

CUANDO LA CONVERSACIÓN TROPIEZA.

Los límites del diálogo entre Gadamer y Derrida

Antonio Gómez Ramos

1. El diálogo como altercado

El (des-)encuentro de Hermenéutica y Gramatología viene ocupando a sus protagonistas (que aquí designaremos como Gadamer y Derrida) desde hace ya casi dos décadas. El primer coloquio organizado entre ellos (París, 1981) resultó un «diálogo de sordos»¹; un «debate improbable»². Venía ello a confirmar la presentación de ambas corrientes de pensamiento como una alergia profunda, un cruce quiasmático³:

¹ Grondin, Jean, *Einführung in die Philosophische Hermeneutik*, Darmstadt, 1971, p. 175.

² Phorget, Philip, Introducción a Forget (ed.), *Test und Interpretation*, Múnich, Fink, 1984, pp. 7 y ss., *unwahrscheinlich*: improbable y por ello, increíble. No debe ello hacer olvidar los intentos por buscar una complementariedad –o un modo de transición– entre una filosofía y otra. Por ejemplo, Peñalver, Mariano, «Gadamer-Derrida: de la recolección a la diseminación de la verdad», *Revista Er de Filosofía*, n.º 3, pp. 7-20.

³ Greisch, J., *Hermeneutique et gramatologie*, Paris, Edition du CNRS, 1977, p. 17.

no podían ignorarse –en virtud de su herencia compartida–, pero tampoco enfrentarse cara a cara –pues «es posible que la gramatología no tenga un rostro»⁴–, ni coincidir o «acompañarse» en un diálogo común, en virtud de sus diferentes actitudes comunicativas, o –¿es lo mismo?– de sus diferentes lenguas: una habla francés y otra alemán⁵.

Reiterado desencuentro de las palabras, desparramamiento de los conceptos en el vacío, sin encontrar acogida en el oído del otro. Se ha hecho notar también que ese fracaso comunicativo queda mucho más al gusto de la esquividad gramatológica –dada a jugar siempre en otro terreno, a trabajar en el margen–, que de la «buena fe» hermenéutica. A pesar de ello –o quizá, por ello mismo–, las intervenciones que se han producido en los años posteriores han partido mayoritariamente del campo hermenéutico⁶.

En las páginas que siguen se intentará una lectura de esas intervenciones, en su pretensión de superar y envolver el planteamiento deconstructivista, para interrogar a la vez cuáles son los desplazamientos que tales intervenciones pueden provocar dentro del propio planteamiento gadameriano.

Pues todo acto de habla –y mucho más un acto de escritura– supone, efectivamente, un des-plazamiento, una alteración de sí mismo: des-identificación que, sin embargo, y tal es el principio de la «escenificación» hermenéutica, viene exigida por la voluntad de comprensión de sí mismo. Hermenéuticamente, aún resulta cómodo recordar que la continuidad de la autocomprensión «consiste en un constante ponerse-a-sí-en-cuestión, como un constante ser otro»⁷, o ser de otro modo. La potencialidad del ser otro es lo que mueve al diálogo. Pero el propio lenguaje sugiere ya que ese ser-otro conlleva también la potencialidad del *alterarse*: la comodidad del ponerse-a-sí-en-cuestión puede resultar más bien en la incomodidad de la altera-

⁴ *Ibid.*, p. 8.

⁵ Véase al respecto, el propio Gadamer, «*Dekonstruktion und Hermeneutik*», en *Gesammelte Werke*, X Tubinga, Mohr, 1995, p. 138; así como Greisch, *op. cit.*, p. 190.

⁶ Los escritos de Gadamer directamente dirigidos a la Deconstrucción son: «*Text und Interpretation*» (1981), en GW II, pp. 330-361, así como en Phorget, *op. cit.*, pp. 24-55 (trad. esp. en *Verdad y Método*, 2, Salamanca, Sígueme, pp. 319-348); «*Destruktion und Dekonstruktion*» (1986), en GW II, pp. 361-375 (trad. esp. en *Verdad y método*, 2, pp. 349-368); «*Frühromantik, Hermeneutik und Dekonstruktivismus*» (1987), en GW X, pp. 125-137; «*Dekonstruktion und Hermeneutik*» (1988), en GW X, pp. 138-147; *Hermeneutik auf der Spur* (1994), en GW X, pp. 148-174.

⁷ *Frühromantik, Hermeneutik und Dekonstruktivismus*, *op. cit.*, p. 130.

ción y el altercado, en que, en esta ocasión, parece venir a derivar el diálogo.

Es, sin duda, un Gadamer alterado el que protesta de su buena voluntad de diálogo –«yo me esfuerzo por comprender»⁸–, el que reclama la atención que él mismo ofrece –«He seguido la obra de Derrida desde hace decenios»⁹–, el que se sorprende de la falta de entendimiento a pesar de los puntos de partida comunes¹⁰, y repara en la autoeliminación de Derrida como interlocutor del diálogo:

Derrida se aplica a sí mismo su propia deconstrucción. Con lo que uno está justificado, si es que no forzado, a persuadir al autor de su propia identidad, para que pueda ser interlocutor de la propia conversación¹¹.

