde con la idea de orden. Ninguno de estos elementos es totalmente inalterable. El fuego no es siempre puro fuego, sino a lo sumo ígneo, y lo mismo ocurre con el agua, el aire y la tierra: deben ser los componentes de todo ser

¹³ He tratado esto con más detalle en mi contribución «Idee und Wirklichkeit in Platos 'Timaios'» [Idea y realidad en el *Timeo* de Platón], en GW, Band 6, nº 15.

en modos de aparición que cambian totalmente. Sin embargo, se trata de demostrar que son lo permanente de lo que todas las cosas tienen su ser. Para explicar esto se ofrece la matemática, particularmente, la geometría del triángulo. Era ésta el gran paradigma del saber, del conocimiento y de la prueba que se estaba construyendo por entonces en la figura de la geometría euclídea. Los triángulos, como piezas de construcción, tienen que darle su solidez a los elementos, y para esta tarea debe bastar con la verdad matemática de la estereometría, por entonces descubierta, de que sólo puede haber cinco cuerpos regulares. No en vano se les llama cuerpos platónicos.

No es una gracia el modo en que estos cinco cuerpos son asignados a los elementos. La pirámide, a la llama estirada. El dado, a la tierra firme. El polígono con más vértices, el icosaedro, al agua que se deshace en niebla y vapor. Todo resulta muy bonito, aunque algo forzado. Pero hay un problema. Hay sólo cuatro elementos, y cinco cuerpos matemáticos regulares. De modo que, para escapar del apuro, el dodecaedro recibe una tarea especial, a saber, ser el armazón de la esfera del mundo. Seguramente, los lectores contemporáneos de Platón no suponían que decía todo esto en serio. En cada palabra del *Timeo* puede percibirse una alegría lúdica. Cuando Aristóteles, sin embargo, toma todo esto al pie de la letra y empieza a criticarlo, con esa crítica está combatiendo, como en otros juegos de diálogos platónicos, su propio asunto, a saber, la preeminencia de la naturaleza frente al carácter secundario de la matemática. Hay que imaginarse el *Timeo* en su conjunto como un juego de Platón.

La necesidad de la que se habla en este juego tras el último giro no es en verdad, sin embargo, un juego, y Platón va completamente en serio cuando dice que la descripción que ha realizado hasta ese punto, basada en la dualidad de arquetipo y copia, ser y devenir, es insuficiente. Se diga lo que se diga sobre el modo en que Aristóteles malinterpretaba el platonismo como una doctrina de dos mundos, hay que conceder que Platón había anticipado eso mucho antes en el *Parménides*, en el *Sofista* y en el *Filebo*, y ahora lo hace completamente explícito en el *Timeo* al hablar de un «segundo comienzo» (48b) en el cuento cósmico del demiurgo. Es claro que Derrida se ha dado cuenta de esto. Por eso, le ha atraído enseguida este tercer género, porque en él se declara expresamente que la distinción de ser y devenir es insuficiente. De hecho, la *chóra* del *Timeo* hace pensar en la nueva ciencia natural fundada en la matemática, para la cual la física teleológica de Aristóteles era un obstáculo que se interpondría en su camino durante diez siglos.

¿Cuál es, pues, la base textual desde la que Derrida dirige su pregunta maliciosa deconstructiva contra lo que él llama metafísica? Es, claramente, la teoría de los dos mundos lo que Derrida pone, como metafísica, a la base de su interesante e imaginativo ensayo. ¿Qué le dan los textos a uno? Derrida cita aquí la *República* de Platón. La *chóra* se considera en ella como un más allá del ser. Pero como en la *chóra* del *Timeo* se trata de algo así como un más allá que no es sensible ni espiritual, Derrida cree reconocer en la *chóra* del *Timeo* el mismo más allá que la *República* introduce como más allá del ser. De este modo enlaza Derrida el platonismo tardío con los principios de la era cristiana. En Dionisio Areopagita, al describir lo uno y lo divino, se habla, de hecho, de la *chóra*, el lugar distinguido de lo Uno. Y entonces, Derrida cree poder reclamar los tres testimonios para el mismo sentido antimetafísico, y estar siguiendo un rastro triple. En las tres direcciones se muestra algo inasible: lo

más allá del ser del bien, lo más allá del espacio o lugar por disponer, y lo más allá de lo uno divino. A sus ojos, los tres constituyen un conjunto multisituativo.

