



El diálogo, el poema, el otro –Hermenéutica y Deconstrucción a la luz de *Carneros* de Jacques Derrida–

Luis Eduardo Gama¹

Recibido: 26/06/2018 / Aceptado: 22/01/2019

Resumen. El debate entre la filosofía hermenéutica de Hans Georg Gadamer y la deconstrucción de Jacques Derrida está lejos de haber concluido. A la luz de *Carneros* (2003), el texto poco estudiado aún de la conferencia leída por Derrida en memoria de Gadamer, pretendemos reanudar aquí el intenso diálogo entre estos dos pensadores emblemáticos de la filosofía continental de finales del siglo pasado. Partiendo de las distintas significaciones que en cada caso toman nociones como ‘diálogo’ o ‘mundo’, pero también de la manera diversa como cada uno de ellos interpreta la filosofía platónica o la poesía de Paul Celan, nos proponemos iluminar el profundo desacuerdo ontológico y ético que existe entre las dos propuestas. La cuestión del otro, central para ambos autores, se mostrará al final como el punto donde se condensan y agudizan las tensiones entre ellos.

Palabras clave: Alteridad, Deconstrucción, Diálogo, Hermenéutica, Paul Celan.

[en] The dialogue, the poem, the other –Hermeneutics and Deconstruction in the light of Jacques Derrida’s *Carneros*–

Abstract. The debate between the hermeneutic philosophy of Hans Georg Gadamer and the deconstruction of Jacques Derrida is far from over. In the light of *Carneros* (2003), the text of the lecture read by Derrida in memory of Gadamer, we intend to resume here the intense dialogue between these two emblematic thinkers of continental philosophy at the end of the last century. Starting from the different meanings that in each case take notions such as ‘dialogue’ or ‘world’, but also in the different ways in which each of them interprets the Platonic philosophy or the poetry of Paul Celan, we intend to illuminate the profound ontological and ethical disagreement that exists between the two proposals. The question of the other, central to both authors, will be shown at the end as the point where the tensions between them are condensed and sharpened.

Keywords: Alterity, Deconstruction, Dialogue, Hermeneutics, Paul Celan.

Sumario. 1. Introducción. 2. El diálogo platónico y el trabajo de la memoria. Dos visiones contrapuestas. 3. La experiencia del poema: ¿Totalidad o diseminación?. 4. El mundo y el lugar del otro: Dos versiones de Celan.

Cómo citar: Gama, L. E. (2019): El diálogo, el poema, el otro –Hermenéutica y Deconstrucción a la luz de *Carneros* de Jacques Derrida–, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 36 (3), 781-797.

¹ Universidad Nacional de Colombia
legamab@unal.edu.co
<https://orcid.org/0000-0002-0133-1966>

1. Introducción

Volver sobre la relación entre hermenéutica y deconstrucción parece ser —a la luz de algunas posiciones recientes sobre el tema— retornar a un debate ya decidido, o al menos a una confrontación en la cual las tensiones más agudas se han relajado al reconocer en ellas el perverso efecto de ciertos malentendidos fundamentales. Aclaradas las posiciones, a la ‘conversación entre sordos’ que fue el encuentro de París entre Gadamer y Derrida en 1981, habría seguido entonces el reconocimiento de una convergencia teórica entre las dos corrientes, adornado además con el sello de una amistad creciente entre los dos grandes pensadores. La presunta proximidad entre ellos es tal que Georg Bertram llega a dudar que detrás de sus enfoques existan en verdad posiciones diversas, y sostiene que en el fondo ambas filosofías no serían más que formas contemporáneas de hegelianismo, en el sentido de teorías sobre la totalidad de inspiración pragmática.² Menos radical, Donatella Di Cesare apuesta en todo caso por una productiva relación de complementación entre las dos posturas, en la cual mientras la mirada de Gadamer recoge la constelación unitaria del sentido, Derrida dirige su atención a las estrellas individuales que cesuran la bóveda celeste del *logos*.³ En un sentido similar, Richard Bernstein encuentra entre estos dos autores una ‘tensión productiva’⁴ pues si bien ambos planteamientos son irreductibles a un ‘denominador común’, no se oponen sino que se suplementan de manera recíproca. Desde otro ángulo, el filósofo alemán Martin Gessmann ve también en la hermenéutica y la deconstrucción figuras hermanas emblemáticas del feliz período de posguerra de la cultura europea, pero en tanto tales, las ve como parte integral de un período pasado que miramos con nostalgia desde la nueva época (y las nuevas guerras) que ahora despunta.⁵

En realidad, resulta dudoso que el debate se haya ya decidido, ni por el efecto de la historia, ni en virtud de una clarificación de los malentendidos que le subyacían. Es innegable que las décadas que nos separan de ese primer encuentro en 1981 han sido testigo de verdaderas mutaciones históricas, así como de importantes contribuciones a la comprensión de Gadamer y Derrida, pero esto ni ha hecho anticuados sus planteamientos, ni ha conseguido hermanarlos bajo la impronta de una alianza tranquilizadora. Esto es así porque la relación entre estos dos filósofos debe entenderse, más aún fue entendida por ellos mismos, bajo la impronta del *diálogo*. He eludido hasta ahora este término por evitar confusiones que tendré que comenzar a disolver enseguida. Por ahora sólo quiero señalar que cuando decimos que el encuentro entre Gadamer y Derrida tiene la forma de un diálogo, empleamos este término en un sentido particular, un sentido que sufre por cierto una torsión cuando se lleva de la hermenéutica a la deconstrucción, pero que, a pesar de ello, conserva en ambos planteamientos rasgos similares. Se trata de la idea de que un diálogo, un genuino diálogo filosófico —y al menos para Gadamer el pensar filosófico tiene en esencia la forma de diálogo— resulta siempre actual y siempre inconcluso. No se

² Bertram, G. W., *Hermeneutik und Dekonstruktion*, München, Fink, 2002, p. 220.

³ Di Cesare, D., “Étoiles et constellations. La différence entre herméneutique et déconstruction”, en: *Le cercle herméneutique – Déconstruction et herméneutique*, enero 2002, Número 2, p. 166.

⁴ Bernstein, R., “The Conversation that never happened (Gadamer/Derrida)”, en: *The Review of Metaphysics*, Vol. 61, No. 3, 2008, p. 597.

⁵ Gessmann, M., “Hermeneutik und Dekonstruktion” – Sammelrezension zu neuerer Literatur zum Thema, en: *Philosophische Rundschau*, Band 52, Heft 1, 2005, p. 20.

paraliza ante ningún acontecimiento singular –ni siquiera ante la muerte de uno de los interlocutores– que más bien lo reactiva, ni confluye nunca asintóticamente hacia un acuerdo entre las partes. Por eso es difícil de creer que los eventos impactantes de nuestro tiempo hayan hecho del diálogo Gadamer-Derrida algo obsoleto, como es difícil imaginar que detrás de las convergencias, hechas cada vez más visibles entre ellos, no se oculten desencuentros fundamentales. Mi propósito aquí es el de sacar a la luz uno de estos puntos de quiebre, y de insinuar a la vez que esta fisura, lejos de desactivar el diálogo, le inflama nueva vida en medio del convulsionado acontecer de nuestra época. Me refiero al tema del otro, o de lo otro, que por atravesar de punta a punta tanto a la hermenéutica como a la deconstrucción, nos permite examinar la profundidad de su desacuerdo, y, a la vez, la pertinencia de sus planteamientos ante los retos de la coyuntura histórica actual, que no sin razón suele etiquetarse –sea como reconocimiento o exclusión– bajo la rúbrica del otro.

