

(*Verdeckungstendenz*). R. Rodríguez critica oportunamente a Heidegger el modo asertórico, no fenomenológico, en que destaca esta categoría fundamental. Pero en cualquier caso, la exigencia de una experiencia fundamental que supere todas las ocultaciones sería consecuencia de la fidelidad de la hermenéutica heideggeriana a la idea de *autodonación* (*Selbstgebung*) originaria.

Lo cierto es que esta *desfiguración* es un problema fenomenológico fundamental. Por la *tendencia a la caída* se ha de cuestionar la originariedad de la *orientación previa*. Así, se ha de proceder a una *reducción hermenéutica* de la *desfiguración*. Pero se trata de una *reducción* que no procede mediante operaciones metodológicas libremente aceptadas. Aquí estriba la diferencia con la *reducción fenomenológica*. Porque depende de un *temple de ánimo* en el que o se está o no se está. Pero esto significa algo problemático: que el estatuto de la filosofía depende de fenómenos óntico-existenciales, puramente individuales y contingentes.

Antes de concluir su exposición R. Rodríguez recuerda que, según el proyecto heideggeriano, desde la hermenéutica de la facticidad se había de determinar el campo ontológico desde el que había de surgir la cuestión del ser. Pero el autor de este libro critica que en tal hermenéutica no haya el menor esbozo del sentido del ser en general. Aparece entonces la aporía manifestada en *Ser y Tiempo*: el sentido del ser en general, implicado en la comprensión previa de nuestro propio ser, no puede ser apropiado por la hermenéutica ya que es lo absolutamente antecedente. El *Dasein* se comprende ya articulado como ser. Así, a juicio de R. Rodríguez, la vía para la inversión hacia una fundamentación ontológica y no óntica de la ontología se dibuja en el horizonte.

Hasta ahora se han mencionado algunas de las cuestiones tratadas en *La Transformación Hermenéutica de la Fenomenología*. Constituyen tan sólo una muestra del contenido de esta obra que destaca, además, por la neta exposición del mismo proyecto heideggeriano. Es de agradecer la publicación de una obra como la que ahora tenemos entre manos, ante todo si advertimos que este tipo de investigaciones escasean todavía entre los especialistas de habla castellana. Sin duda su lectura resulta esclarecedera y sugerente.

Carmen Segura Peralta

GÓMEZ RAMOS, Antonio (ed.): *Diálogo y deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*, Madrid, Cuaderno Gris, nº3, 1998.

Convertir un diálogo imposible en espacio de pensamiento parece ser el objetivo fundamental de este número monográfico de *Cuaderno Gris*, que supone la

publicación completa en castellano del encuentro inicial en París, auspiciado por Philippe Forget en 1981, entre las dos grandes figuras del pensamiento post-heideggeriano, Hans-Georg Gadamer y Jacques Derrida, representantes de sus dos ramas más productivas, hermenéutica y deconstrucción. Como manifiesta el principal responsable del encuentro, la reunión de ambos pensadores perseguía desde el principio más que la presentación de un espacio de «encuentro», la de uno de conflicto –o *Kampffplatz*–, cuyas fuerzas atraviesan los campos del hermeneuta y del deconstrutor y cuya mejor metáfora podría ser la poesía celaniana –preocupación común de ambos– como “lugar de cruce de inconciliables” o “espacio de alteridad real” (Gómez Ramos). La obstinada voluntad de diálogo gadameriana y el silencio final derridiano terminan componiendo la figura de un diálogo imposible, como decíamos, que paradójicamente “está...ya yéndose”, después de haber “estado...no viniendo” (Cuesta Abad), figura que dibuja al mismo tiempo la inevitabilidad del des-encuentro, de la inconciliabilidad de ambos, si bien la *interposición* de cada uno en su opuesto no deje de favorecer y encauzar el avance del otro.

