

## El obstinado rigor de la lectura

Dra. Gabriela Milone  
Conicet  
Universidad Nacional de Córdoba  
[gabymilone@gmail.com](mailto:gabymilone@gmail.com)

### Resumen

En el presente trabajo recorremos la lectura que dos pensadores contemporáneos como Hans-Georg Gadamer y Jacques Derrida hacen del poeta Paul Celan, *lectura* que tanto el hermeneuta alemán cuanto el pensador francés llevan a cabo en trabajos especialmente dedicados y destinados a esta escritura poética. Aclaremos que el interés de estas páginas no radica de manera directa en la discusión entre hermenéutica y deconstrucción, sino antes bien, nos interesa seguir el movimiento de lectura que los pensadores llevan a cabo de una discursividad específica y en particular: la poesía. Nos detendremos en estas lecturas allí donde ambas ponen en juego sus presupuestos, sus intereses, sus límites; allí donde se arriesgan a una experiencia que pone en cuestión tanto la distancia cuanto la cercanía entre ambas, hasta el punto de declararse, en cada caso, estar más cercanos a la obstinación de una lectura que a la imparcialidad de un estudio y al seguimiento de un método.

### Abstrac

In the present work, we examine the analysis two contemporary thinkers such as Hans-Georg Gadamer and Jacques Derrida develop on the poet Paul Celan, and especially on such kind of poetic writing. It should be noted that the purpose of this analysis is not directly aimed to a discussion between Hermeneutics and Deconstruction; instead, it is focused in pursuing the reading approach that these two thinkers adopt on this specific type of discourse: poetry. We will contemplate the presuppositions, the interests, the limits within two similar and dissimilar approaches that seem to be much closer to a compelling reading rather than to a systematic one.

### Palabras clave

Jacques Derrida - Hans-George Gadamer - Paul Celan

## El obstinado rigor de la lectura

Dra. Gabriela Milone  
Conicet  
Universidad Nacional de Córdoba  
[gabymilone@gmail.com](mailto:gabymilone@gmail.com)

Eso es ser humano, enredarse en la interpretación de lo ambiguo.

“Poetizar e interpretar”, H-G. Gadamer

Es muy difícil hacer entender a algunos que se puede amar lo que resiste a la traducción.

“La lengua no pertenece”, J. Derrida.

La llaga escapa al sentido, ¿sabremos arreglárnoslas con esta pérdida de sentido?

*Corpus*, J-L Nancy

### *Ostinato*

En el presente trabajo nos proponemos abordar la lectura que dos pensadores contemporáneos como Hans-George Gadamer y Jacques Derrida hacen del poeta Paul Celan, *lectura* que tanto Gadamer (1999a, 1999b) cuanto Derrida (2003, 2009a) llevan a cabo en trabajos especialmente dedicados y destinados a esta escritura poética. Sin embargo, hacemos una aclaración necesaria: el interés de estas páginas no está puesto de manera directa en la discusión entre hermenéutica y deconstrucción, la cual ha sido largamente estudiada y documentada por numerosos estudios.<sup>1</sup> Antes bien, nos interesa seguir el movimiento de lectura que los pensadores, *cada* uno por su *parte*, llevan a cabo

---

<sup>1</sup> El mismo Gadamer (1992: 355) ha marcado la alternativa entre ambas perspectivas del siguiente modo: “[además de Heidegger] 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 deconstrucción, estudiada por Derrida”. Para el lector interesado en esta cuestión, remitimos a la siguiente bibliografía específica: Michelfelder y Palmer (ed.) 1989; Chantelle, Cilliers, 2003; López Saenz, 1997; Santiago Guervós, 1999; Peñalver, 1986; Rampéres, 2006, entre otros. En estos trabajos, que apenas significan una muestra de la extensa bibliografía al respecto, se desarrollan puntos específicos de la discusión producidos entre Gadamer y Derrida desde el encuentro que se dio en París, propiciado por Forget, en 1981. Por su pertinencia con nuestro abordaje, destacamos el trabajo de Peñalver (1986) en tanto aborda la diferencia entre hermenéutica y deconstrucción, pero partiendo del punto común de que (ya sea se trate de la “recolección” del sentido que busca la hermenéutica o de la “diseminación” que persigue la deconstrucción), se tratan de operaciones de lectura, de “gestos o intervenciones prácticas” que se enfrentan a la alteridad en/de los textos. Aunque centrados en la discusión de la deconstrucción no con Gadamer sino con Ricoeur, también destacamos los trabajos de Vergalito (2005) y Pirovolakis (2010).