2. El diálogo platónico y el trabajo de la memoria. Dos visiones contrapuestas

El problema de lo otro o de la alteridad abarca la vasta extensión del horizonte hermenéutico y acompaña a la deconstrucción en su inagotable deriva. En efecto, como correlato de la comprensión hermenéutica lo otro parece dotado de la universalidad que se le adscribe a ésta, de manera que las instancias de alteridad se encuentran tanto en el arte, como en la historia o la tradición. Del otro lado, una noción de otredad, metamorfoseada constantemente, se hace sin embargo reconocible en toda la larga estela de nociones con las que Derrida va marcando el deambular de su pensamiento (don, secreto, justicia, y por supuesto *différance*). Esta circunstancia nos dificulta enormemente realizar un abordaje directo de la cuestión. En lugar de ello debemos encontrar un acceso a nuestro tema desde un terreno acotado que además resulte común a ambos pensadores. Es por eso que quisiera revisar el texto de *Carneros*, la conferencia pronunciada por Derrida en memoria de Gadamer en 2003, en la cual el diálogo entre los dos filósofos se reinicia en torno a la cuestión del texto poético, en particular de la poesía de Paul Celan. Debo pues ahora iniciar un análisis que nos llevará por diversos parajes temáticos (el diálogo, el lenguaje, el poema) hasta dar con lo otro, sea que éste nos salga al paso como horizonte de alteridad o como interrupción y corte singular.

Carneros, nos dice Derrida al comienzo de su conferencia, puede entenderse como una manera de acoger la invitación al diálogo que Gadamer le hiciera luego del (des)encuentro de 1981, diálogo que ante la muerte del amigo debe proseguirse en la memoria como un diálogo interior. Derrida confiesa, sin embargo, que la noción misma le resulta incómoda por ser ajena a su léxico, como una palabra extranjera que requiriese traducción.⁶ ¿Qué quiere decir entonces *diálogo* en el lenguaje de Gadamer? ¿Cómo se traduce luego en lengua deconstructivista?

La idea de diálogo resulta consustancial a todo el pensamiento de Gadamer. El *juego* que es la experiencia del arte puede considerarse como una forma de *diálogo* con la obra; la comprensión que es propia de las ciencias humanas tiene también la estructura de un *diálogo* donde se fusionan horizontes histórico-culturales diversos; el ser mismo del lenguaje se constituye en un *diálogo* de preguntas y respuestas, y

⁶ Derrida, J., *Carneros*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 11.

no desde los enunciados simples o desde alguna estructura lógica irreductible. Me parece, sin embargo, que existe otro registro teórico del diálogo hermenéutico que resulta más iluminador en el contexto de una confrontación con Derrida. Me refiero al diálogo platónico. Para Gadamer el diálogo platónico representa la ‘forma originaria’ (*Urgestalt*) de la filosofía, no en el sentido de su comienzo histórico, sino como el inicio del filosofar que siempre se renueva a sí mismo.⁷ El diálogo hermenéutico se autocomprende como un nuevo desplegarse de esta forma originaria del filosofar.

Pero ¿qué significa esto? No puedo ahora extenderme en la complejísima lectura que Gadamer realiza de la filosofía platónica. Digamos simplemente que el Platón de Gadamer resulta un Platón sin metafísica, sin platonismo,⁸ uno que no pretendió formular con la hipótesis de las ideas la doctrina metafísica de los dos mundos, sino que en ellas quiso traer a la luz la dimensión del lenguaje, como el horizonte ontológico último al que pertenece la existencia humana. Como se comprenderá, esta perspectiva arroja una nueva luz sobre la célebre doctrina de la anamnesis y sobre la enigmática crítica a la escritura que Platón realiza en el *Fedro*. A partir de estos elementos Gadamer traza el camino de los diálogos platónicos. Estos no conducen simplemente del mundo sensible a la esfera suprasensible de los *eidós*; más bien ellos invitan a un recorrido hacia el saber en dos etapas: de la exterioridad de los signos escritos hacia la vivacidad del diálogo, y de este hacia los *logoi*, es decir, hacia el lenguaje que nos cobija. Este trayecto tiene la forma de una dialéctica de recuerdo y olvido. El alma presa en la materialidad del mundo ha caído en un doble olvido: primero en el olvido de las *ideas* o los *logoi*, es decir de esas dimensiones fundamentales de la realidad y de la existencia humana, y luego en el olvido de ese olvido, el olvido de su propia ignorancia, que se disimula con el saber sólo aparente que proviene de lo escrito. El diálogo ayuda al alma a superar esta doble capa del olvido, hasta que hace presente por el recuerdo el horizonte ontológico del *logos* que nos es común, esto es, la dimensión del lenguaje de la que manan las significaciones esenciales de nuestra existencia: un sentido de lo bueno, de lo justo, de lo bello o de la virtud, que son los temas recurrentes en los diálogos platónicos.

Pues bien, en el diálogo hermenéutico reaparece ese doble pliegue del recuerdo y el olvido que caracteriza el curso de la dialéctica platónica. También el ser humano vive aquí sujeto a un doble olvido: en la presunta autosuficiencia de nuestra vida diaria olvidamos que estamos inmersos en los marcos de sentido de nuestra tradición y cultura que son los que inadvertidamente orientan nuestra acción y nuestro saber; y este olvido descansa ya sobre otro más fundamental: el olvido de que es en el medio del lenguaje donde se constituyen y se modifican esos horizontes de sentido de la cultura. La comprensión hermenéutica nos libera dialógicamente de ese doble olvido, primero recordándonos nuestra pertenencia a una situación histórica concreta, y luego, en el reconocimiento de nuestra pertenencia al espíritu del lenguaje (*Sprachlichkeit*) que nos es común, como esa dimensión primaria donde se abre y se renueva el sentido de lo real. Ahora bien, en este punto los caminos dialógicos de Gadamer y Platón toman rumbos distintos, pues mientras que los *logoi* platónicos representan la esencia última eterna e inmutable de la realidad, el ser del lenguaje que emerge en el curso de la

⁷ Wischke, M., *Die Schwäche der Schrift: zur philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadamer's*. Köln, Böhlau, 2000, p. 124s.

⁸ Gadamer, H-G., “Selbstdarstellung”, en: GW 2, p.508. Siguiendo la nomenclatura usual, haremos referencia a la obra de Gadamer a partir de la edición de sus obras reunidas (*Gesammelte Werke*) (GW), indicando al lado el número del tomo y el número de página.

experiencia hermenéutica no tiene substancialidad metafísica definitiva sino que se manifiesta como una latencia pulsante donde el sentido se multiplica sin cesar, y se instaura y se quiebra permanentemente, ganando siempre nueva actualidad.

El diálogo hermenéutico es pues el trabajo del recuerdo que saca a la luz la dimensión del lenguaje, como el horizonte común del que emana una y otra vez el sentido, en un juego infinito de ocultamientos y desocultamientos, de quiebres y nuevas reconstituciones. Pues bien, es esta noción de diálogo la que incomoda a Derrida, la que constituye un léxico extraño que él se ve obligado a traducir en sus propios términos. La traducción, sin embargo, no representa una nueva versión que difiera radicalmente del primer término. Traducir implica desplazar, distanciar, generar un espaciamento que conserva en todo caso un vínculo con lo traducido. Un primer vínculo entre el diálogo hermenéutico y su traducción derridiana lo encontramos en la cuestión de la memoria y el recuerdo. Como en Gadamer, también el diálogo en Derrida aparece como un trabajo de la memoria. *Carneros*, como hemos dicho, se presenta como una reanudación del diálogo con Gadamer, una que sólo puede tener lugar desde el recuerdo del amigo muerto. Pero, ¿cuál es el carácter de esta memoria? ¿Describe ella también la ‘forma originaria’ del diálogo que hemos expuesto en Gadamer? La respuesta la podremos buscar recurriendo de nuevo a Platón. Este constituye el segundo vaso comunicante entre hermenéutica y deconstrucción en torno a la cuestión del diálogo.