Tengo mis dudas. Ciertamente, me han admirado mucho los fuegos artificiales de centelleantes alusiones que Derrida organiza pegando su oído a los compases iniciales del *Timeo*. Tampoco dejo de reconocer que Platón brinda aquí todo para que no se olvide la correspondencia de la estructura del mundo con la estructura del Estado y la estructura del alma. Ciertamente, en el gran espectáculo de sus diálogos se acredita como un perfecto deconstructivista. Ahora me siento unido a Heidegger, Derrida y Vernant (a quien escucho con aprobación desde hace años) en que el modelo ilustrado convencional «del mito al logos» está errado y hace violencia a ambos. Y sin embargo, el contexto en que se introduce la *chóra* en el *Timeo*, me parece ser algo totalmente diferente, una huella que lleva a otro sitio que el más allá de lo Uno o de lo divino. Conduce a una necesidad, y no puede haber ninguna duda sobre la necesidad de la que se está hablando: la necesidad de la matemática. Es, ciertamente, algo maravilloso y asombroso toda la arquitectura de la geometría euclídea, así como el que los matemáticos de la época platónica hubieran encontrado y demostrado que sólo puede haber cinco cuerpos regulares susceptibles de ser inscritos en una esfera. ¿Qué racionalidad de la tercera dimensión es esa por la que lo que da el espacio tan sólo permite estos cinco cuerpos perfectos, adaptados todos a la esfera perfecta del ser? ¿Qué límite se muestra aquí y, a la vez, qué conveniencia, qué prueba aquí la necesidad al concederle sólo a estos cinco cuerpos regulares algo de la perfección de la esfera? El mismo demiurgo no puede cambiar nada aquí. Hasta tal punto hay aquí una necesidad.

Estoy tratando el tema de la *chóra* por la cuestión, tan de principio, de si pueden aceptarse sin más esas remisiones, por más que sea en direcciones diversas, o si hay que decidir en qué contexto puede seguirse una remisión. Las huellas tienen una determinación previa, y no son arbitrarias. Cuando creo entender el más allá de la idea de lo bueno, no pienso, verdaderamente, en el más acá de los elementos y de los cuerpos regulares. Teniendo a la vista la transcendencia de lo Uno, tal como se le aparece al Areopagita y sus repercusiones cristianas, se debe pensar más bien, con el más allá del ser, en la *República* de Platón. Pero sólo será legítimo ver en ella cómo estamos en la historia neoplatónica de los efectos de la metafísica aristotélica, de la que hemos aprendido a pensar el espacio receptor para lo divino transcendente y para todo ente. Eso se lo debemos a la *Física* de Aristóteles, que introdujo a Dios como primer motor. Si pensamos, en cambio, el ideal de la simetría y el orden matemático en las cinco aproximaciones de los cuerpos «bellos» a la forma esférica, y a su construcción por triángulos, la *chóra* sirve para ilustrar la necesidad matemática, que nos hace comprender por qué los elementos, a pesar de sus modos alternativos de aparición, pueden ser comprendidos como ser. Pero esto no es particularmente convincente, como admite el narrador. Los juegos matemáticos a los que juega Platón aquí son, por muy bien que él se lo pase, juegos soberanos. La matemática misma, empero, no es por ello ningún juego.