Derrida no es Habermas. De ahí, quizá, la irritación de Gadamer. Y sin embargo, es de justicia reconocer que este desencuentro, este diálogo alterado, es el único modo de encuentro posible de ambas filosofías; y además, un modo de encuentro a la medida de las dos. En el caso de la hermenéutica, una medida extrema, en la que se pone a prueba su capacidad fundamental de alteración y alteridad. La voluntad de diálogo prueba su bondad allí donde el diálogo se escabulle y escapa porque el otro es «incapaz» de él.

Escapa, como sería de esperar, por el hueco que la hermenéutica –sobre todo la de Gadamer– nunca parece capaz de llenar, porque ni siquiera llega a considerarlo un espacio posible: el significante¹². Allí donde los deconstructivistas juegan a la dispersión, al diferimiento y el desplazamiento infinitos, la hermenéutica no ve un lugar para el pensamiento. El signo –«la abstracción del remitir mismo»¹³– queda relegado frente al remitir. Lo que interesa es la expresión, lo dicho, que siempre es más que la convención del signo.

⁸ Durante el debate con Derrida en 1981, *vid.* Phorget (ed.), *Text und Interpretation*, pp. 59 y ss.

⁹ *Frühromantik...*, *loc. cit.*, p. 125.

¹⁰ *Hermeneutik auf der Spur*, *loc. cit.*, p. 148.

¹¹ *Ibid.*, p. 157. La desaparición es incluso física: Derrida parece rehuir el encuentro con la hermenéutica al no publicar nada. Cfr. también la observación de Greisch, *supra*, n.º 4.

¹² «Eine Hermeneutik des Mangels an signifiant», señala Frank, Manfred, *Das Individuelle Allgemeine*, Frankfurt, Suhrkamp, 1977, pp. 61 y ss.

¹³ *Wahrheit und Methode*, Tübinga, Mohr, 1990⁶, p. 416 (trad. *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 496).

Es la postergación de éste lo que ha llevado a ciertas lecturas que contraponen la hermenéutica –como una suerte de nuevo disfraz de la «metafísica de siempre»– a la labor productiva y transformadora de las perspectivas más semiológicas; y en concreto, de la gramatología. Se plantea, así, en primer lugar, *l'écriture* frente a la primacía de la voz; y luego, la diseminación de los signos y marginalidad frente al logocentrismo de la unidad de sentido; la ausencia del referente frente a la Presencia del Sentido, o la Verdad, resguardados, sin embargo, en el texto.

Una ilusión óptica de algunos deconstructivistas. El enfrentamiento es más bien un desencuentro: un cruce en falso de trayectorias que se mueven en espacios que nunca se intersectan. Sólo que esas trayectorias vienen hermenéuticamente a decir lo mismo, aunque no se encuentren. Y forma parte del «des-encontrarse» el que, gramatológicamente, una trayectoria no tenga por qué venir a decir nada, no tenga nada que decir, no quiera decir nada¹⁴. Nuestro propósito ahora, no obstante, es atender al decir de la hermenéutica.

2. La escritura: ¿más huella que signo?

Conviene, ante todo, subrayar el privilegio de la escritura dentro del discurso gadameriano. Lejos de quedar desterrada o reprimida –tal como quiere ver Derrida en la historia del pensamiento occidental–, es objeto de un hermoso canto en diferentes pasajes de *Verdad y método*. La «huella más pura del espíritu»¹⁵, «idealidad abstracta del lenguaje», forma privilegiada en que se transmite y se da la tradición. La escritura es siempre lugar ineludible de paso del discurso, donde la palabra alcanza la «transformación que puede llamarse su verdad»¹⁶. Incluso las diatribas platónico-socráticas no son más que «una exageración irónica»¹⁷; en todo caso, una «exhortación al buen uso de la escritura»¹⁸. ¿De *l'écriture*?

¹⁴ Derrida, *Posiciones*, Valencia, Pretextos, 1977, p. 19.

¹⁵ *Wahrheit und methode*, op. cit., p. 169 (trad. op. cit., p. 216).

¹⁶ *Von der Wahrheit des Wortes*, GW VIII, p. 46.

¹⁷ *Wahrheit und Methode*, op. cit., p. 396 (trad. op. cit., p. 472). En general, casi cabe colegir que el reproche que hace Gadamer a los críticos de Platón, el primero de ellos Derrida, es que se toman demasiado en serio al ateniense. Y no será porque éste no advirtiera ya contra ello.

¹⁸ *Unterwegs zur Schrift*, en Assman (ed.), *Schrift und Gedächtnis. Archäologie der literarischen Kommunikation*, Múnich, Fink Verlag, 1983, p. 14.

Una vez más, la primera alteración es la de la traducción. Pues Gadamer escribe *Schriftlichkeit*. No son las letras diseminadas por la hoja, ni el acta, el documento último que constata una verdad legal, ni tampoco el Texto sagrado. Es una «idealidad abstracta», pero tal que exige y necesita todo eso. *Schriftlichkeit* no dice sólo «escritura», sino el carácter de ser algo escrito, el «ser escrito del texto»¹⁹, el «poder ser escrito del texto», la necesidad ínsita en el lenguaje de pasar a ser escritura. El *lógos* tiene que verterse como *graphos*. El discurso está siempre, como reza el título de un trabajo de Gadamer, *Unterwegs zur Schrift*: de camino hacia el escrito.