En su temprano ensayo *La farmacia de Platón* Derrida acomete un impresionante trabajo deconstructivo que disemina en múltiples direcciones la aparente unidad del diálogo platónico *Fedro*. La memoria constituye uno de los ejes de esa deconstrucción. Como es sabido, en el *Fedro* Sócrates realiza una sorprendente crítica de la escritura a la que considera una técnica externa de transmisión de sentido, que resulta imperfecta en tanto no consigue guardar en el medio de unos signos muertos, y encima de todo en ausencia del hablante original, la verdad de lo enunciado en el lenguaje. Esta verdad sólo se ofrece de manera plena en el diálogo vivo que presenta el sentido de manera inmediata, dando incluso la posibilidad de corregir en el acto los malentendidos que se puedan suscitar. La escritura por el contrario queda siempre expuesta al azar de una mala comprensión, tanto más peligrosa cuanto que se suele disfrazar con la apariencia de un genuino saber. La oposición que Platón traza entonces aquí entre diálogo y escritura resulta ser entonces otra forma de la oposición entre la verdad y la apariencia, entre la memoria viva (*mneme*) que desde la palabra hablada nos lleva al sentido real de las cosas y las simples marcas recordatorias (*hypomnesis*) de lo escrito que enturbian la verdad y distorsionan el sentido.⁹ Ahora bien, para Derrida este intento platónico por demarcar claramente el diálogo, la verdad y la memoria, y hacerlas invulnerables a la contaminación por lo escrito, el engaño y el olvido, fracasa notoriamente. Es precisamente tarea del deconstructivista señalar las fisuras que como marcas al interior del texto mismo de Platón corroen la unidad y coherencia de este propósito. En un pasaje central, por ejemplo, Sócrates mismo reconoce que la presencia del sentido en el habla y la memoria ya contiene en sí huellas de la diferencia y la ausencia:

La memoria es por esencia finita. Platón lo reconoce atribuyéndole la vida. Como a todo organismo vivo (...) le asigna límites. Una memoria sin límite no sería ade-

⁹ Derrida, J., “La farmacia de Platón”, en: *La diseminación*, Madrid, Fundamentos, 1997, p. 163.

más una memoria, sino la infinitud de una presencia en sí. Siempre tiene, pues, la memoria, necesidad de signos para acordarse de lo no presente con lo que necesariamente tiene relación. El movimiento de la dialéctica lo testimonia. La memoria se deja así contaminar por su primer exterior, por su primer suplente: la *hipomnesis*. Pero con lo que *sueña* Platón es con una memoria sin signo.¹⁰

De esta forma la estricta distinción entre habla y escritura, sentido y sin sentido, memoria y olvido se vuelve insostenible. No hay presencia que no guarde en sí una ausencia, no hay memoria pura de la verdad, pues la memoria requiere de escritura, de signos y trazos que son sólo huellas de lo que ya no es presente, huellas y cortes que, como puntos ciegos, proyectan sombras que no dejan manifestar al sentido en su prístina pureza. Para Derrida la insostenibilidad de esas oposiciones la delata el diálogo mismo en la figura del *pharmakon*, un término con el que se nombra a la escritura y que puede traducirse indistintamente como veneno o como remedio. ¿Es la escritura un remedio contra la finitud de la memoria humana o un veneno que corroe el verdadero recuerdo e interrumpe nuestro acceso a la verdad? Platón quiso superar esta indecisión resolviéndose por la escritura como veneno. Derrida ve en ello el gesto arbitrario de una metafísica que insiste en atesorar en el habla y la memoria una verdad sin mácula. Pero ¿no tendríamos que reconocer más bien que la impureza del signo es interna a la pureza del sentido? ¿No tendríamos que reconocer al *pharmakon*, esa instancia de indecisión, de interrupción de sentido, como el (no)-lugar interno al lenguaje donde se desarticula permanentemente todo intento por mantener en el recuerdo la plenitud de un sentido?¹¹ ¿No sería pues el *pharmakon* la ‘forma originaria’ de la memoria y el diálogo?

Podemos ahora confrontar esta deconstrucción de Platón con el Platón sin platonismo que resultó antes de la interpretación de Gadamer. De aquí resultan dos versiones de la memoria y del diálogo que nos comienzan a señalar ya la distancia entre los dos pensadores. ¿Pero acaso no hay aquí más bien una evidente cercanía? El doble movimiento del recuerdo que según Gadamer nos lleva en el diálogo a la verdad del *logos* no restituye nunca una plenitud del sentido, sino que nos hace partícipes de la dimensión del lenguaje donde el sentido se fisura y se oculta permanentemente. ¿No esto acaso lo mismo que quiere señalarle Derrida a Platón? A saber: ¿que no hay nunca una memoria plena de la verdad pues la memoria está interrumpida por signos y trazos, por agujeros de indecisión (*pharmakon*) que impiden la recogida total del sentido? Hermenéutica y deconstrucción parecen así solidarias de un diálogo cuya forma originaria no es la del comercio intersubjetivo ni la del consenso, sino la de la memoria, pero de una memoria que va en pos de un sentido que nunca se recupera plenamente. En ese orden de ideas no cabe dudas de que ambas corrientes representan tentativas por desplazar, impulsándola desde sus propias entrañas, la tradición del pensamiento que comienza con Platón hacia la periferia inexplorada que rodea su centro.

Pero por justas que resulten estas convergencias no deben ocultarnos desacuerdos esenciales entre nuestros autores que ya podemos discernir. Es cierto que la memoria es en ambos casos la forma originaria del diálogo, pero ella se despliega de manera distinta en cada filosofía. La memoria en Derrida está marcada por la singularidad

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid., p. 154s.

de una interrupción inicial, por un punto ciego de significación o *pharmakon*, que se introduce una y otra vez para activar el diálogo; en Gadamer en cambio la memoria se pone en movimiento por la fuerza de gravedad de una constelación unitaria de lenguaje que nos atrae porque reconocemos en ella un sentido familiar, si bien este nunca se despliega en la totalidad de su apertura. En otras palabras, un diálogo para Derrida toma impulso en una fisura del sentido, en la opacidad de un acontecer singular que se resiste al *logos*, que hiere a la memoria como “un resplandor más allá de la clausura”¹² del lenguaje; en Gadamer, por el contrario, el diálogo acontece al interior de la dimensión universal del lenguaje y tiene lugar al modo de una explicitación, constantemente reiniciada, de las infinitas posibilidades de significación que viven latentes en ella. Dicho de manera más concisa, mientras que para la deconstrucción es la interrupción y el desacuerdo lo que motiva y alienta el diálogo, a la hermenéutica la signa una vocación invencible de perseguir en el diálogo un acuerdo, aún en la conciencia de que este es improbable y en todo caso frágil y provisional. En un conocido pasaje del *Fedón*¹³ Sócrates ilustra su idea de la reminiscencia como el ascenso del alma que busca “refugio en los *logoi*”. Para Gadamer este ascenso no es sino el recuerdo del *logos*, la puesta a la luz del lenguaje en el que siempre estamos y que orienta todo esfuerzo por comprender.¹⁴ Para Derrida los *logoi* en este pasaje pueden entenderse en efecto como el lenguaje, pero tomamos el refugio en ellos, nos volvemos al lenguaje, sólo porque la fuente de la que este irradia se ha ausentado, del modo como recurrimos a las imágenes en el agua para no enceguernos ante la vista del sol que se ausenta en su eclipse.¹⁵ En otras palabras, mientras que la hermenéutica presupone que el lenguaje nos abarca y nos da refugio como el cielo infinito y luminoso de sentido que siempre está allí aunque usualmente no lo contemplemos, para Derrida ese cielo del lenguaje oculta un sol en eclipse, una fuente primordial que no aparece, la fuente del *logos* que ilumina y ciega a la vez, que permite hablar pero de la cual no se puede hablar.¹⁶ El lenguaje no es pues un ámbito de luz que nos cobija en el sentido, como quiere Gadamer; el *logos* sólo da refugio porque un sol invisible se anuncia allí sin mostrarse, haciendo surgir el sentido desde su no presencia y sinsentido.