Sólo que al final del libro VII de la *República* se hace claro que hay que leer los diálogos platónicos como juegos. En ese pasaje, con una ligereza lúdica, se encuentra la posibilidad de una ciudad ideal con una solución magnífica: basta con expulsar de la ciudad a todos los habitantes mayores de diez años. Se hará entonces

realidad el paraíso de los niños bien educados. Con tales juegos, es posible señalar los problemas más serios y, verdaderamente, en las utopías de Platón se reflejaba la decadencia de la gran cultura de Atenas y la época de esplendor de la democracia griega¹⁴. En cambio, la construcción matemática del *Timeo* ha ejercido una poderosa fascinación sobre la física de la Edad Moderna, sobre todo en nuestro siglo. De hecho, el juego cósmico del *Timeo* ha tenido efectos continuos, a través de los siglos, sobre Kepler y sobre la filosofía romántica de la naturaleza de Schelling. Cómo puedan aproximarse las relaciones matemáticas a la realidad sigue siendo un problema actual, como nos muestra la física cuántica. Pero eso es un campo muy amplio.

La poetización platónica en forma de diálogos se esfuerza por evitar las afirmaciones rígidas, y quiere servir a la continuación del pensamiento. Así, la imagen especular que se muestra a la democracia atica sigue teniendo una fuerza expresiva crítica para nosotros. La conducción platónica del pensamiento conserva algo del secreto de la lengua y del entendimiento humano con el lenguaje que practicamos cotidianamente. Ya hemos citado arriba las únicas palabras auténticas que Platón ha dicho sobre el tema en la carta VII. La dialéctica tiene que convertirse en diálogo una y otra vez, y el pensar tiene que acreditarse siempre en el uno-con-otro¹⁵ de la conversación. Por más que en Platón estén jugando muchas huellas de orgullo por la lógica y la matemática de su época, no puedo reconocer aquí logocentrismo alguno. Antes bien, lo admitiría si la metafísica, que hizo escuela desde Aristóteles, fuera llamada «monologocentrismo» en las condiciones de la cultura lectora de la Edad Moderna. Por lo que se refiere al propio Aristóteles, debería pensarse siempre que lo que conocemos de sus obras no es más que meros dictados que le servían como materiales para la enseñanza y el diálogo. Haría falta una exposición aparte, siguiendo el hilo de los comentaristas de Aristóteles, para ver cuán poco corresponde el ideal metodológico de la lógica de la prueba al paso del pensamiento filosófico de Aristóteles, de tal modo que en los comentaristas viene forzado de un modo más bien escolar. Cómo procede en verdad la investigación de acuerdo con los principios (*archai*), es algo sobre lo que se encuentra la mejor información en el anexo a los segundos analíticos (B19). Debería tomarse este capítulo de Aristóteles tan en serio como el excursus de la *Carta VII* de Platón. También aquí se muestra cómo se forman los conceptos y cómo lleva a cabo sus rendimientos el lenguaje y el saber común que vive en él. No sin razón, Aristóteles criticaba la fuerza probatoria de la dialéctica platónica a propósito del concepto de la *diáresis*. Tiene razón, sin duda, en que las diferenciaciones realizadas en la conversación viva y en la poetización de los diálogos platónicos no poseen en absoluto la necesidad de una prueba lógica. Pero, ¿afirmó Platón eso alguna vez? Él tiene ante sus ojos la conversación, y ¿quién no sabe aquí que muy raramente se puede alcanzar entre las personas un entendimiento por la vía de una estricta demostración lógica? Estamos plenamente convencidos de las ventajas de la demostración asegurada lógicamente. Pero también conocemos los espacios de libertad humana en el obrar y, sobre todo, el trabajo de la fantasía creativa en la investigación misma, así como todo lo que se le concede al lenguaje de la poesía. Hay que dejarle su derecho a todo esto. No puede hacerse de

¹⁴ Véase «Platos Denken in Utopien» [«El pensamiento de Platón en utopías»], en GW, Band 7, n° 9.