La discusión entre los protagonistas y el reciente retorno a ésta de Gadamer enmarcan, casi al modo de un *parergon* derridiano, la fructífera reacción que han mostrado los circuitos de habla castellana ante *el encuentro que no tuvo lugar*, así como las contribuciones de otros dos participantes, Jean Greisch y Manfred Frank, del coloquio en el *Goethe-Institut* de París, publicadas las dos últimas junto con los trabajos de Gadamer y Derrida en «*Text und Interpretation*», Munich, Fink Verlag, 1984. El primer cruce de fuerzas nos remite al recorrido histórico gadameriano por el sentido de la hermenéutica –en «*Texto e interpretación*»–, donde se señalan como momentos decisivos la integración heideggeriana de la comprensión como existenciario, determinación categorial del «ser-ahí», y la irreductible finitud de toda experiencia de sentido. La indagación hermenéutica de la relación entre hablar y pensar se enfrenta a las tres preguntas de Derrida, nuevo Gorgias –en «*Las buenas voluntades de poder*» (título de Forget)–, que sostiene, en primer lugar, la pertenencia del deseo de consenso como incondicionado a una metafísica de la subjetividad; que, en segundo lugar, señala la doble definición posible del «contexto», bien como ampliación continua –por ejemplo de la hermenéutica general hacia la psicoanalítica–, atribuida a la hermenéutica gadameriana, bien como reestructuración continua; que, por último, propone como condición misma del *Verstehen* una necesaria interrupción de la relación dialógica, más que el *continuum* de ésta. La réplica de Gadamer –«*Pese a todo, el poder de la buena voluntad*» (de nuevo, título de Forget)– defiende la intencionalidad significativa del discurso, su hechura en colaboración con el oyente, y la buena voluntad en el sentido de *eumeneis élenchoi*, si bien reconoce que el entendimiento no es el único tipo de relación con lo proferido. Frente al gusto

derridiano por la ruptura, se propone la tarea infinita de una cartografía de los límites del discurso y su comprensión, que dibuje el campo de la experiencia textual común y sus espacios vacíos.

El trabajo de Derrida presentado en el coloquio parisiense —«*Interpretar las firmas (Nietzsche/Heidegger). Dos preguntas*»— elige una argumentación excéntrica para evidenciar su ya insalvable diferencia con el pensamiento de Gadamer. Los hilos conductores de la misma, Nietzsche, como nombre único que nombra la resistente experiencia de su pensamiento, y la noción de totalidad. Frente a la «lectura protectora» de Martin Heidegger con respecto al pensamiento nietzscheano, ejemplo de cómo la axiomática metafísica no permite que salga a relucir su carácter polimorfo, su amenazante diseminación, quizás —sugiere Derrida— una noción como la de *vida* sobrepase ya siempre todo proyecto de determinación ontológica, introduciendo una singular inclusión del «todo» en la «parte», impermeable al esfuerzo de totalización, en una violencia metonímica que escaparía a la voluntariosa hermenéutica. «*"Destruktion" y deconstrucción*» plasma los esfuerzos gadamerianos por comprender el rechazo derridiano del diálogo. Para ello se remite la elección hermenéutica del lenguaje como objeto de autocomprensión filosófica a la búsqueda heideggeriana del origen como avistamiento de *posibilidades originarias en los caminos del pensar*. En ésta precisamente se integra la «Destruktion» —que no «Zerstörung»— heideggeriana de los conceptos de la metafísica, un nadar contra la corriente de la conceptualidad madurada a lo largo de la historia, con respecto a la cual la hermenéutica filosófica supondría un giro socrático-dialogal, una anámnesis de los *logoi* finitos.

El trabajo de Jean Greisch «*El conflicto de las universalidades*» propone un análisis interno del principio de universalidad de la hermenéutica, en estrecha dependencia del rendimiento de la historia efectiva (*Wirkungsgeschichte*) que actúa mediante la articulación lingüística del ser en el mundo. El estudio se detiene en la presuposición hermenéutica de la comprensión en cualquier dominio de saber, en su defensa de la fecundidad de los obstáculos epistemológicos, tales como los prejuicios, en la pertenencia de todo discurso a un universo de tradiciones previo —base de la crítica de Habermas— y en la finitud e inacababilidad de la comprensión y el sentido. Sus conclusiones le llevan a apuntar que las tesis fundamentales de la hermenéutica convergen en una concepción filosófica del lenguaje que guarda un «aire de familia» con la filosofía dialéctica y la trascendental. Manfred Frank advierte en su aportación al debate de 1981 —«*Los límites de la controlabilidad del lenguaje*»— de la necesidad de una síntesis de fijación supraindividual y construcción individual de mundo como modelo para huir de la caída en una dialéctica de las tradiciones (Gadamer), así como en la pérdida sin más del sujeto (Derrida). Presenta una defensa de la conversación como *universal individual*, de modo que el mundo histórico-cultural al que pertenece el len-

guaje no podrá enfiarse a un grado cero ideal desde el cual poder distinguir en una estructura cristalina todos sus átomos y moléculas, pues se trata ya siempre de una herencia del pasado, de una rearticulación de signos anteriores.