Con todo lo anterior podemos entender las enigmáticas observaciones de Derrida sobre el diálogo al comienzo de *Carneros*. Derrida ofrece su texto como una forma de proseguir el diálogo con Gadamer, pero este término ya se ha desplazado del sentido que se le da en la hermenéutica, y ha sido traducido al propio léxico de la deconstrucción. Dialogar con Gadamer no quiere pues decir para Derrida ponerse al abrigo de un lenguaje compartido que como tal daría sustento a la esperanza de un acuerdo.¹⁷ Este diálogo es, dice Derrida, *unheimlich*, palabra intraducible que señala

¹² Derrida, J., *De la Gramatología*, México, F.C.E., 2005, p. 20.

¹³ Platón, “Fedón”, en: *Diálogos*, Tomo III, Madrid, Gredos, 1986, 99 d-e

¹⁴ Gadamer, H-G., “Die Idee des Guten zwischen Platon und Aristoteles”, en: *GW7*, p. 158s.

¹⁵ Derrida, J., “La farmacia de Platón”, en: *La diseminación*, Madrid, Fundamentos, 1997, p. 124.

¹⁶ *Ibid.*, p. 122.

¹⁷ Muñoz señala acertadamente que haría parte de la estrategia de Derrida, en el célebre encuentro con Gadamer en París, el poner en marcha, performativamente por así decir, su propia idea de diálogo mediante la interrupción que suscitaban las preguntas dirigidas a Gadamer. Estas preguntas, en efecto, parecieron fragmentar el espacio dialógico tendido por Gadamer y bloquear la posibilidad de un acuerdo (Muñoz, D., “La textualidad del texto. En torno al encuentro Gadamer-Derrida”, en: *Franciscanum* 165, Vol. LVIII, 2016, p. 23). En el mismo sentido Cf. Houillon, V., “L’adresse de la question. L’improbable débat Gadamer-Derrida”, en: *Alter: Revue de phénoménologie*, No. 8/2000, p.103.

algo inquietante, algo que sobrecoge por su indeterminación y extrañeza, pero también lo que no brinda *Heim*, es decir hogar, patria (*Heimat*) o refugio. Diálogo que no gravita en torno a un sentido inalcanzable pero cuya cercanía tranquilizadora nos fuera evidente, él tuvo su origen en una interrupción (París 1981) y se reanima con otra interrupción (la muerte de Gadamer):

Mantuvo –quiero creerlo– la memoria del malentendido con una constancia notable. Cultivó, salvó, el sentido oculto de aquella interrupción de manera ininterrumpida, silenciosa o no.¹⁸

El diálogo, por más virtual que sea, quedará herido para siempre por una última interrupción. Una separación no comparable a ninguna otra, una separación entre la vida y la muerte, desafiará al pensamiento desde un primer sello enigmático, aquel que sin fin intentaremos descifrar. El diálogo continúa, por cierto, prosigue su estela en el superviviente (...) pero la supervivencia lleva en sí la huella de una imborrable incisión. La interrupción se multiplica, una interrupción afectando a otra, en una abismal repetición, más *unheimlich* que nunca.¹⁹

Este diálogo que sólo tiene lugar como memoria de una interrupción primera,²⁰ ¿es el modelo de todo diálogo? Y en ese sentido ¿es entonces toda búsqueda de acuerdo en realidad la memoria de un desencuentro originario que le sirve de fuente primigenia aunque siempre oculta? Y, sobre todo, ¿a qué sirve un diálogo así? En la constelación política que llamamos del nuevo orden mundial o del terror ¿no nos urge más el consenso y el acuerdo, la voluntad incondicionada de poner en evidencia aquello que nos es común? Estas preguntas ya apuntan hacia el paraje que anuncié al comienzo, es decir, hacia la temática de lo otro, de la otredad o la alteridad. Antes de ingresar allí quisiera hacer otro rodeo previo, este mucho más breve. Uno que nos lleve del diálogo al poema.

3. La experiencia del poema: ¿Totalidad o diseminación?

En este paso al poema me dejo sólo llevar por el decurso de *Carneros*. ¿Por qué el tránsito al poema en este nuevo comienzo del diálogo con Gadamer? Quizás tengamos que recordar las circunstancias del encuentro de París. Para dicha ocasión Gadamer escribió la conferencia *Texto e interpretación* en un intento por allanar un terreno común entre su filosofía y el escenario intelectual francés del momento, y en efecto bajo esa temática se reconocen problemas que eran objeto de debate entre posestructuralistas y hermeneutas del círculo de Paul Ricoeur. La interpelación a Derrida resulta sin embargo mucho más evidente. Como anticipando las críticas de éste, Gadamer se esfuerza por mostrar que a su hermenéutica de la universalidad de la comprensión y del diálogo no se le había escapado la cuestión de los límites del sentido y de las barreras hacia el acuerdo que vienen implícitas en el lenguaje. Esa dimensión de lo otro –como ya se formula aquí–, de lo otro que interrumpe la comprensión y enturbia el consenso en una verdad compartida, se hace visible de manera

¹⁸ Derrida, J., *Carneros*, p.17.

¹⁹ *Ibid.*, p. 18 (Traducción modificada)

²⁰ *Ibid.*, p.20

eminente en el texto literario y en especial en el poema. Por eso la segunda mitad de la conferencia se dedica a explorar esta problemática, como buscando con ello tender un lazo hacia Derrida que permitiera entablar el diálogo. Como es sabido, a la profusa exposición de Gadamer, Derrida sólo repicó con una brevísima intervención en la que formuló tres preguntas que dejaron la impresión de que no había entendido nada, o por lo menos, de que había rechazado malhumoradamente la invitación al diálogo. Por el contrario, más de 20 años después, en *Carneros*, Derrida, como hemos visto, se muestra ampliamente receptivo. Y el que esta conferencia gire en torno a los poemas de Paul Celan, parece ser un intento por recoger la punta de un hilo tendido tiempo atrás que en su momento no supo o no quiso ver.²¹