¹⁵ Véase *supra* nota 12.

todo un objeto del saber. Hay otras experiencias distintas a la de la ciencia, ya sea cuando nos quedamos sin aliento como espectadores en el teatro, o cuando nos quedamos pensativos ante toda la comedia y la tragedia de la vida, ya sea como testigos de acontecimientos excitantes, o al seguir fascinados un emocionante relato. Lo que vale especialmente para el lenguaje poético de la lírica, no es sólo para ella: que no quiere ser objeto de la ciencia, sino que, como toda experiencia artística, exige que la acompañemos y participemos de ella. Por eso me parece que no se plantea aquí la tarea de la deconstrucción que, por lo demás, no deja de abrir nuevos horizontes.

La interpretación es siempre un asunto delicado. Ello radica ya en que, por su esencia (y por la palabra) es «habla intermedia». Interrumpe la ejecución del acompañar. Todos conocemos esto por los textos poéticos. No por eso es tal interpretación superflua. Cuando tropezamos con algo incomprensible, tiene su lugar la ayuda de la interpretación. Pero sólo cumple su verdadero fin cuando presta su ayuda a la ejecución que, de lo contrario, habría quedado inhibida por lo incomprensible. Es este un amplio campo de problemas ante el que, en verdad, nos encontramos cada vez que nos las habemos con el arte. Pues, ¿dónde hay aquí unas fronteras claramente delimitadas?

Además, el campo del lenguaje abarca más que sólo los textos literarios. Incluye también la meditación pensante y, con ella, el uso del concepto, sobre el que descansa la prosa del pensamiento. Todo eso llega a hablar en su ejecución. En definitiva, vale incluso, hasta cierto punto, para cada interpretación. Puede que sea habla intermedia, pero sea lo que sea, lo es sólo cuando se interrumpe a sí misma para que la conversación pensante se enlace a ella. Tómese como ejemplo el modo en que el libro Delta de la *Metafísica* de Aristóteles se presta como un mero medio auxiliar. Esto tendría que ser paradigmático. No vale sólo para la poesía. Vale para todo leer. No sin habérmelo pensado he hablado, entre los textos contra los que Derrida eleva la pretensión de deconstruir, de eso que llamo el texto eminente¹⁶. Contaría aquí, además, la experiencia del arte en el sentido más amplio. Esta abarca más que las simples rimas. Los textos y las obras de arte son de una especie tal que no basta con darse por enterado de su existencia. A la lírica se la quisiera conocer de memoria, para poder cultivar el diálogo con ella, y las obras de arte son todas de una especie tal que la conversación con ellas no se agota, sino que se brinda siempre a una nueva ejecución. Los textos filosóficos no son, por supuesto, textos eminentes en el mismo sentido. Son sólo, cuando no son como los diálogos platónicos, discursos intermedios en la conversación infinita del pensar. Por supuesto, uno acude siempre a ellos en busca de consejo, pues todos vivimos en la marcha de nuestras experiencias. Los textos filosóficos no los leemos, desde luego, como un poema, que lo sabe todo. Un texto filosófico lo estudiamos, más bien, como uno que tampoco sabrá, pero cuyo autor lleva ya mucho tiempo preguntándose y meditando, y, al hacerlo, no se desvía de lo actual ni de las arbitrarias adaptaciones a su propia época. Es, pues, como una conversación con otro. «No es mi palabra, diga lo que diga».

¹⁶ Véase «Der 'eminente' Text und seine Wahrheit» [El texto eminente y su verdad], en GW, Band 8, n° 25, pp. 286-295.

Pero volvamos al lenguaje y a la escritura. Con todo este círculo de problemas se enlaza la pregunta, verdaderamente ilimitada, que me viene ocupando desde hace mucho tiempo: ¿qué tiene que saber el lector? No puede esperarse aquí una respuesta unívoca. Quizá haya que plantear la pregunta de otra manera: ¿qué le es lícito querer saber al lector?¹⁷. Quizá es a esto a lo que se refería Sócrates cuando, en su diálogo con Fedro, dirige al final una oración a Pan y a los otros dioses. En esa ocasión, seguramente, reinterpretaba en sentido socrático una oración que también contiene el deseo de riqueza, cuando dice: «que considere rico al sabio y que todo el dinero que tenga sea sólo el que puede llevar y transportar consigo un hombre sensato, y no otro».