Un escrito que debe entenderse –aquí Derrida estaría de acuerdo–, en continuidad con la oralidad, inserto ya en la estructura del lenguaje oral, y de toda forma de lenguaje. Se trata de que la palabra pura exige, sí, la inscripción²⁰, pero porque en el uso de las palabras se halla siempre contenido algo así como un empuje a la fijación²¹. En el fluir temporal del acontecer que es el discurso, lo que se mienta –*das Gemeinte*– construye una unidad y una identidad. Derrida define aquí el *signo* en su iterabilidad, su posibilidad de ser repetido infinidad de veces, alejado ya del contexto de emisión. Gadamer repara en la *Phrase* (en el doble significado alemán de huero giro retórico y frase musical) como «el modo del ritual, es decir, una unidad de significado y de figura definida justamente por su *repetibilidad*, por la intangibilidad de su mismidad en la repetición»²².

Son estas fórmulas rituales, repetibles e invariables, fórmulas que en realidad, como tales, no significan nada –la plegaria, el comienzo de un cuento, o de una sentencia judicial, o de una carta; en otros contextos, la blasfemia– los catalizadores por los que el discurso se constituye como texto, como escritura²³. También, en el caso de las llamadas literaturas orales. Y las afinidades estructurales con el signo escrito de Derrida son suficientemente llamativas. Pero, una vez más, ambos autores se desencuentran allí donde parecen coincidir. Pues si para el deconstructor la posibilidad de la infinita repetición material y descontextualización supone el estallido del lenguaje y el final del sentido, para

¹⁹ «être écrit du texte», traduce Greisch (*op. cit.*, p. 181), *Schriftlichkeit*.

²⁰ Derrida, Jacques, *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 17.

²¹ *Unterwegs...*, *loc. cit.*, p. 10.

²² *Ibid.*

²³ Sobre el lugar del rito en el conjunto del lenguaje, puede verse Gadamer, *Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache*, en GW VIII, pp. 400-441.

el hermeneuta significan una fase de la constitución del sentido y la ordenación del tiempo mismo en medio de la fugacidad de las cosas.

Se trata de la memoria. Si fuera posible concebir una realidad bruta anterior a todo tiempo y toda interpretación, sería como pura diseminación, donde todo se deshace y se dispersa; aun el discurso oral, forma primaria de aprehensión y articulación, se da como la fluidez de palabras que se pierden. Es lo escrito, o la posibilidad de la escritura, lo que rompe «el cerco del instante» que todo lo consume, lo que permite la coexistencia de pasado y presente, la simultaneidad de los tiempos en el ahora de la lectura. En lo escrito se realiza la voluntad de preservación que reside en lo que hay. A diferencia de los monumentos del pasado, sometidos a la erosión del tiempo, la escritura conserva el sentido íntegro, de modo que cada texto «no es un pedazo del pasado, sino la continuidad de la memoria»²⁴.

Íntegro y, sin embargo, alienado. Funciona un pacto por el que lo dicho y todo lo que lo acompaña se salva al depositarse en una marca extraña, puramente material: «nada es hasta tal punto una huella del espíritu, pero tampoco nada depende tanto del espíritu que comprende»²⁵. El sentido, congelado y dormido en la escritura, depende ya exclusivamente del lector, que, desde su propia situación histórica, lo despierta y revivifica en cada acto de lectura, y siempre de un modo diferente. Parte de aquí una teoría hermenéutica de la lectura a cuyas consecuencias sólo podemos aludir tras repasar un interesante acto de apropiación hermenéutica.

Hermeneutik auf der Spur. Dejemos de lado la difícil traducción de la preposición *auf*, que supone, quizá, la alteración del hermeneuta en un sabueso. En *Verdad y método*, la «huella» constituía ciertamente metáforas decisivas –la escritura es la huella del espíritu; el lenguaje es la huella de nuestra finitud–; pero la «huella» también tiene ya una cierta tradición deconstructivista, que Gadamer se apropia aquí asociándola a la hermenéutica en la línea menos inocente de un escrito: el título. Ciertamente es, y así se ha señalado²⁶, que la «*trace*» derridiana no es exactamente una «huella», ni una «*Spur*». Las últimas –el español y el alemán coinciden aquí– son lo hollado, la marca del pie sobre el suelo blando; aquella es la traza, la línea que margina, separa y distingue. Pero las trai-

²⁴ *Wahrheit und Methode*, *op. cit.*, p. 394 (trad., p. 469).

²⁵ *Ibid.*, p. 169 (trad., p. 216).

²⁶ Duque, Félix, en la introducción a Levinas, *El tiempo y el oro*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 34.

ciones de la traducción forman igualmente el suelo sobre el que se piensa. Sobre el que piensa ahora Gadamer. Quien plantea la alternativa del signo o la huella. «En Derrida, suena a veces como si la huella (*trace*) fuera una inscripción violenta, como el engrama que se hunde en la memoria y, sin embargo, permanece. Con frecuencia [en Derrida] la huella se desplaza hacia el uso del signo»²⁷.