No obstante, una mirada más atenta nos deja ver que en su referencia al poema sigue en obra la traducción de reflexiones gadamerianas a su propio léxico, que vimos a propósito del diálogo. Para poner esto en evidencia tendremos que considerar algunas de las observaciones de Gadamer sobre el texto poético que subyace a su lectura de Paul Celan y que en la conferencia de Derrida no resultan explícitas.²² Gadamer elabora su concepción del texto literario en estrecha relación con la idea de diálogo que domina a su hermenéutica. La experiencia hermenéutica es la experiencia de la comprensión, y la comprensión tiene lugar en el medio de la forma particular de diálogo que hemos analizado antes. Pues bien, nuestra comprensión de un texto literario resulta ser un caso paradigmático de ese diálogo. El diálogo que aquí acontece es el que se entabla entre el texto y el intérprete. El discurso del intérprete, dice Gadamer, no es el mismo un texto sino que sirve a un texto, se incorpora al texto que interpreta para hacerlo hablar. “Este lenguaje mediador posee también una estructura dialogal”.²³ Ahora bien, si nuestra comprensión de un poema se realiza como un diálogo, en ella debe ser posible reconocer esa experiencia de acceso al horizonte último del lenguaje, a ese espacio de sentido que nos abriga como una bóveda infinita de significaciones latentes. Y en efecto una experiencia tal acontece siempre en todo genuino encuentro con la poesía y la literatura general: El texto poético-literario no se agota en comunicar un sentido determinado o en la referencia a un significado específico. El lenguaje de la poesía, dice Gadamer, no es el de un signo que remitiera a un sentido único allende las palabras, sino que aparece como un tejido de múltiples capas de significación, en el que se entreteje de modo indisociable el sentido de cada palabra con su materialidad sonora. En el texto poético la palabra se descarga entonces de su función sólo referencial y por medio del ritmo, las asonancias o los tonos configura un espacio semántico autónomo al que le es inherente la plurivocidad.²⁴ En cada poema tiene lugar un retorno a su propia totalidad de sentido, a una totalidad unitaria que sella cada texto poético con una identidad específica; pero esta totalidad no es nunca algo simplemente dado, sino que se manifiesta como una dimensión

²¹ Es en ese sentido que Derrida admira ahora el respeto que Gadamer manifiesta hacia la indecisión que habita el poema, es decir, su reconocimiento de que el texto poético tiene derecho a dejar en la indecisión el sentido (Derrida, J., *Carneros*, p. 34s). Con esto parece reconocer todo el esfuerzo de *Texto e interpretación* por develar los límites del sentido que son inherentes a la comprensión.

²² Cf. Gadamer, H-G., “Wer bin ich und wer bist du. Kommentar zu Celans Gedichtfolge ‘Atemkristall’”, en: *GW9*, p. 383-451.

²³ Gadamer, H-G., “Texto e interpretación”, en: *Verdad y Método. Tomo II*, Salamanca, Sígueme, 1992, p.338.

²⁴ “Lo que distingue a la literatura es este surgir de la palabra de un modo tal que en ella la irremplazable unicidad del sonido se junta con una plurivocidad de sentido indeterminada para dar expresión al sentido de la totalidad” (Gadamer, H-G., “Philosophie und Literatur”, en: *GW8*, p. 253).

densa y polisémica que con cada genuina interpretación destella en nuevas líneas de sentido, al interior del todo ideal de su tejido semántico.

Se comprende ahora porque Gadamer puede afirmar que en el texto literario tiene lugar la “auto presentación” de la palabra y el lenguaje.²⁵ En él no se quiere dar a entender un significado determinado, sino que se manifiesta el horizonte pleno del lenguaje en su peculiar claroscuro de sentido y no-sentido, de presencia y ausencia. Aquí el lenguaje no es signo que remita a otra cosa, sino que es él mismo de manera eminente, es más lenguaje que nunca, es decir totalidad constitutiva del sentido. Y en tanto el poema es lenguaje en sentido eminente es también diálogo en su más elevada expresión: no se agota en una interpretación que descifrara para siempre su verdad oculta, sino que desde su espacio unitario de sonido-sentido interpela una y otra vez al lector, invitando a recomenzar permanentemente el juego interpretativo con lo que la continuidad sin fin del diálogo queda asegurada. De esta manera, el texto del poema resulta ser la instancia donde el lenguaje manifiesta su ser con mayor plenitud, y su interpretación la forma de experiencia hermenéutica –esto es de comprensión y de diálogo– más depurada. No obstante, las reflexiones de Gadamer sobre el texto literario y poético no sólo vienen a ejemplificar de manera eminente su modelo de diálogo y su idea de lenguaje; elaboradas como están, en su mayoría, desde una mirada más o menos soslayada a las interpelaciones de la deconstrucción, ellas pretenden haber asimilado ya las críticas de Derrida a una hermenéutica que –fuerza era reconocerlo– había puesto un acento exagerado en la universalidad del diálogo y el lenguaje como dimensión unitaria de sentido. El texto del poema resulta por ello modelo ejemplar de un diálogo que no se consume en un acuerdo sino que se prolonga al infinito en reiteradas rupturas de sentido; allí brilla el lenguaje, pero no con la luminosidad transparente de un sentido abierto, sino en un espesor atravesado de sombras que sólo de a pocos se deja penetrar. Por ello en *Texto e interpretación* se insinúa que en el poema la comunidad de sentido que produce el diálogo se compagina con la opacidad del otro, y que el espacio ideal semántico del lenguaje no sólo es un puente hacia la comprensión sino también una barrera para la misma.²⁶ Leída con ocasión del esperado encuentro con Derrida esta conferencia parece dirigirse a él y advertirle: “escucha bien lo que digo sobre el poema. Es ahí donde reside la esencia del diálogo y el lenguaje. Si entiendes bien no vas a persistir en los reproches que me haces”.²⁷

Como vimos, el rechazo de esta advertencia, o de esta invitación al acuerdo, por parte de Derrida, generó la interrupción incluso antes del comienzo del diálogo. Que años después, en la conferencia leída en memoria de Gadamer, se recoja el hilo del poema no representa ni mucho menos una señal de haber atendido, ahora sí, la advertencia. Al contrario, Derrida hace valer para la cuestión del poema lo que ya se hacía valer para el diálogo, de manera un poco velada, al comienzo de la conferencia. Si el poema en Gadamer es diálogo, esto es un infinito gravitar en torno a una dimen-

²⁵ Gadamer, H-G., “Texto e interpretación”, p. 339.

²⁶ Cf. *Ibid.*, p. 325.

²⁷ Considérese por ejemplo este pasaje de la conferencia: “Yo procuré a mi vez no olvidar el límite que va implícito en toda experiencia hermenéutica de sentido. Cuando acuñé la frase: ‘el ser que puede ser comprendido es lenguaje’, la frase dejaba sobreentender que lo que es, nunca se puede comprender del todo. Deja sobreentender esto porque lo mentado en un lenguaje rebasa siempre aquello que se expresa (...) En mi intento de describir los problemas, me dejé guiar por la experiencia de sentido que podemos hacer con el lenguaje, para descubrir en ella el límite impuesto. El ‘ser para el texto’ (...) me sirvió de orientación” (*Ibid.*, p. 323).

sión unitaria de sentido que destella en una polisemia de significaciones inagotable, entonces contra esa concepción debe recordarse que es la interrupción la que está al comienzo, que es la memoria de una ruptura de sentido la que mantiene al diálogo y no el recuerdo siempre latente de un horizonte del lenguaje que nos es común. A la experiencia hermenéutica del poema como experiencia de una polisemia en cuyo trasfondo se advierte una totalidad autónoma de sentido, Derrida opone una experiencia ‘diseminal’ que debe hacer justicia a la interrupción y a los hiatos de sentido inherentes al movimiento del lenguaje:

La experiencia que yo llamo ‘diseminal’ hace y asume, a través del momento hermenéutico mismo, en la mismísima hermenéutica, el duro trance de una interrupción, de una cesura o de una elipsis, de una mella. Semejante hiancia no pertenece ni al sentido, ni al fenómeno, ni a la verdad, mas, al hacerlos posibles en su restancia, ella marca en el poema el hiato de una herida cuyos labios no se cierran o no se juntan nunca.²⁸

