

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 Desconstrucción 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 Desconstrucción 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 Desconstrucción 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 Desconstrucción 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 Desconstrucción 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 *Espectos 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 desconstruccionistas 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 Vesubia*: «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».