Sin embargo, la huella tiene un valor ontológico superior. El signo es un concepto intencional, remite, en última instancia, a una combinatoria matemática, leibniziana, un lenguaje universal cuasi-divino que pretende abarcar en su red las cosas desde todos los lados, como el Dios de la metafísica. La huella, en cambio, «no es, como tal, pretendida y querida, sino dejada atrás (*hinterlassen*)»²⁸. No señala una cosa, sino que remite en una dirección a quien va buscando un camino. Se trata de errar por surcos, dejándose guiar por la multivocidad (*Mehrdutigkeit*) de las huellas, que sólo se constituyen en tanto que son seguidas; y que, muchas veces pisadas, llegan a ser un camino del que no se sabe a dónde va.

Derrida, en cambio, «habla como si fuera un observador distanciado ante una red infinita de todos los signos y todas las remisiones a lo otro. Verdaderamente, eso es el lenguaje de la metafísica sobre la base del nominalismo»²⁹. Cabe preguntarse si este reproche hace justicia realmente a la actitud de Derrida. Sin duda alguna, cuando éste habla de perder la cabeza en la diseminación está muy lejos de creerse un Dios que domina un universo de signos. Sólo que, en cierto modo, dirá Gadamer, se comporta como si lo fuera, igual a un químico que juega con unos pocos enlaces moleculares dentro de una multiplicidad que toda la investigación no puede abarcar. Pero nosotros no investigamos un universo de signos, «estamos ya dentro, en medio. Sin poder abarcar la totalidad con la mirada, sino que tenemos que seguir una huella u otra. Y no sabemos aún si estamos en el camino, si nos espera alguna meta, o si hemos ido a parar a sendas erróneas»³⁰. Lo único que se puede hacer es situarse correctamente sobre una huella que es —en expresión de Celan frecuentemente asumida por Gadamer— *vieltellig*: tiene múltiples sitios, lugares y resonancias. Y ese situarse sobre la huella es, propiamente, *Leer*.

²⁷ *Hermeneutik auf der Spur*, op. cit., p. 161.

²⁸ *Ibid.*, p. 160.

²⁹ *Ibid.*, p. 158.

³⁰ *Ibid.*, p. 159.

3. *Lectura de la huella, diseminación del signo*

¿Qué significa leer?, tal es el problema que, según el propio Gadamer, le ha preocupado durante decenios³¹. Se concibe así la hermenéutica como una abarcante «teoría de la lectura» que no es preciso recordar ahora. Convendrá, sin embargo, apuntar dos breves rasgos que orienten la discusión con Derrida.

1) Leer no es descifrar un código, no es deletrear³²; sino ser capaz de fundir las letras en una corriente de sentido que habla, y hacer la experiencia de ese sentido. O, mejor, quizá, de esa corriente de sentido. Pues si la hermenéutica no es la «filosofía tradicional» que quieren ver a veces los deconstructivistas, ello será en la medida en que se haga cargo de que el sentido sólo es en tanto que *discurre*.

2) Leer es oír, es saber construir fónicamente en el oído interior la voz propia del texto. La escritura no es, como también reclama Derrida, la pintura de la voz; pero porque, más bien, lo escrito presupone que se preste una voz a lo leído. «En Derrida se echa en falta el conocimiento de que, por la lectura, lo escrito es tan propio de la voz (*stimmlich*) como el lenguaje hablado»³³. Una voz siempre ideal como el tono particular de un poema, imposible de reproducir perfectamente. Ninguna voz del mundo puede alcanzar la idealidad de un texto poético. Mas una idealidad tramada con la materialidad de los signos escritos grabados.

La reivindicación del carácter escrito de lo lingüístico conlleva en Gadamer, a su vez, una reivindicación del acto de leer, de la «*lecture*, en la cual lo escrito se halla de camino hacia el lenguaje»³⁴. La escritura y la lectura se corresponden mutuamente. En cierto modo, el problema queda así replanteado. Se trataría ahora, más bien, de estudiar cómo leen Derrida y Gadamer. Una confrontación de las lecturas equivaldría a una confrontación de las filosofías de ambos, algo que estamos evitando hacer aquí. No obstante, resulta iluminador, en cualquier caso, reparar en cómo leen los dos el texto por excelencia, que es el poético; y en cómo leen a un poeta que fascina a los dos por igual:

³¹ *Über das Lesen von Bauten und Bilder*, en GW.VIII, p. 336; ya en el curso de 1929, siendo un joven *Dozent*, ofreció Gadamer un curso sobre el significado de la lectura.

³² *Aktualität des Schönen*, en GW VIII, p. 138 (trad. *La actualidad de lo bello*, Barcelona, Paidós, 1990, p. 115).

³³ *Hermeneutik auf der Spur...*, GW X, p. 159.

³⁴ *Frühromantik...*, *loc. cit.*, p. 128.