Philippe Forget ofrece con ocasión de la publicación en castellano del coloquio su versión del *point de rencontre* –en toda la ambigüedad de la expresión– entre Gadamer y Derrida, en cuyo origen se hallaría, más que una voluntad de armonización, una provocación al diálogo, de modo que, al dar cabida al conflicto y obligar a los adversarios a abandonar sus respectivas fortalezas, fuera posible precisar y afinar la lectura del antagonismo. Como terreno *relativamente* común a ambos descubre Forget el hecho de que la «conciencia» no funda el mismo terreno sobre el que se asienta o se establece. Diagnostica la situación limítrofe –aún no del otro lado– de Derrida con respecto a la metafísica, lo que le fuerza a aceptar hasta cierto punto la lógica gadameriana de la «buena voluntad», siempre indispensable, y por ello mismo, siempre insuficiente. Si bien, por otro lado, la universalidad hermenéutica, en un sospechoso encriptamiento de su prejuicio fundador, “sólo existe a condición de universalizar sus propios prejuicios constitutivos” (p. 218). Finalmente se interpreta el silencio que ya no reclama respuesta de Derrida como única vía libre para un pensamiento *otro* frente a una hermenéutica cuyas tentativas de comprender la deconstrucción desembocan en autodescripciones que evidencian su incapacidad para “reconocer la alteridad como alteridad”, desde el momento en que considera que la *Dekonstruktion* cae ya siempre de su lado. La colaboración de Patricio Peñalver se detiene en lo inconciliable del tono gravemente clásico de la hermenéutica ontológica y de la versatilidad tonal, la apertura a los vientos de lo heterogéneo de la deconstrucción. Especial interés encierra su confrontación de las lecturas de Gadamer y Derrida con respecto a la poesía de Paul Celan. Precisamente en ella se enfrentan como campo de contrastación de fuerzas –no pocas veces la estructura un relampagueo de fechas y situaciones, límite de lo legible y lo ilegible– una hiperbólica voluntad de comprensión y la irreductible parte de secreto de la palabra, que obliga a la memoria no como fundación monumental, sino como holocausto o guarda de la indecible bendición de las *cenizas*. Al lado de la totalidad autónoma de sentido, se presenta el trabajo de Derrida como un artefacto menor, suplementario, protésico, que aumenta el grueso del mástil metafísico, ofreciendo un humilde pero eficaz punto de apoyo.

Joseph Simon indaga en la antinomia entre ambas corrientes –en «*La buena voluntad de comprender y la voluntad de poder*»–, conflicto que no haría sino mostrar su común arraigo metafísico, denominándolas *posición* hermenéutica, como defensa de una verdad supraindividual que los interlocutores se esfuerzan por alcanzar, y *posición contraria*, para la cual todo esfuerzo de comprensión no puede reducirse más que a un intento de asunción (*Aufhebung*) del otro en su alte-

ridad, de modo que según esta última todo uso de conceptos universales seguirá ese esquema hermenéutico, incluso la, en el fondo doctrina exotérica, «voluntad de poder» nietzscheana. En esta misma línea encontramos la contribución de J. Pérez de Tudela -«*Trashablar. Gadaderriada*»-, donde en un ágil monólogo se indaga acerca de la reacción de hermenéutica y deconstrucción en relación a la exclusión tradicional de lo único y lo individual del ámbito filosófico. Así, si bien en el diálogo omniabarcador de Gadamer se termina perdiendo la individualidad del otro, también el pensamiento de Derrida parece excluir lo irreplicable de la percepción, que el primero reduce a significación y el segundo a repetición. De ahí, la búsqueda de un *trashablar*, de un decir *po(i)ético*, capaz de salvar al individuo inalcanzable para el hablar y la escritura, ya sea por no haber ocurrido nunca o por estar ocurriendo siempre, lo que por ser sin ley y sin repetición escapa tanto “por fuera como por dentro” del Proyecto, “todo lo nuestro” (p. 168).