de una discursividad específica y en particular: la poesía. Nos detendremos en ese “gesto” (Peñalver, 1989) que estas lecturas realizan allí donde ambas ponen en juego sus presupuestos, sus intereses, sus límites; allí donde se arriesgan a una experiencia que pone en cuestión tanto la distancia cuanto la cercanía entre ambos *gestos*, hasta el punto de declararse, en cada caso, estar más cercanos a la obstinación de una lectura que a la imparcialidad de un estudio y al seguimiento de un método.<sup>2</sup> Lectores, decimos, de una experiencia de lenguaje como la poética, o de la *poesía como experiencia* (Lacoue-Labarthe, 2006) que sobrepasa y excede tanto al lector cuanto al poeta mismo, e instala la discusión en el juego y la apuesta de lectura entre lo decible / indecible, legible / ilegible, apertura / hermetismo, mostración / ocultación, apropiable / inapropiable, decidible / indecidible. Es así como puede reconocerse una dificultad única e insistente que la poesía ofrece a la lectura, dificultad cifrada en la relación que la experiencia poética mantiene con la (im)posibilidad de la palabra, cuando el decir se torna un balbuceo y se arriesga al temblor de esa experiencia que se articula en los límites del lenguaje (Milone, 2008, 2010). De este modo, el interés de nuestro recorrido radica en la lectura que ambos pensadores hacen de la poesía, centrándonos en la ineludible referencia común al poeta Paul Celan.

Más aún, y a costa de suspender la discusión entre los seguidores y estudiosos de la hermenéutica gadameriana y de la deconstrucción derridiana, indagaremos en el *riesgo* al que se exponen los lectores (en este caso, Gadamer y Derrida) al enfrentarse a un poeta (aquí, Paul Celan). Es ese gesto, esa aventura a la que el/un lector se ve compelido a realizar frente al/un poema lo que nos interesa abordar; aventura, insistimos, cuyo *riesgo* radica (ésta será nuestra hipótesis) en dejar al descubierto los límites de los métodos, de las operaciones, de las intervenciones de lectura, en pos de evidenciar los *matices*<sup>3</sup> propios de la singularidad en la lectura de la poesía.

Más allá y más acá de la hermenéutica y de la deconstrucción, de sus posibilidades y/o de sus imposibilidades de vinculación, lo que se evidencia en esos lectores que son, en

---

<sup>2</sup> Cuesta Abad, en el prólogo a *Introducción a la hermenéutica literaria* de Szondi (2006), señala que en la interpretación que Szondi hace de Celan (realizada en diversos trabajos, recordados tanto por Gadamer cuanto por Derrida en varias ocasiones) se puede observar una lectura que “va de umbral en umbral, se sumerge (...) en el espacio vacío que media entre el silencio y las palabras, casi a ciegas, sin reglas prefijadas que puedan descifrar el «verdadero sentido del poema». La hermenéutica material [de Szondi] triunfa justo allí donde parece fracasar como método. Sólo enseña el obstinado rigor de la lectura” (Cuesta Abad en Szondi, 2006: 37). Declaramos así la procedencia del título de nuestro trabajo y de su propósito: si bien no como “fracaso”, nos interesará abordar los rasgos (y riesgos) que sostienen las lecturas *rigurosas* y *obstinadas* de la poesía (de Celan) que hacen, respectivamente, Gadamer y Derrida.

<sup>3</sup> Tomamos esta noción de “matiz” de Barthes (2004: 56-57), quien lo postula como ese elemento privilegiado que enseña la literatura y cuya importancia radica en que no niega ni afirma un paradigma determinado de sentido, sino que lo desbarata: así, los matices, sin salir completamente del paradigma, logran esquivar su lógica binaria, opositiva, violenta.

primera instancia, Gadamer y Derrida,<sup>4</sup> es su rigor obstinado en esa búsqueda sostenida por dar cuenta de la *estancia* del poema (Agamben, 1995: 222)<sup>5</sup> y desplegar ese “duro corazón de piedra” (Nancy, 2002: 166) que expone la palabra poética.<sup>6</sup> Porque si, como sostiene Nancy (2002: 167), “poesía quiere decir al menos: tocar a la cosa de las palabras”, entonces seguiremos ese movimiento oblicuo del *tocar* (Derrida, 2011)<sup>7</sup> que la lectura hace del texto poético; cómo se acercan y tocan –delicada aunque obstinadamente, cada uno a su manera, pero ambos en el mismo movimiento arriesgado de la lectura– lo que con Agamben (2007: 26) podemos pensar como la “cosa misma” del lenguaje de la poesía.

## Leer, la poesía

En numerosas ocasiones, el texto poético ha sido objeto de reflexión tanto para Gadamer (1996, 1998, 1999a, 1999b, 2002) cuanto para Derrida (1988, 2001b, 2003, 2009a), suscitando espacios específicos de discusión y reflexión sobre qué es la poesía, cómo y por qué reconocemos y denominamos un texto como poético, qué experiencia del lenguaje

---

<sup>4</sup> Gadamer (1999a: 7), al comienzo de su estudio sobre Celan reconoce que lo que quiere hacer es “expresar con palabras las expresiones de un lector”; y por su parte, en la misma situación de inicio de su libro, Derrida (2009a: 23), declara que “lo mismo que Gadamer, muchas veces intenté, por las noches, leer a Paul Celan y pensar con él. Con él hacia él”. Volveremos al final de estas páginas sobre esta cuestión de la lectura “con-hacia” la poesía.

<sup>5</sup> “El uso de la palabra “stanza” para indicar una parte de la canción, deriva del término árabe *bayt*, que significa “morada”, “tienda”, y a la vez, “verso”. Según los autores árabes, el término *bayt* indica también el verso principal de una poesía compuesta en loor de una persona a la que se dirige un deseo, un particular verso en que se encuentra expresado el objeto de deseo” (Agamben, 1995: 222).