Paul Celan. Resulta sintomático que cada uno haya dedicado expresamente un libro a este poeta del destierro³⁵; y sería de no poco interés ver —en una ocasión expresa para ello— cómo entre las diferencias formales y estructurales de los dos estudios traslucen a veces juicios muy próximos. Nos preocupa ahora, sin embargo, el diferente *modo* en que ambos leen.

Gadamer se ocupa de un solo ciclo de poemas, repasándolos de uno en uno. Derrida salta de un poema a otro, del original alemán a las traducciones francesas, de un verso a la ocasión histórica que hizo nacer el poema. Gadamer lee los poemas de uno en uno; Derrida, todos a la vez, nunca enteros, asociando palabras, signos, sugerentes etimologías improbables y circunstancias extratextuales. Éstas nunca interesan a Gadamer, para quien el poema debe hablar por sí mismo. Él se pregunta «¿qué quiere decir el poema?», y se sumerge en cuatro o cinco páginas interpretativas, tras cuya lectura sólo queda el deseo de releer el poema de Celan, repetirlo una y otra vez con creciente convicción, cubierta en la reiteración la interpretación ofrecida. El poema sólo se habla y se dice a sí mismo, de modo análogo a como, en el análisis de Derrida, todo poema deviene un *schibboleth*, palabra de paso, contraseña de sí mismo, donde la cifra del sello importa más que el contenido mismo³⁶. Las dos lecturas, sin embargo, no se encuentran: para dejar que el poema se diga, una requiere la observación detenida y paciente; la otra, un caleidoscopio de datos y juegos de palabras.

A esa escucha paciente le llama Gadamer seguir el dictado del texto. Y recuerda que el propio Celan aconsejaba una sola cosa para comprender correctamente sus poemas herméticos: «¡Volver a leerlos una y otra vez, y nada más!»³⁷. Pues, de algún modo, ese tejido intangible de sonido y sentido que se declara a sí mismo al ser cumplido y consumado en la lectura, pre-scribe cómo debe realizarse ésta. Prescripción —¿fármaco, entonces?— que conlleva la inscripción en la memoria, de modo que el poema quede «escrito en el alma»³⁸, aprendido «*par coeum*», «*by heart*».

³⁵ Gadamer, *Wer bin Ich wer bist Du? Kommentar zu Celans «Atemkristal»*, Francfort, Suhrkamp, 1973. Derrida, *Schibboleth. Pour Paul Celan*, París, Galilée, 1986.

³⁶ Derrida, *Schibboleth*, p. 34.

³⁷ *Hermeneutik auf der Spur*, op. cit., p. 159.

³⁸ *Text und Interpretation*, en GW II, p. 351 (trad. *Verdad y método*, 2, p. 339).

4. *Texto e interpretación*

Pero este texto puro que no desaparece con el habla, sino que constituye su presencia y actualidad en la reiteración de su acontecer, revela, a la vez, en qué modo el carácter de texto y escritura son propios de lo lingüístico. Pues el texto literario no es más que un caso extremo de la textualización propia del discurso lingüístico. El hacerse escrito del hablar —en todas sus formas, desde las notas nemotécnicas al texto religioso sagrado— supone un colapso del flujo de sentido, un remanso en la corriente continua de palabras y silencios. El discurso pasa también por el estado de texto, igual que la materia se transforma de un estado físico a otro. En cierto modo, lo escrito es una solidificación del lenguaje. Una fijación cuyo objeto no es tanto conservar sin más —tal sería la «lectura tradicionalista»— como ofrecer la posibilidad de volver sobre lo dicho para poder seguir diciendo, o hablando al menos. De la misma manera que, en el curso de una discusión, se fijan por escrito algunos puntos alcanzados para poder referirse a ellos y permitir así que la discusión continúe.

De ahí que lo escrito sea un estado, como tal, pasajero, destinado a ser disuelto de nuevo por la lectura en la corriente del discurso. Su destino es fundirse en la continuidad del diálogo. De ahí que todos los textos cotidianos, y más que ninguno, los filosóficos, sean más bien «entretextos», productos intermedios, «una fase en el acontecer del entenderse, que incluye como tal una determinada abstracción, el aislamiento y fijación de esa misma fase»³⁹. Y el concepto de texto es un concepto hermenéutico porque esa fase se constituye y se disuelve interpretativamente. El texto es un movimiento de la interpretación.

Sólo desde aquí puede plantearse realmente la pregunta de qué hace el intérprete ante —o con, o en— un texto. Qué hace, qué puede hacer y qué debe hacer. No se trata ya sólo de la alternativa, que ofrecía Gadamer en su primer debate con Derrida, de «poner» el sentido en el texto, o de «hallarlo», «encontrarlo»⁴⁰. Una vez que el texto forma parte de una corriente infinita, la interpretación exigiría más bien ponerse y exponerse en esa corriente, quizá hallarse a sí mismo en ella, como un otro. Fundirse por un momento para encontrarse luego desplazado, confrontado ante nuevas preguntas y un nuevo texto.

Cuando se trata del texto poético, que no se disuelve en el sentido del discurso, sino que más bien da sentido él mismo en la repetición de

³⁹ *Ibid.*, p. 341 (trad. p. 329).