Traducción: *Antonio Gómez Ramos*

¹⁷ Véase el apartado «Was muß der Leser wissen?» [¿Qué tiene que saber el lector?] en el marco de mi interpretación de Celan, GW, Band 9, pp. 443 y ss.

Procedencia de los textos

GADAMER, H. G.: «Texto e interpretación» («Text und Interpretation»). Conferencia leída por Gadamer en el encuentro organizado por Philippe Forget en el *Goethe-Institut* de París en 1981. Fue publicada posteriormente, con algunas modificaciones, en el volumen colectivo del mismo título, editado por Forget, *Text und Interpretation*, Munich, Fink Verlag, 1984, pp. 24-55, y más tarde incorporado por Gadamer, como complemento a *Wahrheit und Methode* y desarrollo suyo, en el volumen II de sus *Gesammelte Werke*, Tübingen, Mohr, 1986, pp. 330-360. Editada por primera vez en castellano en H. G. Gadamer, *Verdad y método 2*, Salamanca, Sígueme, 1992, pp. 310-348. Trad. de Manuel Olasagasti.

DERRIDA, J.: «Las buenas voluntades de poder. (Una respuesta a Hans-Georg Gadamer.)» («Bonnes volontés de puissance. Une réponse à Hans-Georg Gadamer»). Grabación magnetofónica de las tres preguntas que Derrida dirigió a Gadamer el día siguiente a su conferencia sobre *Texto e interpretación* en París. Fue publicada en alemán, «Gute Wille zur Macht: Drei Fragen an Hans-Georg Gadamer», en el mencionado volumen *Text und Interpretation*, pp. 56-58; y en francés, editada por Manfred Frank en la *Revue Internationale de Philosophie*, nº 151, 1984, pp. 341-343. El título de la intervención fue ideado por Philippe Forget para la edición de *Text und Interpretation*.

GADAMER, H. G.: «Pese a todo, el poder de la buena voluntad» («Dennoch: Macht des guten Willen»). Réplica oral, y luego transcrita, de Gadamer a las tres preguntas de Derrida, publicada en *Text und Interpretation*, *op. cit.*, pp. 59-61. El título de la intervención fue ideado por Philippe Forget para la edición de *Text und Interpretation*.

DERRIDA, J.: «Interpretar las firmas (Nietzsche/Heidegger). Dos preguntas» («Interpréter les signatures (Nietzsche/Heidegger). Deux questions»). Intervención de Derrida en París en 1981. Permanece inédito en francés. Fue publicado por primera vez en alemán («Die Unterschriften interpretieren»), en *Text und Interpretation*, Munich, Fink, 1984, pp. 62-77. Luego en inglés, «Interpreting Signatures (Nietzsche/Heidegger). Two questions», en la revista *Philosophy and Literature*, vol. 10, octubre 1986, pp. 246-262.

GADAMER, H. G.: «*Destruktion* y deconstrucción» («*Destruktion und Dekonstruktion*»). Publicado por primera vez en italiano, «Interpretazione e deconstruzione», Napoli, 1986, y luego en alemán, en el mismo año, como complemento a *Wahrheit und Methode, Gesammelte Werke*, vol. II, Tübingen, Mohr, pp. 361-374. Editado en español dentro de *Verdad y método 2*, Salamanca, Sígueme, 1991, pp. 349-359.

FRANK, M.: «Los límites de la controlabilidad del lenguaje» («Die Grenzen der Beherrschbarkeit der Sprache»). Publicado en alemán, en el volumen *Text und Interpretation*, Munich, Fink, 1984, pp. 181-213.