El trabajo de Mariano Peñalver, «*Entre la escucha hermenéutica y la escritura deconstructiva*», exhorta precisamente a habitar, como salida posible al conflicto, en el *entre* de las dos posiciones, en virtud de la contigüidad reversible de ambas, ninguna de las cuales se muestra como definitiva. Esta consideración avanza por las siguientes imágenes: «entre» la construcción de la figura y la liberación del fondo; «entre» recolecta inacabable del sentido y diseminación; «entre» la espera del advenimiento, en el que quede transformada la relación propio/ajeno, y la construcción del otro desde los recursos de la escritura. Pensar una *Diferencia* interna al lenguaje propone J.M. Cuesta Abad en el complejo, tanto en la estructura como en la forma, «...*Diafórica...Hermenéutica y advenimiento*», la cual entregaría una impuntualidad irrebalsable (*Sprachnot*), un “estar...no viniendo...ni llegando” ante el que parece evadirse el discurso gadameriano. Por un lado, la hermenéutica de Gadamer sostendría la instancia heteromórfica del Otro como mera figura pronominal en el desenvolvimiento de lo dialógico; por el otro, la hermenéutica deconstructiva aportaría la *invención* como esquema metatópico del lenguaje en el que adviene el “estar...no viniendo” del otro, en cuanto estructura singular de un acontecimiento en forma de un acto de habla, reafirmando su abdicación autoperformativa y autoconstativa en una orientación performativa y constativa hacia el otro diferido. El lenguaje como confabulador de una trágica soledad (otredad) que él mismo no puede comprender (su «auto...ad...versidad»), como pura impuntualidad que sólo puede intuirse como “ad...versidad concomitante con la per...versidad del y en el lenguaje”.

Por último, haciendo gala de su talento, el reencuentro solitario de Gadamer con el debate en «*La hermenéutica tras la huella*», una defensa del inevitable contacto del hermeneuta y el deconstructor como consecuencia de la primacía dialógica y de la obligada marcha conjunta, a su pesar, de los interlocutores. A diferencia de los textos iniciales se observa un mayor énfasis por parte de

Gadamer en la vertiente práctica de la hermenéutica como apoyo de su «buena voluntad» de comprensión, por la que *se va yendo* esta zona del des-encuentro, pero cuando todo parecía finalmente cerrado...viene a interponerse el Derrida de las políticas de la amistad y de la responsabilidad, aún sólo un murmullo, un silencio en las contribuciones de la presente obra, en cuyo umbral encontramos, una vez más, a Celan: “[...]jeiner Unterhaltung, die, das spüren wir, endlos fortgesetzt werden könnte, wenn nichts dazwischenkäme/Es kommt etwas dazwischen” (*Der Meridian*).

Nuria SÁNCHEZ MADRID

FERNÁNDEZ LIRIA, Carlos: *El materialismo*. Madrid, Síntesis, 1998.

“Todas las revoluciones científicas han dejado tras ellas una hilera de hogueras encendidas y de condenas en los tribunales, y se puede entender fácilmente que si los triangulos rectángulos consistieran en una monumental injusticia geométrico-social, de modo que al demostrar el teorema de Pitágoras la pizarra se tiñera de sangre, los profesores de matemáticas, hoy día, estarían todos en la cárcel”. Esta frase de Fernández Liria (pag. 146), con toda su pugnacidad, integra las dos líneas, una propedéutica y otra prospectiva, que atraviesan una obra por lo demás de rigurosísima hechura académica y muy complejo desarrollo. En cierto sentido, *El Materialismo* acaba allí donde debía empezar; se propone básicamente la liberación de un territorio cuya existencia no depende de ninguna *reivindicación*: un territorio que consiste justamente en el *trabajo* que se realice en él, y así puede decirse que este texto sobre el “materialismo” no es *todavía* un texto materialista. Lo que llama la atención es que no se pueda llegar de otro modo al punto de partida; es decir, que esta liberación sea también un *trabajo*, un trabajo penosísimo, lento, a veces tortuoso, por alcanzar el comienzo. Este trabajo constituye el objeto y al mismo tiempo la posición de Fernández Liria. Destruir –por parafrasear a Pavese– cansa; retirar los andamios de la espontaneidad fatiga. Es por eso que puede hablarse también de *El Materialismo* como de un paradójico *itinerario*. ¿Qué es necesario recorrer, contra qué es necesario combatir para poder empezar? Paradójico, pues, porque este itinerario no es una Historia, ni siquiera minúscula; tampoco un esclarecimiento; se limita –si es que es posible *conformarse* con dar en el blanco– a localizar en el corazón de la Filosofía o –más exactamente– en la actividad misma del pensamiento una “tentación” hegeliana y, en consecuencia, una “tensión” y una “pugna” completamente ajenas a los alineamientos escolásticos de los manuales.

Este itinerario es sorprendente y necesario; y lo que sorprende es justamente