⁴⁰ *Ibid.*, p. 340 (trad. p. 328).

su materialidad escrita, las respuestas del hermeneuta y el deconstructor —según hemos sugerido— no son, a pesar de la diferencia de la lectura, tan distantes; o son, si se quiere, indiferentes: el Celan de Gadamer y el Celan de Derrida no dejan de ser rostros de uno y el mismo Celan. Pero, ¿y los otros textos?

Esas intervenciones en el flujo del diálogo nunca están por sí mismas, remiten a algo tras lo que desaparecen. Ni tampoco son sólo signos que remitan infinitamente a otros signos de otros textos; o, si se quiere, esa infinita remisión intertextual con la que opera la Deconstrucción es tan sólo la consecuencia de un proceso de reenvío más profundo que es propio del acontecer del lenguaje mismo. Proceso de reenvío que tiene lugar en la comprensión de *lo dicho* en el texto, y no en el mero estudio de cómo funcionan los signos dentro de él, asunto este de la lingüística.

Fijada en ese funcionamiento, o incluso en las disfunciones creativas que ese funcionamiento pueda crear, la deconstrucción tiende a considerar la atención de la hermenéutica a «lo dicho» como una recaída en «la metafísica de siempre»: interpretar un texto, yendo más allá de los significantes, sería el intento de traer a presencia una voz dormida, un Sentido oculto ya preexistente a la lectura, e incluso al texto mismo. Sin embargo, al concebir el proceso de comprensión como un reenvío más allá del texto y del lector, Gadamer es más complejo que esa caracterización de la «metafísica de siempre»⁴¹. Pues, en primer lugar, «el arte de la hermenéutica no consiste en clavar a alguien sobre aquello que haya dicho. Es el arte de acoger (*aufnehmen*) lo que propiamente ha querido decir»⁴². Y en ese acoger no se pone al descubierto ningún Sentido, sino el verse uno mismo continuamente remitido más allá del texto: la fusión de horizontes no forma, «verdaderamente, una unidad permanente e identificable, sino que acontece en la continuación del diálogo»⁴³. Y, en segundo lugar, el lenguaje sólo acontece de ese modo. Lo dicho, el sentido, no existe antes, ni sin, la palabra que lo pronuncia, ni está fuera de ella.

Por eso, aun si una tradición filosófica endurecida ofrece un lenguaje de conceptos esclerotizados a lo largo de veinticinco siglos, la res-

⁴¹ Y, en todo caso, «el concepto de metafísica con el que Derrida trabaja necesita ser delimitado con precaución. En el fondo, la metafísica no es para Derrida algo griego. Para él es lo que se asocia a la palabra desde la *Crítica de la razón pura* de Kant» (*Hermeneutik auf der Spur*, loc. cit., p. 157).

⁴² *Frühromantik...*, loc. cit., p. 129.

⁴³ *Ibid.*, p. 130.

puesta de Gadamer se presenta más serena que lo que a veces se interpreta como la *Destruktion* heideggeriana⁴⁴ o el juego de la diseminación y la diferencia. Se trata de no considerar el lenguaje como «el cautiverio babilónico del espíritu»⁴⁵, y no desesperarse en la búsqueda de lo inefable, o en los silencios de filosofías orientales, o en algún origen anterior a la perversión del concepto, sino «confiarse al lenguaje»⁴⁶ y hablar. Pues, para empezar, como queda claro, por ejemplo, con sólo analizar las acuñaciones aristotélicas en el suelo donde nacieron, no existe ningún lenguaje de la metafísica, sino «una acuñación metafísicamente pensada de palabras conceptuales que proceden del lenguaje vivo»⁴⁷.

Al enfrentarse a un texto cabe, entonces, hacer estallar el sentido en la diseminación de los signos, o bien volver al diálogo del lenguaje vivo para que se liberen los significados endurecidos: cabe hacer hablar a unos significados sujetos siempre a la dinámica histórica de la *Wirkungsgeschichte*. Las palabras son sólo en tanto que acontecen en el flujo del diálogo, de preguntas y respuestas; no hay palabras fijas y acabadas —términos—, ni frases concluidas, sino que el permanente movimiento del lenguaje en la conversación hace que las palabras no sean, sino que apunten más allá de sí mismas, más allá de lo dicho, hacia todo lo que van dejando *por decir*.

La tesis de Gadamer respecto a Derrida es, entonces, que la lógica hermenéutica de pregunta y respuesta genera en la esfera del sentido una corriente cuyo dinamismo y fluidez sería superior a lo que la deconstrucción pretende llevar a cabo en el plano de los signos. En cierto modo, la hermenéutica envuelve a la deconstrucción, puesto que el trabajo de ésta tiene lugar ya en la conversación. «El tema de la deconstrucción cae dentro del ámbito de la hermenéutica»⁴⁸.

5. ¿Envolver la exclusión?

Sin embargo, es posible que esta maniobra envolvente de la hermenéutica tenga lugar alrededor de un espacio que a ella le falta. Que

⁴⁴ Gadamer insiste a menudo, en sus últimos escritos, en que *Destruktion*, en el uso que tenía en alemán en los años 20, y por tanto, en el joven Heidegger, no significa «destrucción» (para eso está *Zerstörung*), sino desmontar, descubrir todas las capas que se han superpuesto a lo largo de los siglos, y liberar así el concepto.