<sup>6</sup> De este modo, nos apartamos de las posturas que sitúan su interés en una tendencia para desde allí criticar la otra. Un ejemplo de la toma de partido por Derrida en contra de Gadamer la encontramos, por caso, en Carreres (2005: 328), quien critica a Gadamer el profesar “unos principios que acaba infringiendo, a cada paso –dice algo que no hace–, mientras que Derrida suele hacer lo que dice, o mejor dicho, no suele hacer lo que declara explícitamente no hacer”. Forget (1998: 225), por su parte, también lanza una crítica similar: “Gadamer incumple de forma flagrante el principio no obstante hermenéutico de la circulación del sentido, decide por sí mismo lo que ha de tener sentido en el orden hermenéutico”. Abordaremos más adelante la cuestión de la existencia/inexistencia del método hermenéutico, de lo *decidible* e *indecidible* en materia de sentido de los textos poéticos, siguiendo lo que de esto afirman los mismos Gadamer (1999a) y Derrida (2009a).

<sup>7</sup> Dice Derrida (2011: 427): “Cada palabra toca una palabra de la lengua en la piel. Cada palabra habla en lengua a la piel”. No seguiremos en estas páginas la interesante relación que se vislumbra en esta cita entre lenguaje y piel como extensiones y superficies que se cruzan, se *tocan*, se estremecen una *con* otra, una *en* otra, una *por* otra, una *hacia* otra, y viceversa. Relación que resulta clave, además, para otro pensador como Barthes, quien en *Barthes por Barthes* (1995: 150, 161) habla del “hablar/besar” y del *estremecimiento* del sentido; y en *Fragmentos de un discurso amoroso* (1993) realiza la vinculación labios-lengua-piel (“mis labios sobre tus manos, no mi lengua sobre tu piel”). También Derrida (2003: 35), en su lectura de Paul Celan, evoca la etimología hebrea para pensar la relación entre lengua-labio (“la lengua, en hebreo, es el labio”), relación que a su vez puede rastrearse en Heidegger (1990: 184) –aunque en la modulación “habla-boca”–, cuando afirma que la boca no es sólo un órgano sino que está unida al crecimiento de la tierra, y es así como sabemos que el “habla es flor de la boca”. Por último, esta cuestión del habla y de los labios postulados como flor y fruto puede rastrearse en diversos textos bíblicos. Algunos ejemplos son: Isaías 57, 18-19 (“y para sus afligidos/creó fruto de labios”); Oseas 14, 3 (“y te ofrecimos el fruto de nuestros labios”); Hebreos 13, 15 (“el fruto de unos labios que celebran su nombre”). Volveremos más adelante, si no a la relación aquí esbozada, al menos sí a la cuestión del “fruto” pensado en relación a la lectura.

(y de lo que excede al lenguaje) se pone en juego en *esto* que convenimos en denominar “poesía”. La pregunta de Gadamer (1996: 191) es “¿qué es lo que ha pasado cuando le llamamos a algo poema o poesía?”. La pregunta de Derrida (1988), en italiano, es “¿Che cos’è la poesia?”. En ambos casos, la poesía parecer ser “algo”, una “cosa” que se conviene en llamar como tal en virtud de la advertencia de una experiencia particular, esquiva, oblicua de lenguaje. Gadamer (2002: 177) recurre a la música para pensar la lectura de la poesía: leer (y comprender) un poema tiene el mismo movimiento de quien sigue la música, porque “entendemos la poesía en la correspondencia”. Por su parte, Derrida (1988) piensa el poema desde la imagen del erizo, de ese animal que se hace un ovillo y envía las marcas de su resistencia. La lengua se ve desapropiada en la poesía (Derrida, 2001b) y es esa resistencia lo que invita a la lectura. Podemos apreciar ya en este punto la divergencia de ambos *gestos*, pero no con menos fuerza puede también vislumbrarse cierta cercanía, porque los diversos presupuestos no ocultan el mismo riesgo y el mismo rigor ante ese tejido-ovillo que resulta ser el texto poético. Gadamer (1996: 140) sostiene que la comprensión de este tejido “supone una difícil tarea” en tanto “se trata de hacer hablar de nuevo al texto”. Derrida (1988) declara de ese ovillo que es el poema que “uno querría tomarlo entre las manos, aprenderlo y comprenderlo, guardarlo para sí, próximo a sí”. Sin embargo, para Gadamer la poesía es un “texto eminente”, donde la palabra está erguida sobre el lenguaje, siendo precisamente aquello que significa (Gadamer, 2002: 191 y ss.); y para Derrida (2001b), la poesía supone la experiencia de la no-pertenencia e inapropiabilidad de la lengua, es un accidente del lenguaje donde acontece ese “encantamiento silencioso” del poema, su “herida áfona” (Derrida, 1988). Por esto, si para Gadamer (2002: 197) lo que se produce en el poema es el retorno del lenguaje “a algo que él, en el fondo, es”; para Derrida, el lenguaje en la poesía da cuenta de una huella, una borradura, de la “ceniza” (2009b: 25) como esa palabra que requiere del fuego para evidenciar la ambigua posición respecto de la presencia, porque la ceniza es una palabra que nombra algo que *hay* pero que no *es* ni *está*.