SIMON, J.: «La buena voluntad de comprender y la voluntad de poder. Observaciones sobre un 'debate improbable'» («Der Gute Wille zum Verstehen und der Wille zur Macht. Bemerkungen zu einer 'unwahrscheinlichen Debatte'»). Publicado en *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, vol. 12, n° 3, 1987, pp. 80-90.

GREISCH, J.: «El conflicto de las universalidades» («Le conflit des universalités»). Publicado por primera vez en alemán, dentro de *Text und Interpretation*, Múnich, Fink, 1984, pp. 115-129; fue editado luego en francés, con ligeras modificaciones, en el volumen del autor *L'âge herméneutique de la raison*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1985, pp. 103-121.

GADAMER, H. G.: «La hermenéutica tras la huella» («Hermeneutik auf der Spur»). Publicado en *Gesammelte Werke*, vol. 10, Tübingen, Mohr, 1995, pp. 148-174.

Autores

JOSÉ MANUEL CUESTA ABAD. Profesor de Teoría de la Literatura en la Universidad Autónoma de Madrid. Ha investigado las relaciones entre pensamiento y literatura a través de autores como Gadamer, Derrida o Paul de Man. Entre sus publicaciones pueden destacarse *Teoría hermenéutica y literatura* (1991), *Ficciones de una crisis* (1995), *Las formas del sentido* (1997) y *Poema y enigma* (próxima aparición).

PHILIPPE FORGET. Profesor de Literatura Alemana y director de la colección «Références» de la editorial Armand Colin. Organizó el primer encuentro entre Gadamer y Derrida en París en 1981, que luego editó como *Text und Interpretation* (1984), con una amplia introducción «Leitfäden einer unwahrscheinlichen Debatte» («Hilos conductores de un debate improbable»). Ha sido traductor de Gadamer al francés, y se ha ocupado ampliamente del problema de la traducción, tema sobre el que ha dado a la luz dos libros, *Textverstehen und Übersetzen* (1981) y *Il faut bien traduire. Marches et démarches de la traduction* (1994).

MANFRED FRANK. Profesor de Filosofía en la Universidad de Tubinga. Se ha distinguido por sus estudios sobre el romanticismo alemán —es editor de Schelling y de Schleiermacher— y de la filosofía francesa contemporánea. Entre sus libros, cabe destacar *Das individuelle Allgemeine* (1977), *Das Sagbare und das Unsagbare* (1980), *Der kommende Gott. Vorlesungen über die neue Mythologie* (1982) (Traducido al castellano como *El dios venidero*), *Was ist Neostrukturalismus?* (1983).

ANTONIO GÓMEZ RAMOS. Doctor en Filosofía y becario de la Fundación Caja de Madrid. Es traductor y coeditor (junto a Ángel Gabilondo) de H. G. Gadamer, *Estética y hermenéutica* (1996), traductor de *La actualidad de lo bello* (1991) y de otros textos de filosofía. Ha estudiado el problema de las relaciones entre traducción y filosofía, y lleva a cabo actualmente una investigación sobre historia y filosofía en el Romanticismo alemán.

JEAN GREISCH. Profesor de Filosofía del Instituto Católico de París e Investigador del Área de Hermenéutica y Fenomenología del *Centre National de la Recherche Scientifique*. Es traductor de Paul Ricœur al alemán, y ha publicado, entre otros, los

libros *Hérnéneutique et Gramatologie* (1975) y *L'Âge hérméneutique de la raison* (1985), *La parole hereuse ou Martin Heidegger entre les choses et les mots* (1986) y *Ontologie et temporalité* (1994).

MARIANO PEÑALVER. Profesor de Filosofía en la Universidad de Cádiz. Ha estudiado en profundidad la hermenéutica a través de la obra de Paul Ricoeur y ha investigado el estructuralismo, la deconstrucción, el pensamiento y la literatura franceses. Ha publicado, entre otros trabajos, *Lingüística estructural y ciencias del hombre* (1975), *La búsqueda del sentido en el pensamiento de Paul Ricoeur* (1978) y *Desde el sur. Lucidez, humor, sabiduría y otros discursos* (1997).