⁴⁵ *Destruktion un Dekonstruktin*, GW II, p. 364 (trad. *Verdad y método*, 2, p. 352).

⁴⁶ *Text und Interpretation*, GW II, p. 332) (trad. *Verdad y método*, 2, p. 321).

⁴⁷ *Detruktion und Dekonstruktion*, p. 366 (trad. p. 353).

⁴⁸ *Hermeneutik auf der Spur*, op. cit., p. 148.

aquello que pretende abrazar como su semejante se le escape porque, en realidad, está en otro sitio. Y está en otro sitio porque la propia hermenéutica lo había excluido de sí. Gadamer no se engaña cuando afirma que cree «reconocer en las conceptualizaciones derridianas como «*dissémination*» o «*différance*» la conciencia de la historia activa (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*) o la fusión de horizontes»⁴⁹. Estas últimas realizan en la esfera del sentido un rebasamiento, un juego de expansiones y cubrimientos que corresponde al de aquellas en la esfera de los significantes. En el mejor de los casos, las dos esferas se reflejan mutuamente; quizá, a veces, se toque. Pero una autonomía del significante ha sido excluida de antemano por la hermenéutica, que, por ello, no puede aspirar, como cree hacerlo, a contener la esfera de los signos dentro de sí.

El juego autónomo de los signos tiene algo de inquietante, de *unheimlich*, algo que hace peligrar incluso la posibilidad misma del habla y del lenguaje. En el diálogo, en la conversación, «se ejecuta la *différance*, por la cual, en preguntas y respuestas, se dirime la alteridad de lo verdadero. En esta dialéctica de pregunta y respuesta acontece un permanente rebasamiento. Puede ser que tanto en la pregunta como en la respuesta hable también algo no-dicho, y que sea susceptible de ser descubierto deconstructivamente. Pero no empieza a hablar sólo porque haya sido descubierto. Es más, quizá entonces deje precisamente de hacerlo»⁵⁰. El descontrolado exceso de los signos amenaza con romper el delicado equilibrio de palabras y silencios por el que la conversación discurre.

La hermenéutica sabe de la importancia del silencio y los enmudecimientos oportunos para la constitución de sentido del discurso. Para que el sentido discurra. Hay todo un ámbito de lo no-dicho que acompaña al decir; una «palabra interior» que impide fijar el Sentido, o la Verdad, en una proposición última, al modo que pretende la moderna lógica científicista; o las visiones ontoteológicas. Esa interioridad del discurso hace que todo decir sea insuficiente; todo lenguaje, indigencia; y obliga a seguir hablando: liga al diálogo.

Hasta cierto punto, el juego de los signos en la deconstrucción corresponde al inacabamiento del diálogo hermenéutico. Pero, desprendidos del discurrir del sentido, existe el riesgo de un cortocircuito. Gadamer hablaría, quizá, de una anulación del silencio del decir por la

⁴⁹ *Ibid.*, p. 155.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 155.

identificación del decir con el significante mismo. Por eso le reprocha a Derrida haber hecho del signo un «punto de partida incuestionado», excesivamente dependiente de Husserl y de la tradición de la semántica y la semiótica de Saussure, Peirce y Morris⁵¹, una dependencia «sin aclarar ontológicamente»⁵². Y por eso recomienda el «*verbum interius*», la palabra liberada de la gramática, anterior a la encarnación en la multiplicidad de las lenguas, pero que sólo existe por ellas. Y precisamente, el riesgo es que el signo *anule* la palabra interior; quizá incluso, diciéndola.

A partir de aquí, debe entenderse la reivindicación de la huella frente al signo que hemos señalado más arriba. Lo desconcertante del signo no es que remita infinitamente a otros signos, ni que pueda reiterarse indefinidamente, desprendido de su autor y su contexto de emisión; sino que, determinado como está por una convención, el signo carece de interior y de pasado. La huella, en cambio, tiene una historia; es ella misma una historia que debe ser relatada a partir de ella. Y una historia, además, que nunca puede ser descubierta y explicitada del todo; es su encubrimiento lo que sostiene la huella e impulsa el camino de búsqueda. De hecho, y a diferencia de los signos, las huellas son buscadas. Son el resultado de preguntas y, una vez encontradas, propician nuevas cuestiones. El modelo hermenéutico de conversación se acompaña mucho mejor con la metáfora de la huella que con el concepto de signo.

Sólo que excluido éste, el giro de la hermenéutica envolviendo la deconstrucción se produce, como hemos sugerido, alrededor de un centro ausente. Tendríamos así una suerte de «centro no hermenéutico de la hermenéutica», tal como ha intentado mostrar un provocador estudio⁵³. Pero es interesante preguntarse, además, si esa exclusión del signo no corresponde, a la par, a la otra gran exclusión del universo hermenéutico: la violencia. De hecho, como hemos visto más arriba, el propio Gadamer protesta de que, en Derrida, la huella (*trace*) se use como un signo, una «inscripción violenta».