No hay pues unidad que no se constituya antes desde una ruptura: la totalidad ideal de sentido que en Gadamer es el espacio semántico propio del poema no es destello de lo originario, de nuestra pertenencia primaria a la lengua, sino un horizonte instaurado para lidiar con el recuerdo de un absurdo que, sin embargo, no se aquieta en esa estancia.²⁹ Por ello la experiencia diseminal del poema en Derrida “se dirige también a un resto o excedente irreductible”,³⁰ pero ese resto no es el de los infinitos significados posibles del poema que estarían latentes en su configuración unitaria sino el de la infinita interrupción de lo incalculable, lo impredecible. Por ello agrega enseguida que “el exceso de ese resto se sustrae a cualquier reunión en la hermenéutica”.³¹ De allí entonces los ‘dos infinitos’ de los que se habla en el subtítulo de *Carneros*: Gadamer subraya ‘el carácter sin fin’ del diálogo que es el poema, el ‘proceso infinito’ de la interpelación (*Anspruch*) inagotable que emana del texto y que mantiene al intérprete gravitando en su constelación semántica, de verdad en verdad y de sentido en sentido, en una lectura inagotable que enriquece cada vez más al poema. Por su parte, Derrida coincide en que aquí hay en efecto un proceso infinito, pero se trata del infinito de un proceso discontinuo,³² porque es la singularidad finita la que, cada vez otra, se repite sin cesar, interrumpiendo un sentido³³ y motivando otro. Para Gadamer el poema instaura una configuración de sentido autónoma que otorga al texto la autoridad soberana de un *subjectum*;³⁴ para Derrida la palabra poética es ‘huella abandonada’ sin padre.³⁵ De un lado la *infinita* polisemia de sentido que no obstante se recoge en la totalidad de un espacio semántico; del otro la *infinita* errancia de la palabra “que vaga (...) de un referente al otro

²⁸ Derrida, J., *Carneros*, p. 51.

²⁹ A falta de esta configuración propia de sentido el poema no tiene identidad. Por ello mientras que para Gadamer toda sustitución de una palabra por otra, de un verso por otro, destruye el poema, para Derrida Celan podría haber inscrito un verso en otra parte, disociarlo y juntarlo en otro poema “sin perder por ello sus recursos de sentido e invitando a otras lecturas” (Ibid, p. 45).

³⁰ Ibid, p. 43

³¹ Ibid.

³² Ibid, p. 51

³³ Ibid, p. 36

³⁴ Ibid, p. 16.

³⁵ Ibid, p. 36

—destinada a sobrevivir, en un ‘proceso infinito’, a los desciframientos de cualquier lector venidero.³⁶

A mi modo de ver estos dos infinitos dan cuenta de dos concepciones del poema, del lenguaje y del diálogo tan diversas que la idea de que se trate aquí de dos caras de un mismo proyecto, que entonces podrían complementarse sin más, me resulta difícil de aceptar. ¿Estamos entonces ante una ‘oposición irreductible’ entre hermenéutica y deconstrucción? ¿Entre el infinito de la polisemia y el infinito de la diseminación?³⁷ Derrida mismo tampoco se pronuncia así. Él postula más bien algo como la anterioridad de la deconstrucción, en tanto lo irreductible de la huella que interrumpe sería también lo que haría posible la totalidad hermenéutica ideal de sentido.³⁸ La deconstrucción contendría entonces a la hermenéutica como su condición de posibilidad.

4. El mundo y el lugar del otro: Dos versiones de Celan

No puedo detenerme ahora en este problema, tan central como imposible de resolver en unas pocas líneas. Quiero en cambio pasar, después de este largo rodeo, ahora sí al tema de lo otro. Nuestro recorrido del diálogo al poema nos conduce hasta él. En realidad lo otro ha estado latente en todas las consideraciones anteriores. La memoria repetida de la interrupción que conmina al diálogo, según Derrida, es memoria de lo otro, en este caso del otro que fue Gadamer.³⁹ La interrupción que suspende el desciframiento del poema es también la irrupción de alteridad en la universalidad del sentido: “la otra palabra y la palabra del otro, (...) ininteligible, inaudible, intraducible”.⁴⁰ Desde la figura de lo otro podemos pues ahora volver a medir la distancia que separan los caminos de la hermenéutica y la deconstrucción.

Gadamer comprendió rápidamente que lo decisivo en su encuentro con Derrida se jugaba en la figura de la otredad. En *Texto e interpretación* la idea de diálogo se reformula con el claro propósito de abrir un espacio en la memoria de lo que nos une para la diferencia del otro. El diálogo —dice Gadamer— no es un intercambio de razones en busca de la coincidencia, sino que su experiencia es confrontación permanentemente con la presencia del otro, con un “potencial de alteridad, que está más allá de todo consenso en lo común”.⁴¹ Esa irrupción permanente de lo otro en el medio de la unidad de sentido sería visible, para Gadamer, de manera eminente en el texto literario y poético. Allí la instancia de alteridad resulta ser el poema mismo, que desde su irreplicable y singular configuración de sonido y sentido, nos lanza siempre nuevas preguntas e interpelaciones impidiendo la consolidación de una verdad fija. En el poema es pues la voz de lo otro la que habla siempre desde nuevas posiciones de sentido.

³⁶ Ibid, p. 37. Sobre estos dos infinitos Grondin afirma: “mientras que en Gadamer se trataría del diálogo infinito del alma con ella misma (...), se trataría en Derrida de un infinito que tiene que ver con la *différance* del lenguaje frente a la indecibilidad absoluta de la muerte” (Grondin, J., “Le dialogue toujours *diffère* de Derrida et Gadamer”, en : *Les Temps Modernes* 2012/3 (n° 669-670), p. 372).

³⁷ Jankovic, Z., “Le texte éminent et Schibboleth”, en: *Revue Le cercle herméneutique*, enero 2004, Número 2, p. 94.

³⁸ Derrida, J., *Carneros*, p. 43.

³⁹ Ibid, p. 19.

⁴⁰ Ibid, p. 35.

⁴¹ Gadamer, H-G., “Texto e interpretación”, p. 324.

Pues bien, este potencial de alteridad de la hermenéutica resulta a todas luces insuficiente para la deconstrucción. Es cierto que Gadamer reconoce la singularidad de cada poema y cada texto literario, pero la interpelación que el poema nos lanza no brota de su irreductible e impenetrable finitud sino que, por el contrario, nos introduce en el todo del lenguaje. El otro del poema habla con una voz que no es propia, que no es inaudible ni enigmática, sino que en ella reconocemos el eco de un llamado que nos es familiar porque proviene del espacio común de la lengua que nos abriga. En el poema se hace evidente para Gadamer lo que él llama el carácter especulativo de la lengua: el vínculo esencial de cada palabra individual con la totalidad del lenguaje, ‘el mantenerse unido (*das Zusammenhalten*) de lo dicho con la infinitud de lo no dicho’. Para Derrida ese aspecto especulativo desconoce la irreductibilidad de la palabra de lo otro, reintegra su finitud singular en una universalidad ideal, en lugar de cargar con la herida, el corte y la incisión que este produce en el sentido. La unidad especulativa del lenguaje se cancela aquí y se hace explotar en la diferencia de una alteridad insuperable:

La deconstrucción está siempre profundamente concernida con el ‘otro’ del lenguaje. Yo nunca dejo de sorprenderme por los críticos que ven mi trabajo como una declaración de que no hay nada más allá del lenguaje, de que estamos apisionados en el lenguaje; de hecho, mi obra afirma lo contrario. La crítica al logocentrismo es por sobre todo la búsqueda del ‘otro’ y del ‘otro del lenguaje’ (...) La deconstrucción no es una clausura en la nadeidad, sino una apertura hacia el otro.⁴²

