

# 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.