Y es que el signo, mucho más que la huella, es violencia, en tanto que es una incisión querida, intencionada. Una grabación que se hace a la fuerza, y que luego puede repetirse indefinida y, lo que para la her-

⁵¹ *Frühromantik, op. cit.*, p. 135.

⁵² *Ibid.*, p. 137.

⁵³ Laruelle, Francois, *Anti-Hermes*, en Phorget (Ed.), *Text und Interpretation*, pp. 78-114.

menéutica es más inaceptable, ciegamente. La escritura es, para Derrida, además, una constricción de la palabra⁵⁴; también para el Sócrates del Fedro. En cambio, ya hemos visto cómo Gadamer se esfuerza por mostrar la inocuidad de la escritura, que no constriñe tanto el discurso cuanto lo remansa para que pueda fluir con sentido. Se trata, para él, de insertar suavemente la escritura en el acontecer de la palabra. Es, sí, un extrañamiento; pero tal que pertenece a la cosa misma, y que puede y debe ser asumido.

La violencia, por su parte, es también un signo. Y en cuanto que es violencia pura, es un signo ya no interpretable, que se alimenta a sí mismo y no admite ninguna palabra ni interior. Hay, sin duda, una violencia propia del lenguaje; un sentido en el que la hermenéutica reconoce al lenguaje como una cierta violencia. La retórica, el arte de la persuasión, concibe la palabra como una acción que produce efectos sobre el otro y lo gobierna. Pero aun negando con ello que exista nunca una «inocencia natural» del lenguaje, la persuasión sólo se da sobre el fondo de un entendimiento mutuo y con el complemento de la comprensión. Hermenéutica y retórica se dan entreteladas⁵⁵. Sin embargo, hay quizá también una violencia pura que no busca el entendimiento, la violencia desnuda del otro sobre mí, una forma de absoluta e irreducible alteridad que ya no es posible apropiarse. Un significante de bruta materialidad sin sentido: ininterpretable.

De ahí que, tras reconocer que la propuesta de Derrida abre muchas nuevas perspectivas y caminos, Gadamer se apresure a preguntar si esos caminos son transitables (*gangbar*)⁵⁶. Hay desviaciones y rodeos que pueden apartar del camino correcto. El deconstructivista podría verse aquí tentado de percibir en la hermenéutica una antigua violencia, la del camino único de la «vieja metafísica». La violencia del camino sin más, que niega todo otro espacio; que tacha cualquier posible recorrido.

Mas la exclusión hermenéutica de la violencia no es un enmascaramiento. Por eso su desesperación en el desencuentro con la deconstrucción; y su desconcierto por la transformación del diálogo en altercado. Y de ahí el viejo reproche a *Verdad y método* de no brindar ningún criterio de verdad; ningún criterio del camino a seguir. Se ofrece tan sólo una ética de la recepción, de atención a la cosa misma, sin violentarla ni

⁵⁴ Derrida, *La escritura y la diferencia*, op. cit., p. 18.

⁵⁵ Vid. los ensayos sobre Retórica y Hermenéutica en GW II (trad. esp. en *Verdad y método*, 2).

⁵⁶ *Hermeneutik auf der Spur*, p. 166.

dejarse violentar por ella, sino acompañar su movimiento natural. No hay reglas de la interpretación⁵⁷, o si las hay, no son tales si no se aplican correctamente; pero tampoco hay reglas de la aplicación, sino que sólo cabe el sentido de la medida, un sabio despliegue de tacto, juicio y gusto. Lo que la deconstrucción muestra es que el lector puede saber una infinidad de cosas y recorrer una infinidad de caminos en el texto. Esa infinidad mantiene siempre abierta la interpretación. Pero lo que ocupa a la hermenéutica, sabiendo de esa infinidad, es la pregunta: ¿qué tiene que saber el lector?⁵⁸. «No puede esperarse aquí ninguna respuesta unívoca. Quizá hubiera que plantear la pregunta de otro modo: ¿cuánto puede (*darf*) querer saber el lector?»⁵⁹. Se trata de una vieja pregunta de la ética y de toda filosofía práctica. Gadamer responde recurriendo a la plegaria a Pan de Sócrates al final del Fedro; plegaria que es efectivamente, como ya se ha mostrado⁶⁰, todo un compendio de filosofía hermenéutica. Pero entonces —de nuevo el centro que se escapa—, siguen quedando pendientes las exclusiones de ese *dürfen*, que reclaman su validez alegando que son posibles.

⁵⁷ O quizá sí las hay, como quería Schleiermacher; pero lo que no hay, entonces, son metarreglas sobre el uso de esas reglas. Frank, M., *op. cit.*, p. 348.

⁵⁸ Véase *Was muß der Leser wissen? Gedicht und Gespräch*, Francfort, Insel, 1990, pp. 165-182 (trad. en *Poema y diálogo*, Barcelona, Gedisa, 1993).

⁵⁹ *Hermeneutik auf der Spur*, *op. cit.*, p. 174.

⁶⁰ Lledó, Emilio, *El surco del tiempo*, Barcelona, Grijalbo, pp. 204 y ss.