La inclusión de lo otro en el horizonte hermenéutico representa para Derrida tan sólo algo así como un gesto compensatorio. Gadamer no toma en cuenta realmente la diferencia del otro pues ésta se cancela en la acogedora continuidad del lenguaje. Por supuesto que las tradiciones se quiebran, la historia se interrumpe en acontecimientos imprevisibles, la lengua se disloca en giros inesperados, pero al final esas grietas y fisuras se aplanan en la continuidad del espacio de sentido. Para Derrida, por el contrario, ese continuo no tiene ninguna prelación ontológica, no representa lo originario sino que está condicionado por la interrupción infinita de lo singular y contingente. En Gadamer hay un ser del lenguaje que se mantiene, en Derrida el lenguaje recomienza en cada singularidad, el sentido no se conserva en una unidad polisémica, sino que vuelve a renacer con cada acontecer de lo singular. El otro de la deconstrucción no se deja incluir en el diálogo y el lenguaje, sino que vela en el umbral, en la ‘entrada del círculo hermenéutico o del círculo dialéctico especulativo’,⁴³ ni totalmente adentro de modo que se disolviera su misterio, ni totalmente afuera de modo que no advirtiéramos su extraño silencio.

En esta figura del otro quisiera buscar la actualidad de este diálogo entre hermenéutica y deconstrucción. Para ello tendremos que examinar primero la diversa relación con el otro que entablan Gadamer y Derrida. Por eso vamos ahora a la cuarta parte de *Carneros* en la que Derrida comienza a ejecutar su propia lectura diseminal del poema de Celan que le ha servido de *leitmotiv* durante toda la conferencia, más allá del análisis sólo formal de su estructura. Se trata de ser fiel, dice él, tanto a la

⁴² Derrida, J., “Deconstruction and the Other”, en: Richard Kearney (ed): *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*. Manchester, Manchester University Press, 1984, p. 123s.

⁴³ Derrida, J., *La vérité en peinture*, Paris, Flammarion, 1978, p. 40s.

‘exigencia hermenéutica’ como a la ‘alteridad singular’ que la descentra.⁴⁴ Lo clave de esta lectura es, como ya dijimos, que en ella se acentúan las indecisiones, las interrupciones que conectan con otras constelaciones semánticas, las huellas y los trazos singulares que abren siempre la posibilidad de otras lecturas, en fin las formas infinitas que asume lo otro. En particular quisiera llamar la atención sobre la interpretación del último verso del poema. Escribe Celan:

Die Welt ist fort. Ich muss dich tragen. [El mundo se ha ido. Yo debo cargarte]

Derrida ofrece primero la que sería quizás la interpretación hermenéutica del verso:

Cuando el mundo ya no está, cuando pasa a no estar más aquí, sino allá, cuando ya no está cerca, cuando ya no está aquí (*da*) sino allí (*fort*), cuando ni siquiera está más ahí (*da*), sino que está muy lejos (*fort*), tal vez infinitamente inaccesible, entonces yo debo llevarte, a ti solo, a ti solo en mí o sobre mí solo.⁴⁵

El mundo que se ha ido sería –siguiendo la concepción hermenéutica de mundo– el mundo del sentido, la apertura, el soporte, la historia, la tradición, la continuidad de un sentido que nos da sustento y que vive en el diálogo, la apertura del ámbito de nuestra existencia común que nos resulta siempre familiar, el ahí (*da*) en el que somos y nos reconocemos. Pues bien, ese mundo se ha ido. Su continuidad ha sido quebrada por una alteridad que irrumpe y lo desajusta todo, su apertura luminosa se enturbia por un tú que interpela desde su singularidad y por el que tenemos entonces que responder. Conocemos ya como continúa el proceso hermenéutico aunque Derrida no nos lo indique más: el tú, lo otro, que ha fisurado el mundo debe ser cargado en dirección a una reconfiguración del horizonte, cargado y depositado al interior de una nueva apertura, de un nuevo mundo de sentido que de respuesta a su interpelación. Cargar al tú, cargar al otro, es, desde la hermenéutica, trasladar su pregunta hacia una nueva respuesta, y proseguir así un diálogo que encuentra amparo bajo la bóveda celeste del lenguaje que abarca todos los mundos.

Ahora bien, la lectura derridiana del verso parte de una peculiar inversión, una que se hace “alrededor del eje pivotal de un ‘yo debo’” y por la cual

invertimos el orden de las proposiciones o de los dos verbos (*sein* y *tragen*), la consecuencia del *si, entonces*: si (ahí donde) hay necesidad o deber para contigo, si (ahí donde) *yo* debo llevarte a ti, pues bien, entonces el mundo tiende a desaparecer, no está más allí ni aquí, *die Welt ist fort*.⁴⁶

La inversión de Derrida trueca los lugares del condicional: ya no es que ‘*yo debo cargarte*, porque *el mundo se ha ido*’, sino que ‘*el mundo se ha ido* porque *yo debo cargarte*’. En el primer caso, en la versión hermenéutica, el mundo es lo primario y el otro, el tú que debo cargar, sólo se presenta tras el derrumbe del mundo. En la interpretación derridiana el peso se pone en el *yo debo*, en el deber para con el otro; a la luz de este deber el mundo resulta derivado, pasa a un segundo plano, puede irse

⁴⁴ Derrida, J., *Carneros*, p. 52.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 63s.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 64.

y desaparecer. De esta forma no es el mundo, la apertura del ser y del sentido, lo originario, como quiere la ontología hermenéutica, y mi atención al otro no comienza sólo cuando este mundo se ha ido. No es que yo esté obligado para con el otro sólo desde el momento en que el mundo que nos da sustento se enturbie y la tradición no responda; al revés, mi deber para con el otro es lo primero, aunque el mundo deba desaparecer por ello, aunque el respeto a esta obligación cuestione el fundamento de las certezas que aseguran nuestro espacio común de sentido.⁴⁷

La inversión derridiana del verso disloca pues la constelación hermenéutica. En primer lugar, dota a la noción de mundo de una significación distinta a la de la hermenéutica. El mundo ya no sería ese espacio significativo capaz de albergar en su seno una polisemia inagotable de sentido, no sería ya esa apertura de ser de la que participan pueblos y culturas enteras, y que se renueva porque ella misma trae a la luz nuevos espacios de verdad. Habría que pensar al revés: no el mundo como apertura primaria y hogar de la singularidad, sino lo singular como origen del mundo. Porque en efecto cada interrupción de la singularidad, cada nacimiento, cada evento, es, cada vez única, la apertura de un mundo, así como cada muerte es el fin del único mundo, el fin de lo que es único “para un único viviente”.⁴⁸ Por ello Derrida no comparte la idea de mundo dominante en la hermenéutica desde Heidegger. Según esta, el mundo se desvanece y se renueva desde su propio mundear, en la recomposición y reconfiguración constante de su entramado de sentido. Sólo en los intersticios y fisuras de esta trama, asoma a veces lo otro. Para Derrida por el contrario el desvanecerse del mundo señala un exceso, un lugar por fuera del mundo que asoma sin embargo en él, un afuera trascendente, una alteridad trascendental a la que hizo más justicia Husserl que Heidegger.⁴⁹ A esta inversión de la idea hermenéutica de mundo y mundaneidad es a lo que se refiere Derrida en la pregunta que hace al final de su conferencia: “¿No es el propio pensamiento del mundo lo que deberíamos entonces re-pensar, a partir de ese *fort* y este, a su vez, del *ich muss dich tragen*?”⁵⁰