PATRICIO PEÑALVER. Profesor de Filosofía en la Universidad de Murcia. Es traductor de Derrida al castellano: *La voz y el fenómeno* (1985) y *La escritura y la diferencia* (1989). Ha sido director de programa en el *Collège International de Philosophie* en París. Ha publicado, entre otros libros, *Crítica de la teoría fenomenológica del sentido* (1979), *La deconstrucción: escritura y filosofía* (1990), *Márgenes de Platón* (1986), *Del espíritu al tiempo* (1989) y *Mística española* (1997).

JORGE PÉREZ DE TUDELA. Profesor de Teoría del Conocimiento en la Universidad Autónoma de Madrid. Ha publicado *Identidad, forma y diferencia en la obra de Juan Duns Scoto* (1981), *El problema del continuo* (1981), *El pragmatismo americano: acción racional y reconstrucción del sentido* (1988), así como diversos artículos sobre Heidegger, Spinoza, Leibniz o Derrida.

JOSEF SIMON. Profesor de Filosofía en la Universidad de Bonn. Se ha distinguido por sus estudios sobre el lenguaje y el signo, algunos de ellos traducidos al castellano. *Das Problem der Sprache bei Hegel* (1966), *Wahrheit als Freiheit* (1978), *Philosophie des Zeichens* (1989). Es editor y coeditor de tres libros sobre Nietzsche, *Zur Aktualität Nietzsches* (1984), *Nietzsche und die philosophische Tradition* (1985), *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche* (1986), y autor de estudios sobre Kant, Hegel o Hamann, entre otros.

Bibliografía

El lector castellano dispone ya de minuciosas bibliografías sobre Hans-Georg Gadamer y Jacques Derrida. Lo que ofrecemos aquí son textos que abordan explícitamente el problema que nos ha ocupado en este volumen.

- BEHLER, E.: «Nachwort: Dekonstruktion und Hermeneutik», en *Nietzsche-Derrida, Derrida-Nietzsche*, München, Schönigh, 1988, pp.147-167.
- DAVIES, P.: «Derrida's Other Conversation», en *Researchs in Phenomenology*, vol. 20, 1990, pp. 67-84.
- ESTEBAN ORTEGA, J.: «Escritura y sentido en Emilio Lledó y Jacques Derrida», en *Naturaleza y Gracia*, vol. XLIII, fasc. 1, 1996, pp. 105-119.
- FORGET, P. (ed.): *Text und Interpretation*, München, Fink, 1984. (Con colaboraciones de Hans-Georg Gadamer, Jacques Derrida, Jean Greisch, François Laruelle, Philippe Forget y Manfred Frank.)
- FRANK, M.: *Das Individuelle Allgemeine*, Frankfurt, Suhrkamp, 1977.
- FROMAN, W.: «L'écriture and philosophical hermeneutics», en H. J. Silverman (ed.), *Gadamer and Hermeneutics*, New York, Routledge, 1991, pp. 136-148.
- GADAMER, H. G.: «Frühromantik, Hermeneutik und Dekonstruktivismus», en *Gesammelte Werke*, Tübingen, Mohr, 1995, vol. X, pp.125-137.
- «Dekonstruktion und Hermeneutik», en *ibid.*, pp. 138-147.
- GÓMEZ RAMOS, A.: «Cuando la conversación tropieza. Los límites del diálogo entre Gadamer y Derrida», en *La balsa de la medusa*, nº 43, 1997, pp. 39-55.
- GREISCH, J.: *Herméneutique et gramatologie*, Paris, CNRS, 1977.
- KIMMERLE, K. H.: «Gadamer, Derrida und kein Ende», en *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, nº 3, 1991, pp.59-69.
- LÓPEZ SÁENZ, C.: «Filosofía hermenéutica y deconstrucción», en *Revista de filosofía*, vol. X, nº 18, 1997, pp. 57-82.
- MADISON, G.: «Beyond Seriousness and frivolity: A Gadamerian Response to Deconstruction», en H. J. Silverman (ed.), *Gadamer and Hermeneutics*, op. cit., pp. 119-135.
- «Coping with Nietzsche's legacy: Gadamer, Derrida and Rorty», en *Philosophy Today*, vol. 36, 1992, pp. 3-19.