Es así como se abren dos modulaciones de recibimiento de ese envío de la poesía (y especialmente de la de Celan) en la lectura, porque para Gadamer (1999a: 134) se trata de “de decir con la máxima precisión lo que, a su modo de ver, está allí”; y para Derrida (2003: 18) se trata de “no contradecir sino abrazar” esa alteridad que se abre en el poema. Sin embargo, ambas evidencian el matiz de la escucha y la recepción de un envío, aunque debe decirse que lo que para Gadamer “está allí”, para Derrida es un resto indecible e indecible. Ya sea que se trate de una lectura que descifre el poema concebido como hermético, o de una que se arriesgue a seguir la huella de lo que sabe ausente, ambas

implican una actitud de escucha y una lectura que se sostiene rigurosamente en la obstinación propia de la poesía de morar en la ambigüedad.

### Con/divergencias

Por lo dicho anteriormente, podemos continuar abordando los matices diferenciales de estas lecturas. Aunque, en primera instancia, cabe afirmar que es posible marcar un punto de convergencia entre ambos pensadores, el cuál está dado por la concepción del poema como *algo que llega*: una “correspondencia” para Gadamer, un “envío” para Derrida.

Sin embargo, escuchemos a estos dos pensadores en el inicio de cada uno de los libros dedicados a Celan para apreciar este punto. Dice Gadamer (1999a: 7): “los poemas de Celan nos llegan, siempre hay alguien, éste o aquél, que encuentra el envío y lo recoge, convencido de haber recibido un mensaje (...) pero ¿qué mensaje?, ¿qué se dice en los poemas?”. De este modo, Gadamer reconoce el “envío” que el lector recibe del poeta, aunque pasa directamente a la cuestión del “mensaje”, hacia la pregunta por el contenido de ese envío. Y entonces es cuando entra en juego la “necesidad hermenéutica” de realizar “intentos de desciframientos, como si se tratara de signos de escritura que se han vuelto casi ilegibles” (Gadamer, 1999a: 7). De aquí es que la expresión de esta lectura que lleva a cabo Gadamer devenga una tarea de desciframiento de lo legible, lo cual a su vez se rige por un principio de lo correcto en materia de interpretación: el lector participa de un diálogo, y debe saber que “la interpretación correcta de un poema en su totalidad” tiene un “único criterio válido”: “que la interpretación desaparezca totalmente cuando se vuelve a abordar el poema” (Gadamer, 1999b: 153).<sup>8</sup> Es así que el lector, mediante este desciframiento que debe finalmente integrarse al poema de manera completa, puede alcanzar la *creencia* de que ha encontrado un “sentido” en los textos (los que, en el caso de Celan, son reconocidos como “poemas cifrados de manera hermética” (1999a: 11), avalando así la necesidad de la tarea hermenéutica). De este modo, para poder ampliar la escucha del envío del poema (de esa música que se sigue, co-respondiendo), debe saberse que es “la composición poética [la que] debe decidir” los modos más adecuados para su desciframiento. Así, queda claro el objetivo de Gadamer (1999a: 67): “la interpretación debe abrir brecha allí donde el poema suena extraño”.

---

<sup>8</sup> En relación con este punto, al final de su libro sobre Celan, Gadamer (1999a: 129-130) sostiene: “no es contradictorio dar por válidas, en un caso, diversas interpretaciones posible, que suenan todas en el gesto verbal del poema, y por otro, considerar más precisa una interpretación y tenerla por «correcta». Se trata de cosas diferentes: de un proceso de aproximación en dirección a lo «correcto», que es a lo que aspira toda interpretación, y de la convergencia y equivalencia de planos de comprensión que son todos «correctos»”.

Atendamos ahora a lo que sostiene Derrida en su lectura del poeta, esto es, su propósito de abordar algo que se ofrece de manera resistente a la lectura, que excede las categorizaciones y clasificaciones, algo que se da de manera irrepetible. Es el caso de la cuestión de la fecha y la datación, ante la cual Derrida (2003: 8) aclarará que su intención no es seguir un determinado discurso teórico o filosófico sobre el tema, sino que se propone “escuchar lo que de ella dice Paul Celan. Mejor, contemplar cómo se entrega a las inscripciones de fechas invisibles, ilegibles quizá”.

Claramente, podemos ver que el problema de la ilegibilidad está presente y que incluso podría decirse que es el punto de partida de la lectura de ambos pensadores: así, el movimiento en Gadamer se daría *desde* la ilegibilidad del envío poético y *para* el diálogo y la interpretación; y en Derrida, acontecería *en* la interrupción propia de lo ilegible y *hacia* lo irrepetible. Así, podría decirse que la lectura que Gadamer hace de Celan es *de* la ilegibilidad, dirigida *hacia* la legibilidad; mientras que para Derrida, el movimiento se hace *en* la ilegibilidad, siguiendo su huella; no “abriendo una brecha” (según las palabras antes citadas de Gadamer) que reconduzca y recolecte el sentido, sino diseminando, esparciendo y espaciando el sentido, marcando continuamente el hiato de una herida por donde se fuga el sentido (tal como lo expone el epígrafe de Nancy elegido para estas páginas) y donde es posible avizorar la “singularidad irremplazable” del poema (Derrida, 2003: 24).<sup>9</sup>

Es el mismo Derrida (2009) quien, en *Carneros* (libro que le dedica a Gadamer ya fallecido, y en el cual, de la mano de Celan, vuelve a pensar la noción gadameriana de “diálogo interior”<sup>10</sup>), explicita la divergencia entre ambos gestos de lectura, lo cual no evidencia una división tajante entre ambos sino que antes bien los pone en cierta relación,

---

<sup>9</sup> Es Peñalver (1986) quien postula la relación entre hermenéutica y deconstrucción en términos de *recolección* y de *diseminación* del sentido, respectivamente. En su trabajo se despliega la riqueza semántica de estas nociones, ya que para “recolección” el estudioso asocia las nociones de allegar, recibir, recoger, recolectar, apropiarse del fruto escogido; mientras que para “diseminación” se aíslan las ideas de desparramar, expulsar, abrir y espaciar, esparcir semillas de manera azarosa, en la dispersión de lo que acaso estuvo re-unido.

<sup>10</sup> Esta cuestión es abordada por Gadamer a lo largo de todo su *Verdad y método*; pero quien retoma la conexión de esta noción de “diálogo interior” con la doctrina del “*verbum interius*” de San Agustín es Grondin (1999), cuando vuelve a indagar sobre una preocupación que ha sido una constante, según este autor, en la disciplina hermenéutica: la preocupación por la universalidad. Grondin recuerda en su libro que Gadamer, ante esta pregunta por la experiencia universal hermenéutica, responde con la doctrina agustiniana del lenguaje interior: es innegable la experiencia universal de no poder decir todo. Esa palabra interior es la que subyace a la enunciación hablada y en definitiva es, para Gadamer, el contenido de lo hablado (Gadamer, 1992: 505 y ss; Grondin, 1999: 10). Derrida, por su parte, hace referencia al “diálogo interrumpido” o marcado por una cesura que ambos sos-tuvieron desde su (des)encuentro en 1981, diálogo que se vio interrumpido pero que Derrida reconoce haberlo continuado de manera solitaria. Esta experiencia llega a su extremo, para Derrida, con la muerte de Gadamer, en tanto se reconoce estar condenado a continuar, definitiva y fatalmente, el diálogo en soledad. De allí es que convoca el verso de Celan desde/hacia el cual recorrerá la escritura de estas páginas: “El mundo se ha ido, yo tengo que llevarte” (Derrida, 2009a: 22 y ss.). En *Cada vez única el fin del mundo* (2005) Derrida retoma en el prólogo del libro esta cuestión de la “muerte del otro” como final del mundo en su totalidad. Un abordaje del tema también puede hallarse “*Adieu, Adieu, remember me*. Derrida, la escritura y la muerte” de Cragnolini (2005).

marcando tanto una relativa continuidad cuanto una ineludible diferencia. Afirma Derrida (2009a: 43) que, “por un lado”, son indispensables los “enfoques formales pero asimismo temáticos, multitemáticos, atentos, como tiene que estarlo toda hermenéutica, a los pliegues explícitos e implícitos del sentido”. Pero, “por otro lado”, su propia propuesta de “una lectura-escritura diseminal” toma en cuenta todo ese proceso, advierte incluso su necesidad, pero “se dirige también hacia un resto o excedencia irreductible. El exceso de ese resto se sustrae a cualquier reunión en una hermenéutica”.

El caso es que sin ese resto, sin “la *restancia* misma de ese resto que nos vuelve, a nosotros, legible e ilegible, a la vez, el poema” (Derrida, 2009a: 43), no habría siquiera *correspondencia* ni *envío* del poema hacia el lector, por lo cual tampoco habría necesidad hermenéutica ni diseminal. Es necesario que *algo*, un *resto* (acaso ese “resto cantable” del mismo Celan<sup>11</sup>) resista y haga su envío particular, el cual no se vea reducido a un contenido como “envío-de” (Derrida, 1996: 120), sino que invite a pensar y leer de otro modo, en remisiones infinitas “de lo otro a lo otro” (Derrida, 1996: 121). La apuesta y el riesgo de la lectura-escritura diseminal es, pues, la de no reducir la “alteridad singular” (Derrida, 2009a: 52) que atraviesa el poema, alteridad que no puede más que interrumpir en la lectura cualquier pretensión de querer alcanzar un sentido último del poema.<sup>12</sup> Gadamer (1999a:112) reconoce que la tarea hermenéutica es la de “hacer visible la unidad de sentido correspondiente a un texto determinado en cuanto unidad lingüística”; mientras que para Derrida (2009a: 62), la lectura-escritura diseminal va tras “el abandono de la huella trazada” que significa “el don del poema a los lectores”. De este modo, podemos afirmar que es evidente que ambos gestos de lectura parten de indecisiones, de indecidibles; pero donde uno afirma que ante esta dificultad “nos vemos obligados a decidir por nosotros mismos” (Gadamer, 1999a: 121), el otro reconoce que lo ilegible no se

---

<sup>11</sup> En este “resto cantable”, subtítulo del libro *Cristal de aliento* (el cual es abordado tanto Gadamer (específicamente en 1999a) cuanto por Derrida (sobretudo en 2009a)), es el centro de otra valiosa lectura del poeta realizada por Blanchot (2001), sobre la que volveremos al final de estas páginas.

<sup>12</sup> Dejamos aquí apenas esbozado el tema de la “otredad”, que merece tratamiento propio y extenso, imposible de realizar en el espacio de estas páginas. Recordemos que la experiencia hermenéutica, según Gadamer (1984, 1992), tiende un puente sobre lo lejano y colabora a revelar lo que se ha vuelto extraño, ajeno, otro. Así, la otredad es un extraño que debe interpretarse, lo cual es posible gracias a la lingüisticidad como hilo conductor de la experiencia hermenéutica. Por su parte, el tratamiento de la otredad en Derrida lo podemos hallar en la lectura que este pensador hace de Levinas (1989) y su noción de un dios “totalmente otro”; la cual es criticada por Derrida en tanto ésta no logra –tal como se lo propone– salir del pensamiento metafísico occidental. Esta misma observación la podemos hallar en Vattimo (2009: 52-53), quien a su vez también ve en la “deconstrucción” una prosecución de la metafísica en tanto que en ambas posiciones (la de Levinas y la de Derrida) se piensa el retorno de la religión en la “trascendencia del Dios totalmente otro, cuya divinidad, dicho sea en un inciso, parece consistir sólo en su radical alteridad (En Derrida, la apertura a lo divino parece ser justamente sólo esto: decir *Viens* a alguien que no sabemos en absoluto quién es).”

opone a lo legible, y así inscribe una “serie de indecibles” (Peñalver en Derrida, 1996:16) que habilitan “infinitas posibilidades de lectura” (Derrida, 2009a: 41).<sup>13</sup>

## Ante el poema

Si hemos querido seguir este movimiento, a veces convergente y otras divergente, de la lectura que Gadamer y Derrida hacen de la poesía de Celan, no ha sido –como se habrá podido apreciar– con la finalidad de buscar claves y/o huellas para a su vez arriesgarnos nosotros a otro posible recorrido de esta poesía. Nuestro abordaje, más bien, ha buscado remarcar los caminos que estos lectores ponen en marcha, a los fines de posibilitar una pregunta final: ¿existe un método (hermenéutico) para la lectura de poesía?; ¿o, antes bien, habría que oponer a la idea de método (tal como el mismo Gadamer lo hace en su obra capital, enfrentando “método” a “verdad”) a otra forma de abordaje que no violenta el poema, sino que logre escucharlo, recibirlo, co-responderle? Si hemos podido apreciar que tanto Gadamer como Derrida se reconocen antes que nada como “lectores”, y es Derrida (2009a: 23) quien dice haber realizado, al igual que Gadamer, innumerables intentos de lectura para pensar *con* y *hacia* el poeta ¿no podemos acaso leer aquí el *ostinato rigore* de estas lecturas que se lanzan menos a un método de trabajo que una *ética del envío*,<sup>14</sup> a un movimiento suscitado en la escucha y el acompañamiento, dirigido a co-responder a esa palabra poética que se erige en la interpelación, en su interrupción? Así pues, es en términos de una *ética* como nos resulta pertinente denominar a estos gestos de lectura y pensamientos que se articulan en la *escucha*, la *respuesta*, la *co-respondencia*: ya sea para *com-prender* la otredad, siendo capaz de ponerse en su lugar (Gadamer), ya sea para seguir la huella de la *inter-ruptión* del otro, siempre indeci(di)ble (Derrida).<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Es así que Carreres (2002: 328) finalmente termina por oponer la “comprensión plena en sentido hermenéutico” propia de Gadamer a la “ética de irrupción que pretende acercarse al otro sin borrar su particularidad” de Derrida.

<sup>14</sup> Dice Nancy en “Derrida da capo”: “Derrida piensa en ese envío, en ese infinito reenvío del envío. El no dejó nunca de enviarse a sí mismo, incondicionalmente, generosamente, *con obstinación...*” (Nancy en Derrida, 2005: 297, el subrayado es nuestro).

<sup>15</sup> No desconocemos la serie de implicancias teóricas que conlleva aquí la noción de “ética”, cuyo desarrollo excedería sin dudas los límites de este trabajo. Por cual introducimos dos citas, si no para desarrollar el tema, al menos sí para dar cuenta de su alcance. En relación a Gadamer, Wischke (2005: 366) sostiene que esta cuestión “se puede formular con la siguiente pregunta: ¿se puede realmente concebir la comprensión expresada en el lenguaje del diálogo sin parámetros éticos?”, abriendo de este modo el planteo a la cuestión de la escucha y la respuesta, rasgo que esbozamos ya en nuestro trabajo. Por otro lado, Booth (2005: 166) habla de una “crítica ética” en Derrida, la cual establece responsabilidades para con la lectura de determinados autores. Para Booth, esto puede verse en relación a Paul de Man, de quien Derrida afirma: “tenemos responsabilidades para con él, y están más vivas que nunca, aún cuando él está muerto. Esto es, tenemos responsabilidades en lo tocante a Paul de Man *mismo pero en nosotros y por nosotros*” (Derrida en Booth, 2005: 166). En este caso, y en consonancia de lo que venimos postulando, resulta evidente la

Al final del libro dedicado a Celan, Gadamer reconoce que “no existe un método hermenéutico [porque] todos los métodos pueden dar *frutos* hermenéuticos” (Gadamer, 1999a: 148, el subrayado es nuestro); y anteriormente, había afirmado que “sacar algún fruto” de la lectura implicaba “ampliar y enriquecer en su conjunto el ámbito de resonancia del texto” (1999a: 130). Por su parte, Derrida (2009a: 50) tampoco afirma la existencia de un método, sino de un “momento hermenéutico” que la propia “experiencia diseminal hace y asume”. Así, ante el poema, ambos gestos *dan su fruto* y muestran sus “resultados” no como *productos* de un *método* sino como *ofrendas* arriesgadas a/en una *aventura* de lenguaje. Y esos frutos de la lectura se repiten, obstinadamente, porque como sostiene Blanchot (2001: 79), es el poeta siempre el “último en hablar”, aquel cuya palabra “todavía deja algo, si no que esperar, que pensar”. El que lee, el que repite el *ostinato* de la lectura, se enfrenta ante el poema como uno que recibe la “tragedia de la destinación” (Derrida, 2001a: 30): porque quedará inconcluso e indecible el movimiento de lo legible/ilegible; y mientras tanto, lo que se erige, lo que resta, lo que queda por pensar, *da frutos* en la escucha del poema que hace su envío y “anuncia / que algo todavía llega/ no lejos de ti”.<sup>16</sup>

---

implicancia en la responsabilidad de la lectura. Sin dudas, estas ideas se enriquecerían en el diálogo con Barthes, especialmente en *Lo Neutro* (2004: 52), en tanto posibilita pensar la *ética* en tensión con la *elección paradigmática*; lo cual, en el caso de nuestro trabajo, podría proyectarse a la cuestión de la lectura en vinculación tensiva con el método como paradigma.

<sup>16</sup> Estos versos de Celan están citados en Blanchot (2001: 85).

## BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio, (1989) *Idea de la prosa*, Barcelona, Península.
- (1995), *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*, Valencia, Pre-textos.
- (1996), *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-textos.
- (2007), *La potencia del pensamiento*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Blanchot, Maurice (2001), *La bestia de Lascaux. El último en hablar*, Madrid, Tecnos.
- Barthes, Roland (1995), *Roland Barthes por Roland Barthes*, Venezuela, Monte Ávila.
- (2004), *Lo neutro. Notas de cursos y seminarios en el Collège de France, 1977-1978*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Booth, Wayne, (2005), *Las compañías que elegimos. Una ética de la ficción*, México, FCE.
- Bollack, Joseph (2002) *Piedra de corazón*, Madrid, Arena Libros.
- Caner-Liese, Robert (2009), *Gadamer, lector de Celan*, Barcelona, Herder.
- Carreres, Ángeles (2005), *Cruzando límites: la retórica de la traducción en J. Derrida*, Alemania, Peter Lang.
- Chantelle S., Cilliers P (2003), “Dialogue disruptet: Derrida, Gadamer and de Ethics of discussion” in S. Afr. J. Philos, 2003, 22 (1).
- Cragolini, Mónica (2005), “*Adieu, Adieu, remember me*. Derrida, la escritura y la muerte”. Conferencia pronunciada el 20 de mayo de 2005, en el marco de las *Jornadas Derrida*, organizadas por la Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe.
- Cragolini, Mónica (comp.) (2008), *Por amor a Derrida*, Buenos Aires, La Cebra.
- Cuesta Abad, Juan Manuel (2001) *La palabra tardía. Hacia Paul Celan*, Madrid, Trotta.
- Dana, Miriam (2006), “Memoria y voces: Paul Celan” en *Acta poética* 27, México, UNAM.
- Derrida, Jacques (1988), “Che cos’è la poesia?” en *Poesia*, I, 11, noviembre 1988, Edición digital de Derrida en castellano.
- (1989), *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Antrophos.
- (1996a), *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Barcelona, Paidós.
- (1996b), *Aporías. Morir-esperarse (en) los “límites de la verdad”*, Barcelona, Paidós.
- (1997), *El monolingüismo del otro o la prótesis del origen*, Buenos Aires, Manantial.
- (2001a) *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*, México, Siglo XXI.
- (2001b), “La lengua no pertenece”, (Traducción de Ricardo Ibarlucía publicada en *Diario de Poesía*, N° 58, primavera 2001), edición digital de Derrida en castellano.
- (2003), *Shibboleth. Para Paul Celan*, Madrid, Editora Nacional.
- (2005), *Cada vez única, el fin del mundo*, Valencia, Pre-textos.
- (2009a) *Carneros. El diálogo ininterrumpido: entre dos infinitos, el poema*, Buenos Aires, Amorrortu.
- (2009b), *La difunta ceniza. Feu la cendre*, Buenos Aires, La Cebra.
- De Peretti, Cristina, (1989) *Jacques Derrida: texto y deconstrucción*, Barcelona, Anthropos.
- Grondin, Jean, (1999) *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder.
- France-Lanord, Hadrien, (2004), *Paul Celan et Martin Heidegger. Le sens d’un dialogue*, Paris, Fayard.
- Forget, Phillipe (1998), “Gadamer, Derrida: punto de encuentro”, Cuaderno gris, N° 3, ISSN 0213-6872, [www.dialnet.unirioja.es](http://www.dialnet.unirioja.es).

- Forster, Ricardo (2009), *Los hermeneutas de la noche. De Walter Benjamin a Paul Celan*, Madrid, Trotta.
- Gadamer, Hans-George, (1984), *Verdad y Método I. Fundamentos de una filosofía hermenéutica*, Salamanca, Sígueme.
- (1992), *Verdad y Método II*, Salamanca, Sígueme.
- (1996), *Estética y hermenéutica*. Tecnos. Madrid.
- (1998), *Arte y verdad de la palabra*, Barcelona, Paidós.
- (1999a), *¿Quién soy yo y quién eres tú? Comentario a Cristal de aliento de Paul Celan*, Barcelona, Herder.
- (1999b), *Poema y diálogo*, Barcelona, Gedisa.
- (2001), *El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra.
- (2002), *Acotaciones hermenéuticas*, Madrid, Trotta.
- Heidegger, Martin, (1990), *De camino al habla*, Barcelona, Odós.
- Lacoue-Labarthe, Phillipe, (2002), *La ficción de lo político. Heidegger, el arte y la política*, Madrid, Arena Libros.
- (2006), *La poesía como experiencia*, Madrid, Arena Libros.
- (2007), *Heidegger, la política del poema*, Madrid, Trotta.
- López Saenz, María del Carmen, (1997), “Filosofía hermenéutica y deconstrucción” en *Revista de Filosofía. Primera época*. Volumen 10, número 18. Servicio de Publicaciones. Universidad Complumense, Madrid.
- Michelfelder y Palmer (ed.) (1989), *Dialogue & Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, State University of New York, State University of New York Press.
- Milone, Gabriela (2010) “Imposibilidad y experiencia poética” en *Nombres. Revista de Filosofía*, Nº 24, Córdoba, Alción Editora.
- Milone, Gabriela (comp.), (2013), *La obstinación de la escritura*, Córdoba, Postales Japonesas.
- Nancy, Jean-Luc, (1982), *Le partage des voix*, Paris, Édition Galilée.
- (1997), *Résistance de la poésie*. “La pharmacie de Platon”. Paris, William Blake & Co / Art & Arts.
- (2002), *Un pensamiento finito*, Barcelona, Antrophos.
- (2003a), *Corpus*, Madrid, Arena Libros.
- (2003b), *El sentido del mundo*, Buenos Aires, La marca.
- (2005), “Derrida da capo” en *Cada vez única, el fin del mundo*, Valencia, Pre-textos.
- (2007), *A la escucha*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Santiago Guervós, Luis E. de, (1999), “Hermenéutica y deconstrucción: divergencias y coincidencias ¿Un problema de lenguaje?” en Maillard y Santiago Guervós (eds). *Estética y hermenéutica*, Málaga, Departamento Filosofía Universidad de Málaga. Edición digital de *Derrida en Castellano*.
- Peñalver, Mariano, (1986), “Gadamer-Derrida, de la recolección a la diseminación de la verdad”. Publicado en *Er. Revista de filosofía*, Nº 3. Edición digital de *Derrida en Castellano*.
- Vergalito, Esteban (2005), “¿Ricoeur vs. Derrida?: hacia una aproximación entre Hermenéutica y Deconstrucción” en *El Pensadero. Revista de Filosofía*, Nº 1, Buenos Aires.
- Pirovolakis, Eftichis, (2010), *Reading Derrida and Ricoeur. Improbable Encounters between. Deconstruction and Hermeneutics*. Published by State University of New York Press, Albany State University of New York. United States of America.
- Rampéres, Fernando (2006), “Por favor, no me comprenda, o sobre hermenéutica y deconstrucción” en *Revista de Humanidades: tecnológico de Monterrey*, Nº 21. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, México.
- Szondi, Peter (2006), *Introducción a la hermenéutica literaria*, Madrid, Abada Editores.

Thouard, Denis (1997), “Une lecture appliquée: Gadamer lecteur de Celan” en *Texto!*, septembre 1997 [en ligne]. Disponible sur: [www.revue-texto.net](http://www.revue-texto.net).  
Vattimo, Gianni, (1991), *Ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós.  
Wischke, M (2005), “Lenguaje y verdad. Sobre la relación entre retórica y filosofía en Hans-Georg Gadamer” en *ENDOXA: Series Filosóficas*, N ° 20, UNED, Madrid.