Pero la inversión no sólo altera el sentido de la noción mundo, altera ante todo el lugar del otro y la relación que tenemos con la alteridad. Porque para Derrida lo otro no mienta solamente un potencial de alteridad inagotable que inhabita el horizonte del mundo y del sentido, sino que se vuelve una trascendencia absoluta dentro de mí que *debo* cargar, y este deber tiene un peso y una prioridad absoluta no sólo frente

⁴⁷ Michaud recuerda que este verso resulta aislado o disociado en dos sentidos: primero por estar separado del resto del poema, y luego por estar disociado de sí mismo en dos proposiciones cuya juntura es oscura. De hecho la primera, ‘Die Welt ist forth’, es un enunciado constatativo, mientras que la segunda, ligada a la primera por un hiato, es uno de tipo performativo. El sentido común, dice Michaud olvida la ruptura en la construcción de estos dos enunciados y los liga en el orden de la consecuencia y la contigüidad, “pensando que este fin del mundo entraña como consecuencia el deber ético de la segunda parte del verso” (Michaud G., *Derrida, Celan. Juste le poème, peut-être*, Paris, Hermann, 2017, p. 59). De esta naturaleza es la lectura de Gadamer. La interpretación de Derrida que invierte este orden hace justicia a esa doble disociación que Gadamer no tiene en cuenta. “Si esta lectura se revela de una tal fuerza, de una tal invención poética, es porque ella se pone a la medida del verso [*se met à la mesure de ce vers*] (...) y porque toma el riesgo de pensar el ‘ich muss dich tragen’ solo, cortándolo del mundo, para escuchar el aliento que atraviesa estas palabras. Esta lectura nace en la interrupción, se podría decir que ella da aliento al mundo, ella piensa la responsabilidad íntima por estas [tres] palabras ‘yo debo cargarte’, en ella misma, sin suelo, sin mediación, sin fundamento” (Ibid, p. 62)

⁴⁸ Derrida, J., *Carneros*, p. 21.

⁴⁹ Ibid, p. 71.

⁵⁰ Ibid, p. 75.

al mundo sino también frente al yo.⁵¹ Lo originario no es el evento ontológico de la apertura del mundo sino el deber para con el otro, mi deber para con su singularidad. ‘El otro habla en nosotros antes que nosotros’.⁵² Por eso desde la lectura invertida de Derrida, el verso de Celan resulta la declaración de un compromiso fundamental, de un deber y obligación que ya no son de orden ontológico sino ético: mi obligación primaria es con la singularidad del otro. No se trata de aguardar a que el otro se anuncie en las fisuras de un mundo de sentido que se desvanece, confiados en el *logos* que nos traerá su voz, sino de cargarlo en mí desde siempre, en deuda con él, comprometido al infinito con él, aunque eso signifique destruir las verdades que sostienen nuestro mundo.

Llegados a este punto podemos responder las preguntas del comienzo. Nos cuestionamos entonces por la naturaleza de la confrontación entre hermenéutica y deconstrucción. Nuestro recorrido nos ha permitido medir la distancia entre las dos, primero, como aquella que se abre entre un diálogo que se entabla con la vocación de un acuerdo y aquel que brota del recuerdo nunca superado de una interrupción; luego, como la distancia entre la polisemia del poema y la diseminación del mismo, y, finalmente, como aquella que opone una alteridad que surge y se reintegra en una apertura común de sentido y esa otra cuya singularidad resulta siempre irreductible. Las distancias así marcadas parecen ser expresión de dos proyectos filosóficos que difícilmente pueden complementarse entre sí.⁵³

Pero además, nos hemos preguntado por la actualidad de esta confrontación de cara a la evidencia de mutaciones fundamentales de nuestro devenir histórico. La cuestión del otro debe servir de acceso a esta cuestión. Sea como reivindicación de las minorías, como resurgimiento de nacionalismos, o como choque de civilizaciones, nuestra época asiste a una irrupción de la alteridad de dimensiones inéditas. Frente a esto la hermenéutica insiste en recordarnos lo común que hace siempre posible el diálogo y la comprensión. ¿Cómo resuenan entonces la persecución de estos ideales nobles ante el llamado deconstructivista a la interrupción, a la memoria de la herida y al corte del sentido? No resulta fácil derivar de esta posición implicaciones prácticas, y, sin embargo, me parece que lo que nos quiere señalar Derrida desde su confrontación con Gadamer, es que la insistencia en el diálogo – aún si este no pretende imponer un acuerdo, y aún si está abierto a la diferencia– no quiere decir necesariamente un compromiso y un deber para con la alteridad del otro. La irrupción del otro en el mundo contemporáneo viene acompañado de una tendencia cada vez más fuerte a nivelarlo en la mismidad de modos de vida homogeneizados por la fuerza de lo que llamamos globalización; al tiempo, se presume de haber superado, al menos

⁵¹ “Yo soy solo con el otro (...) el ‘yo debo’ –‘yo debo llevarte’– prevalece para siempre sobre el ‘yo soy’, sobre el *sum* y sobre el *cogito*. Antes de *ser*, yo *llevo*; antes de *ser yo*, yo *llevo al otro*.” (Ibid, p. 72).

⁵² Ibid, p.76.

⁵³ A una conclusión similar llega A. Costache. Según este, en *Carneros*, Derrida habría mostrado la imposibilidad para la hermenéutica de captar la ‘interrupción’ a la base de toda comprensión, y por ello la incapacidad de la misma para hacer justicia a la alteridad del otro. De hecho, en su lectura del verso de Celan, Gadamer pone en marcha la comprensión como un ejercicio de mediación entre horizontes, mientras que Derrida se acerca a este texto suspendiendo toda mediación e interpretándolo (si algo así puede llamarse aún ‘interpretación’) en su absoluta singularidad. Costache interpreta la interpretación derridiana de Celan de manera distinta a como lo hemos hecho aquí, pero se acerca a nuestra conclusión cuando afirma que un intento por complementar a Gadamer desde Derrida (p.e. incluyendo en su noción de comprensión la idea de la interrupción) no resultaría en una ‘corrección’ de su hermenéutica sino en un proyecto radicalmente diferente (Costache, A., *Gadamer and the Question of Understanding. Between Heidegger and Derrida*. Lexington, Lanham, 2016, p. 107).

en teoría, los silenciamientos que hacen violencia a la otredad y se enarbolan como un progreso las innumerables posibilidades que el otro tiene de tomar la palabra (desde las instituciones de las democracias liberales, hasta Twitter o Facebook). Yo creo que Derrida enseña a desconfiar de todo eso. Creo que la radicalidad de su figura del otro nos debe hacer sospechar de todo llamado al diálogo y de todo aparente reconocimiento de su alteridad. La infinitud de nuestra obligación para con lo otro no debe entenderse entonces como un paso hacia el misticismo, sino como la memoria de todo lo incomprendible, opaco e impenetrable que queda latente por detrás de los consensos superficiales de nuestro tiempo; en primer lugar quizás detrás de esa verdad de moda que habla del reconocimiento del otro de un modo sólo inflacionario y vulgar. La hermenéutica se presenta a sí misma como una ontología del diálogo y de la comprensión del otro; la deconstrucción bien puede entenderse como una ética de la alteridad. Si de enlazar las dos corrientes se trata, yo me pregunto si no es posible pensar la deconstrucción como la ética de la hermenéutica, no en el sentido de la ética que deriva de sus planteamientos, sino como la voz de lo otro que le recuerda constantemente los límites de su presunta universalidad.