- MICHELFELDER, D. P. y PALMER, R. E. (eds.): *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*. New York, SUNY Press, 1989. (Con contribuciones de Hans-Georg Gadamer, Jacques Derrida, Robert Bernasconi, John D. Caputo, Fred Dallmayr, Gabe Eisenstein, Philippe Forget, Manfred Frank, David Farrel Krell, G.B. Madison, Donald G. Marshall, Neal Oxenhandler, Herman Rapaport, James Risser, John Sallis, Charles Shepherdson, Richard Shusterman, Josef Simon.)
- PEÑALVER, M.: «Gadamer-Derrida: de la recolección a la diseminación de la verdad», en *Er. Revista de Filosofía*, nº 3, pp. 7-20.
- Revue internationale de philosophie*, nº 151, 1984. Número dirigido por Manfred Frank.
- SILVERMAN, H. J. y IHDE, D. (eds.): *Hermeneutics and Deconstruction*, New York, SUNY Press, 1985.
- SCHWEIKER, W.: «Beyond imitation: mimetic praxis in Gadamer, Ricœur and Derrida», en *The Journal of Religion*, vol. 68, pp. 21-38.

con otros autores y corrientes le ha otorgado un lugar en todos los ámbitos lingüísticos de la filosofía, además del alemán. También en el español, donde se han traducido la mayor parte de sus obras. Entre otras, *La actualidad de lo bello*, *Estética y hermenéutica*, *Poema y diálogo*, *Elogio de la teoría*, *La herencia de Europa*, *El giro hermenéutico*, etc.

* * *

Cuaderno Gris

1. Alfonso MORALEJA (ed.)
Gracián hoy
2. Gabriel ARANZUEQUE (ed.)
Horizontes del relato
Lecturas y conversaciones con Paul Ricœur
3. Antonio GÓMEZ RAMOS (ed.)
Diálogo y deconstrucción
Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida

En portada:

Eduardo Chillida, *Bauen Whonen Denken*.

Homenaje a Heidegger.

(1994), 60 x 80 cms.

© Deutsche Bank, Bauspar AG, Frankfurt.

«Mi primera pregunta sería, por tanto, la siguiente: ¿no presupone, sin embargo, este axioma incondicional que la *voluntad* es la forma de dicha incondicionalidad, el recurso absoluto, la determinación última? ¿Qué es la voluntad si, como dice Kant, nada es absolutamente bueno salvo la buena voluntad? ¿No pertenecería dicha determinación última a lo que Heidegger llama, precisamente, la determinación del ser del ente como voluntad o como subjetividad voluntaria? ¿No pertenece ese discurso, en su propia necesidad, a una época, a la de la metafísica de la voluntad?»

Jacques Derrida

«Me cuesta esfuerzo comprender las preguntas que me han sido planteadas. Pero me esfuerzo, como hace todo el que quiere comprender a otro, o quiere ser comprendido por otro. Y de ninguna manera puedo ver que ese denuedo tenga algo que ver con la época de la metafísica, o con el concepto kantiano de la buena voluntad. He dicho claramente a lo que me refería, también en la conferencia de París: buena voluntad mienta lo que Platón llama *eumeneîs élenchoi*. Y esto quiere decir: no se trata de tener razón a toda costa, y rastrear, por ello, los puntos débiles del otro; antes bien, se intenta hacer al otro tan fuerte como sea posible, de modo que su decir se convierta en algo evidente. Me parece que tal comportamiento es esencial para cualquier entendimiento.»

Hans-Georg Gadamer

Con la colaboración de:

