

## *Sobre el diálogo y su interrupción: entre Gadamer y Derrida*

*Ernesto Borges*  
*Universidad Metropolitana*  
*Universidad Simón Bolívar*  
*Caracas, Venezuela*  
*Ernestoborges14@gmail.com*  
ORCID: 0009-0009-4695-679X

### Resumen

El famoso encuentro entre los filósofos Hans Georg Gadamer y Jacques Derrida en 1981 en París dio inicio a una significativa polémica entre hermenéutica y deconstrucción, específicamente en torno a concepto de Comprensión (Verstehen) hermenéutica y su límite en la interrupción de la actividad comprensiva. Encuentro que inspiró posteriores investigaciones sobre hermenéutica por parte de filósofos como Gianni Vattimo, Jean Grondin y Mauricio Beuchot, entre otros. Esta investigación se propone partir del conocido encuentro, para de allí, revisar de forma comentada la concepción —principalmente gadamamericana— de comprensión interpretativa, el diálogo o escucha interna, y la posibilidad o necesidad interna de su «interrupción». Punto que supone un estudio sobre la «polisemia» y la pluralidad de desarrollos interpretativos que puede atisbarse en la propia negatividad de la «interrupción de la comprensión», y una revisión del concepto de texto eminente para pensar la resistencia interpretativa de los textos literarios a toda conceptualización esquemática y apropiadora. Para ello, la investigación se servirá de algunos aportes de filósofos como Gianni Vattimo y Maurice Blanchot, por su énfasis y exigencia de un «desarrollo discontinuo», y por el valor que dichos autores encuentran en la interrogación frente al desarrollo ininterrumpido de un habla apropiadora.

**Palabras clave:** interrupción, hermenéutica, deconstrucción, Hans-Georg Gadamer, Jacques Derrida.



## *On dialogue and its interruption: between Gadamer and Derrida*

### **Abstract**

The renowned 1981 meeting in Paris between philosophers Hans-Georg Gadamer and Jacques Derrida sparked a significant polemic between hermeneutics and deconstruction. This debate centered on the concept of hermeneutic understanding (Verstehen) and its limits, particularly concerning the interruption of the comprehensive act. This encounter inspired subsequent research on hermeneutics by philosophers such as Gianni Vattimo, Jean Grondin, and Maurice Beuchot, among others. This research aims to revisit the well-known meeting and, from that starting point, to critically examine the predominantly gadamerian conception of interpretative understanding, dialogue or internal listening, and the possibility or inherent necessity of its «interruption». This entails a study of the «polysemy» and plurality of interpretative developments that can be discerned within the very negativity of the «interruption of understanding» as well as a revision of the concept of the eminent Text. This revision seeks to explore the interpretative resistance of literary texts to schematic and appropriative conceptualizations. To this end, the research will draw upon contributions from philosophers such as Gianni Vattimo and Maurice Blanchot, who emphasize and advocate for a «discontinuous development» and who value the interrogation of the uninterrupted progression of appropriative discourse.

**Keywords:** text interruption, hermeneutics, deconstruction, Hans-Georg Gadamer, Jacques Derrida.

### 1. El encuentro y el jaque de la experiencia hermenéutica

En 1981 el encuentro entre los mayores exponentes de la filosofía hermenéutica y la deconstrucción, Hans Georg Gadamer (1900-2002) y Jacques Derrida (1930-2004) respectivamente, prometía al mundo académico un debate único para la historia de la filosofía. Pero para muchos, tal encuentro se disolvió en un «diálogo de sordos», lleno de «malentendidos» o argumentos forzados. Philippe Forget, uno de los principales organizadores del encuentro, escribió posteriormente que su debate debe entenderse como el lugar de un encuentro y un correlativo «desencuentro» entre ambos autores. A través del título de su ensayo: «Gadamer y Derrida: Punto de encuentro», Forget afirma que «se sugiere al mismo tiempo la posibilidad y la imposibilidad del encuentro entre los autores citados»<sup>1</sup>.

El encuentro posicionaba a dos filosofías y estrategias de lecturas muy distintas en un mismo espacio de debate y diálogo. Por un lado, la hermenéutica filosófica puede describirse como una filosofía centrada en el papel fundamental de la interpretación, en relación con un mundo concebido en términos lingüísticos, y que propone un acercamiento dialógico y no metafísico con la tradición filosófica. Por otro lado, la deconstrucción derridiana se presenta como una filosofía más radicalmente anti-metafísica, en su crítica de la tradición «logocéntrica», y su propuesta de lectura enfocada en a la diseminación de la unidad del sentido textual. El punto de principal interés —por lo menos para este ensayo— consiste en la revisión del concepto de Comprensión (Verstehen) hermenéutica, su límite en la interrupción de la actividad comprensiva, y el cuestionamiento sobre las «buenas voluntades» que rigen o movilizan la interpretación comprensiva. Interrogantes que fueron planteadas en la primera discusión entre Gadamer y Derrida, y que dieron origen a una pluralidad de estudios posteriores sobre la naturaleza de la hermenéutica, en tanto filosofía sustentada en el concepto de comprensión, a modo de desarrollo dialógico con el texto/otro en cuestión.

Tras la ponencia de Gadamer: *Texto e interpretación* (1981), y la de Derrida: *Interpretar las firmas (Nietzsche/Heidegger)* (1981), el segundo día del encuentro contempló un diálogo más directo entre los dos filósofos, en donde el autor parisino tanteó tres preguntas fundamentales para la hermenéutica gadameriana. La primera de ellas iba dirigida al concepto de la «buena voluntad», mentado por Gadamer en su ponencia de una forma un tanto marginal. En el discurso del autor alemán, la «buena voluntad» hacía referencia a la

---

<sup>1</sup> Philippe Forget, Gadamer, Derrida: punto de encuentro (Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1998), 1.

ERNESTO BORGES

búsqueda de un entendimiento común en el momento del diálogo, la comprensión hermenéutica, y a la disposición del sujeto-hermeneuta a «dejar decir» y atender al «decir» que profiere o indica aquello «otro» (sea este «otro» un texto, una idea, o un individuo) con el que se mantiene un diálogo. En palabras de Hans-Georg Gadamer, la ley fundamental del diálogo escrito:

requiere en el fondo la misma condición básica que rige el intercambio oral. Siempre que se busca un entendimiento hay buena voluntad. El problema consiste en saber hasta qué punto se da esa situación y sus implicaciones cuando no se especifica un destinatario o una serie de ellos, sino que éste es el lector anónimo, o cuando no es el propio destinatario sino un extraño el que quiere entender un texto<sup>2</sup>.

La «buena voluntad» es el axioma básico de la hermenéutica que rápidamente fue puesto en entredicho a través de las preguntas de Derrida. ¿Acaso aquel que busca comprender [algo otro], lo hace inevitablemente desde una «buena voluntad»? es decir, desde una apertura que permita dar claridad al «decir» del «otro» en tanto «otro»<sup>3</sup>. La tercera pregunta complementa la primera, y permite vislumbrar de mejor forma el sentido del cuestionamiento deconstructivo de Derrida. Para este:

Podemos seguir preguntándonos, lo hagamos o no con segundas intenciones psicoanalíticas, sobre esa condición axiomática del discurso interpretativo que el profesor Gadamer llama *Verstehen*, el «comprender al otro», el «comprenderse uno a otro». Ya hablemos del consenso o del malentendido (*Schleiermacher*), podemos preguntarnos si la condición del *Verstehen*, en lugar de ser el continuum de una «relación», como se dijo ayer tarde, no consiste, más bien, en la interrupción de la misma, en una determinada relación de interrupción, en la suspensión de toda mediación<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Hans-Georg Gadamer, *Texto e interpretación* (Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1998), 11.

<sup>3</sup> La primera pregunta manifiesta lo siguiente: «¿no presupone, sin embargo, este axioma incondicional que las voluntades la forma de dicha incondicionalidad, el recurso absoluto, la determinación última? ¿Qué es la voluntad si, como dice Kant, nada es absolutamente bueno salvo la buena voluntad? ¿No pertenecería dicha determinación última a lo que Heidegger llama, precisamente, la determinación del ser del ente como voluntad o como subjetividad voluntaria? ¿No pertenece ese discurso, en su propia necesidad, a una época, a la de la metafísica de la voluntad?» Derrida, *Las buenas voluntades de poder*, 1. Obsérvese como el final de la pregunta interpela a la hermenéutica como una metafísica voluntarista.

<sup>4</sup> Jacques Derrida, *Las buenas voluntades de poder* (Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1998), 2.



ERNESTO BORGES

Lo que pone en cuestión Derrida no es solamente si el esquema dialógico de pregunta-respuesta es en resumidas cuentas la máscara de una metafísica voluntarista, sino, sobre todo, si su desarrollo comprensivo es una asimilación metafísica de la «otredad» (del texto, la idea, la persona) a la unidad y mismidad del discurso hermenéutico. A consecuencia de ello, el diálogo hermenéutico con la otredad del texto sería una actividad imperialista, que en su búsqueda de clarificación del sentido propio del texto subsume el mismo a la unidad monológica del proceso, y el «decir» del hermeneuta.

En este sentido, la académica Diana Muñoz acierta al considerar que el aspecto fundamental de la discusión Gadamer-Derrida se dirigió al problema de la alteridad y la relación filosófica que podría establecerse con ella. En su consideración, «el diálogo operaría según una inquebrantable “economía de lo mismo” por la que la alteridad del otro está necesariamente destinada a ser anulada, absorbida»<sup>5</sup>, tanto el círculo hermenéutico como el desarrollo mayéutico de pregunta y respuesta es, en esta perspectiva, un sistema de apropiación que impediría develar un «decir auténtico» y alterno a la voz del proceso hermenéutico. Incluso la dialéctica platónico-socrática, defendida por Gadamer, padecería en su desarrollo de esta pretensión implícita: precisamente por dar origen a un proceso de discriminación entre lo «verdadero» y lo «aparente» en su formato dialógico, da luz a un saber «común» y «único» que no contempla la equívocidad, la polisemia significativa ni la alteridad.

La reminiscencia de este cuestionamiento puede atisbarse incluso en la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo, que en su libro más conocido: *El fin de la modernidad* (1985) —texto publicado cuatro años después del conocido debate— puede encontrarse una concepción bastante crítica del diálogo y del desarrollo comprensivo. Para Vattimo, «el diálogo no puede ser más que uno. La cuestión de la relación entre alteridad y mismidad no se puede resolver de manera simplista aislando los dos polos, el uno como comienzo y el otro como conclusión del diálogo [...]»<sup>6</sup>.

En las páginas referidas se aprecia que para Vattimo la actividad comprensiva y el círculo hermenéutico eliminan la alteridad, en tanto ejecuta un cierre que perpetúa una unidad de sentido más o menos «plural» entre el intérprete y el texto, pero que excluye en su movimiento una alteridad más

---

<sup>5</sup> Diana Muñoz, *La textualidad del texto. En torno al encuentro Gadamer-Derrida* (Bogotá: Universidad de San Buenaventura, 2016), 21.

<sup>6</sup> Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna* (Barcelona: Gedisa, 1987), 137.



ERNESTO BORGES

fundamental. La comprensión dialógica se desarrolla a costa de su cierre a la alteridad<sup>7</sup>. Ahora, en la disputa Gadamer-Derrida resalta el hecho de que las propias preguntas esbozadas por el filósofo francés dan origen a una interrupción intencional del encuentro y del desarrollo dialógico, que a su vez da pie a un esbozo mucho más rico y plural del desarrollo interpretativo. Puede leerse en la conferencia de Derrida *Interpretar las firmas* (1981), que la historia de la metafísica:

[...] ha repetido y ha supuesto siempre que pensar y decir tenía que querer decir pensar y decir algo que fuese uno, y que fuese una cosa. Y que no pensar-decir algo, algo que fuese uno, era no pensar o decir, era perder el lógos<sup>8</sup>.

La univocidad de la exigencia comprensiva: en su búsqueda de clarificar la «dicencia» primaria del texto, la exigencia del «continuum» ininterrumpido de su desarrollo, y la pretensión de «decir lo que es» del que comprende (o cree comprender) son las tres aristas fundamentales que ponen en crisis las preguntas de la deconstrucción. De hecho, la principal crítica de Forget a la estrategia de lectura hermenéutica consiste en catalogarla como una «actitud de dominio» al argüir lo siguiente:

[...] ¿cómo no iba a presentarse Gadamer como un «observador distanciado» si, en su experiencia de la lectura, determina con tanta facilidad un «centro» e, incluso, la «configuración de una totalidad», de un todo presupuesto en la evidencia confirmada de «la unidad del decir» [...].<sup>9</sup>

Habría que preguntarse hasta qué punto la crítica de Forget no es una reducción interesada de las tesis hermenéuticas, para así hacerlas susceptibles de la pretensión metafísica que aparentemente «ocultan». En su disertación, la hermenéutica supondría el desarrollo dialógico de una asimilación que, desde un punto de vista privilegiado, se impone sobre el texto/otro, habla en nombre de él, y que permitiría traducir en sus propias palabras lo que «es» y lo que «no es» del texto/otro. Pero antes de ahondar de mejor forma en estas

---

<sup>7</sup> Una «alteridad» que en su libro considera «desarticulada» por la «occidentalización del mundo» y la organización total del mundo, por una técnica impregnada de pretensiones totalizadoras y metafísicas. Pero debe tenerse en cuenta que este punto mencionado escapa de los objetivos de la presente investigación.

<sup>8</sup> Jacques Derrida, *Interpretar las firmas (Nietzsche/Heidegger) Dos preguntas* (Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1998a), 10.

<sup>9</sup> Philippe Forget, *Gadamer, Derrida: punto de encuentro* (Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1998), 6.



críticas y en la propuesta derridiana de la «interrupción de la relación» comprensiva, se considera necesario e ilustrativo repasar la propuesta hermenéutica de Gadamer y su concepto de texto eminente, pues en él podría vislumbrarse un segundo punto de encuentro y desencuentro con las tesis de Jacques Derrida.

## 2. La primacía y resistencia del texto eminente

Antes de retomar las críticas anteriormente expuestas contra la hermenéutica, es menester aclarar los fundamentos de la misma, para así sopesar de una forma más diáfana y rica la problemática en cuestión. Como diría el mismo Derrida en una conferencia posterior, la vinculación etimológica entre «pensar» y «pesar» en el término sopesar permite estimar el pensar como «El peso de un pensamiento [que] llama y se llama siempre al examen»<sup>10</sup>.

En *Verdad y método*, Gadamer afirmó que «la verdadera conversación no es nunca la que uno habría querido llevar. Al contrario, en general sería más correcto decir que ‘entramos’ en una conversación, cuando no que nos ‘enredamos’ en ella»<sup>11</sup>. Así, para la hermenéutica filosófica de Gadamer la conversación y diálogo son los elementos esenciales del proceso interpretativo. Pero no necesariamente desde la «apropiación» de un sentido o una red de sentidos inserta en la otredad del texto, sino más bien escudriñados y sopesados desde la perspectiva propia y particular del intérprete: él está inserto en una tradición dada, asumida, y es sujeto de una cantidad de prejuicios que también deberán de ser abordados en su proceso interpretativo. De ahí que el desenvolvimiento comprensivo no es necesariamente una apropiación sino el recorrido que indica y «desvela» los sentidos plurales del texto: no desde la «vista de águila» del analista metafísico, sino desde el sujeto que, por su condición de Dasein, sujeto a la temporalidad y marcado por la finitud, interpreta desde una posición determinada, sin acceso a una totalidad.

De hecho, la propia cita de Gadamer indica que la actividad comprensiva supone siempre un encuentro más abarcante (no con aspiraciones de totalización) que sobrepasa el horizonte subjetivo del intérprete. El diálogo aquí es un encuentro en el que el intérprete participa y se deja llevar, no una totalidad posible de dominar. Ese hipotético dominio del diálogo cumpliría la crítica que encuentra en la hermenéutica una estrategia que desde fuera del texto se impone sobre su autonomía.

---

<sup>10</sup> Jacques Derrida, *Carneros: El diálogo ininterrumpido: entre dos infinitos, el poema* (Buenos Aires: Amorrortu editores, 2009), 26.

<sup>11</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método I* (Salamanca: Sígueme, 2012), 461.

Cuando Gadamer considera que «Todo comprender es interpretar, y toda interpretación se desarrolla en el medio de un lenguaje que pretende dejar hablar al objeto y es al mismo tiempo el lenguaje propio de su intérprete»<sup>12</sup>, se hacen realidad y muy certeras las críticas deconstructivas mencionadas con anterioridad. Pero en textos como *Estética y hermenéutica* (1986) el filósofo alemán describe la interpretación como un señalar hacia una dirección, que en sí contempla la multiplicidad y polisemia del desarrollo interpretativo. En su consideración, interpretar reúne tanto: «interpretar algo (*auf etwas deuten*)», como «señalar algo (*etwas deuten*)»<sup>13</sup>.

Señalar algo significa ‘mostrar, enseñar’ (*zeigen*), y tal es el sentido propio del signo (*Zeichen*). Interpretar algo se refiere siempre a un signo tal que indica o señala (*deuten*) desde sí. Entonces, interpretar algo significa siempre ‘interpretar un indicar’ (*ein Deuten deuten*)<sup>14</sup>.

Esta concepción permite enfatizar no sólo la polisemia significativa en la que se precipita el desarrollo hermenéutico, sino también indicar su carácter siempre finito e interrumpido. La dinámica de presencia y ausencia se explicita en esta concepción, pues interpretar siempre es un «indicar» o «explicitar» enunciativo que en modo alguno acaba o se clausura en sí mismo, y que, por el contrario, aviva la premisa de un desarrollo siempre por venir: un diálogo infinito. Puesto que la direccionalidad que indica el intérprete —en su desarrollo—, se complementa con la dirección plural a la que remite el signo en cuestión. Según Gadamer, «Lo que se puede interpretar es, pues, lo multívoco [...] El arte requiere de interpretación porque es de una multivocidad inagotable»<sup>15</sup>.

La «multivocidad inagotable» a que hace referencia Gadamer nos permite redireccionar este desarrollo al concepto de texto eminente: con el que designa al texto literario y sobre todo al texto poético, ya que en ellos se gesta de forma más acabada lo que Gadamer y Heidegger distinguen como la «dicencia» de la palabra poética. Su juego liberado de las convenciones significativas y de la referencialidad mimética con una realidad externa a ella. En su conferencia *Texto e interpretación*, Gadamer dedicó un segmento de su

---

<sup>12</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método I...*, 467.

<sup>13</sup> Hans-Georg Gadamer, *Estética y Hermenéutica* (Madrid: Colección Neometrópolis, 2006), 75.

<sup>14</sup> Hans-Georg Gadamer, *Estética y Hermenéutica...*, 75.

<sup>15</sup> Hans-Georg Gadamer, *Estética y Hermenéutica...*, 76.

disertación a la distinción entre «textos antitextuales», o «textos refractarios a la textualidad' (textwidrige Texte)»<sup>16</sup>. Entendidos como tales por la dependencia de los mismos a su contexto originario, su procedencia; textos que necesitan de un referente externo para su comprensión significativa, sin la cual no podrían ser comprendidos de forma íntegra; es decir, textos en donde fracasa su integridad y autosuficiencia en sentido pleno<sup>17</sup>.

Al contrario que los mencionados «textos antitextuales», para Gadamer el texto eminente se distingue sobre cualquier otro por su grado de autonomía frente a cualquier «contexto», y por el grado distintivo de su irreductibilidad a cualquier interpretación posible. Si bien la literatura y la poesía contemplan cierto grado de mimesis —aunque este supuesto es claramente debatible—, su «decir» propio no se encuentra regulado o restringido por ninguna referencialidad externa a él. Según Gadamer, «La realización que acontece por la palabra hace saltar cualquier comparación con otra cosa que también estuviera ahí, y eleva lo dicho más allá de la particularidad que solemos llamar realidad»<sup>18</sup>. Si bien el Dasein se encuentra marcado por la temporalidad y la perentoriedad de sus experiencias, la palabra poética y la eminencia de su textualidad resaltan frente al lector porque permiten conservar íntegra una constelación de sentidos que se «elevan» y enriquecen la realidad considerada cotidiana.

Esta constelación de sentidos infinitamente abordable por el intérprete contiene en sí dos consecuencias relevantes para el debate sobre el diálogo comprensivo y su interrupción. En primer lugar, demuestra que la lectura hermenéutica no es una simple «actitud de dominación» del sentido propio del texto/otro. Para Gadamer, «Igual que la poesía indica, señala en una dirección, también el que interpreta un poema indica en una dirección»<sup>19</sup>, de modo que no se produce necesariamente el dominio externo del que comenta el decir poético, sino que se experimenta la llamada hacia lo «otro», lo abierto e incierto que suscita la palabra poética en aquél que la atiende.

---

<sup>16</sup> Diana Muñoz, *La textualidad del texto. En torno al encuentro Gadamer-Derrida* (Bogotá: Universidad de San Buenaventura, 2016), 28.

<sup>17</sup> En esta categoría Gadamer discrimina a los denominados *antitextos*, *pseudotextos* y *pre-textos*: 1) *Textos* en donde predomina una situación dialogal o dialogada; 2) *pseudotexto* entendido como «el componente lingüístico vacío de significado» (Gadamer, *Texto e interpretación*, 15); y 3) *Pre-texto* como «aquellos textos que interpretamos en una dirección que ellos no nombran» (Gadamer, *Texto e interpretación*, 15). Más allá de su mención, a esta investigación no compete su abordaje.

<sup>18</sup> Hans-Georg Gadamer, *Estética y Hermenéutica* (Madrid: Colección Neometrópolis, 2006), 118.

<sup>19</sup> Hans-Georg Gadamer, *Estética y Hermenéutica...*, 79.

ERNESTO BORGES

En segundo lugar, la finitud humana frente a la infinidad de desarrollos interpretativos, y la infinidad de indicaciones de sentido posibles —tanto como la resistencia que ofrece siempre la textualidad a la comprensión— marcan la condición de «diálogo infinito» que supone un auténtico interpretar, presente y dedicado a la «dicencia» del texto/otro. En la conferencia de Jacques Derrida dedicada a la memoria de Gadamer en 2003 puede leerse la siguiente consideración del filósofo francés: «Yo diría que es precisamente la finitud interruptora la que reclama el proceso infinito. [...] En Verdad y método, Gadamer tiene la necesidad de subrayar lo que él llama el carácter sin fin del diálogo»<sup>20</sup>.

Podría afirmarse que la hermenéutica, a su modo, comparte con la deconstrucción un encuentro y desencuentro con la «alteridad» del texto, su restancia, concebida en Gadamer como la imposibilidad de reducir al texto eminente a una interpretación comprensiva. Éste siempre se resiste a la interpretación conceptual, y sobresale de ella. Al igual que la académica Diana Muñoz, consideramos que tanto la lectura hermenéutica como la deconstructiva «parecen interrogarse sobre la posibilidad de pensar, sin incurrir en ningún tipo de reapropiación, una alteridad absoluta y sin medida, un no-lugar cuya trascendencia pone en movimiento el engranaje metafísico llevándolo al límite»<sup>21</sup>.

A propósito de lo anteriormente abordado, lo que en Gadamer se reconoce como la «verdad de la palabra poética» (o la verdad del texto eminente) no debe confundirse con una adecuación a una realidad «extralingüística». Punto que en cierta forma Philippe Forget pretende demostrar al considerar que «la «experiencia hermenéutica» se presenta, en el discurso de Gadamer, como una verdad que siempre se fundamenta en otra»<sup>22</sup>, como si la verdad del desarrollo hermenéutico consistiera en una adecuación a una «verdad» extralingüística. Más bien, esta concepción de verdad consiste en la autonomía —que se hace presente al lector atento— de la «dicencia poética», frente a cualquier cosa. Gadamer le nombra como el «autocumplimiento» de la palabra poética: «lo que distingue a la lengua poética es el supremo cumplimiento del ‘hacer manifiesto’ (delóun) que es el logro general del hablar»<sup>23</sup>, pero que de forma subsecuente indica ante sí, la presencia de una pluralidad significativa y la insondable direccionalidad del sentido que indica y evoca el texto eminente. Para Gadamer la palabra poética se caracteriza por su juego con lo verdadero y lo

---

<sup>20</sup> Jacques Derrida, *Carneros: El diálogo ininterrumpido: entre dos infinitos, el poema* (Buenos Aires: Amorrortu editores, 2009), 35-36.

<sup>21</sup> Diana Muñoz, *La textualidad del texto. En torno al encuentro Gadamer-Derrida* (Bogotá: Universidad de San Buenaventura, 2016), 48.

<sup>22</sup> Philippe Forget, *Gadamer, Derrida: punto de encuentro* (Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1998), 11.

<sup>23</sup> Hans-Georg Gadamer, *Estética y Hermenéutica* (Madrid: Colección Neometrópolis, 2006), 117.



ERNESTO BORGES

falso, ella dice «lo verdadero y lo falso simultáneamente, indicando así hacia lo abierto, es lo que constituye la palabra poética»<sup>24</sup>. La mencionada abertura hacia lo «abierto» e indeterminado consistiría en esta paradójica experiencia de no-lugar, que evoca un desarrollo hermenéutico atento a no ejercer violencia sobre el texto/otro en cuestión.

El aporte de Diana Muñoz, así como el desarrollo expuesto, nos permite atisbar este punto de encuentro entre ambas filosofías. El no-lugar al que remite la experiencia hermenéutica —en una dinámica recíproca de presencia y ausencia— se vincula de forma paralela con el no-lugar al que remite la deconstrucción, en su pretensión de dismantelar la univocidad sistemática del texto por medio de su «lectura diseminal».

### 3. La interrupción como exigencia positiva del diálogo

Hasta ahora, difícilmente podríamos desechar y desarticular en su totalidad el concepto de diálogo. Más bien, a través de textos como la conferencia de *Carneros: el diálogo ininterrumpido, el poema* (2003) se podría esbozar una comprensión no-metafísica del mismo, pertinente y necesaria para una hermenéutica que escape a la trampa de reducción apropiadora, y atisbe en su desarrollo la «necesidad de la interrupción» como una exigencia «positiva».

Si bien la exigencia de la «interrupción de la comprensión» es, a primera vista, contraintuitiva, y parece suponer el fin de cualquier interpretación, Derrida sacará de sí sus implicaciones más profundas. En palabras del propio Derrida, el primer encuentro que tuvo con el filósofo alemán implicó la «interrupción aparente del diálogo, pero también el comienzo de un diálogo interior en cada uno de nosotros, un diálogo virtualmente sin fin y casi continuo»<sup>25</sup>. Frente a la extraña discontinuidad que surgió tras sus preguntas en 1981, el mencionado discurso resalta el cultivo implícito de un diálogo interior producto de una primera interrupción. La conferencia de Derrida en muchos aspectos se establece como una memoria que pretende sopesar una vez más el encuentro con la hermenéutica filosófica, un encuentro que en modo alguno ha concluido, y que más bien aviva un desarrollo siempre venidero.

---

<sup>24</sup> Hans-Georg Gadamer, *Estética y Hermenéutica...*, 80.

<sup>25</sup> Jacques Derrida, *Carneros: El diálogo ininterrumpido: entre dos infinitos, el poema* (Buenos Aires: Amorroutu editores, 2009), 19.



ERNESTO BORGES

Cuando Derrida aborda los términos de «pensar» y «sopesar», establece que «para pensar y pesar, es preciso pues llevar (*tragen*, quizá), llevar en sí y llevar sobre sí»<sup>26</sup>; un pensamiento o reflexión que no se deja asimilar a la mismidad del sujeto, pero que se mantiene y se transporta. Pensar es de este modo un llevar, reconocer una huella que se itera en el trayecto que es el pensamiento. Y es que, en su discurso, Gadamer y la hermenéutica son las firmas de un pensamiento que Derrida reconoce llevar y sopesar de forma ininterrumpida. En sus palabras «El diálogo continúa, por cierto, en la estela del superviviente. [...] Pero la supervivencia lleva en sí la huella de una imborrable escisión»<sup>27</sup>. Esta reflexión sobre el pensamiento vincula el pasado de una memoria, y la ausencia de un interlocutor, con la presencia de su impronta y su irrupción en el presente del pensamiento que sopesa y lleva. Destaca aquí el hecho de que el pensamiento que sopesa encuentra significativos puntos de relación con el *An-denken* heideggeriano. Para éste último:

Andenken, Memoria, sí que sería un pensar en algo, pero de un tipo tal que piensa en lo que va a venir. Sí esto es así admitimos que el poema Memoria piensa por adelantado, entonces tampoco el pensar hacia atrás puede pensar algo ‘pasado’ de lo que sólo cabe decir que es irrevocable<sup>28</sup>.

Tanto en el *An-denken* heideggeriano como en el pensar-sopesar de Derrida, se columbra una dinámica que reconoce un pasado, la presencia de una ausencia, que irrumpe en la actualidad del pensamiento transformándolo y comprometiéndolo a un desarrollo siempre venidero y plural. La irrupción o interrupción que mienta Derrida, funge como un elemento que, desde su negatividad, interpela la unidad del desarrollo dialógico (hermenéutico) pero que también moviliza su desarrollo comprensivo. De ahí que la interrupción de su debate movilizara un diálogo interior, siempre vigente, tanto en Gadamer como en Derrida<sup>29</sup>.

---

<sup>26</sup> Jacques Derrida, *Carneros...*, 25.

<sup>27</sup> Jacques Derrida, *Carneros...*, 18.

<sup>28</sup> Martin Heidegger, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin* (Madrid: Alianza Editorial), 93.

<sup>29</sup> Así como en la conferencia de *Carneros: el diálogo ininterrumpido, el poema* (2003), Derrida distingue los puntos en que la hermenéutica ha influido en su pensamiento, autores como Jean Grondin han encontrado en los textos de Gadamer, posteriores al encuentro, las improntas del mismo. Respecto de este punto puede revisarse los capítulos: 3. *Las consecuencias del encuentro* y 4. *El último diálogo entre Derrida y Gadamer* contenidos en el libro de Jean Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?* (Barcelona: Herder, 2008).

ERNESTO BORGES

En el segundo apartado de la conferencia, el filósofo francés centra su atención a la lectura de Gadamer sobre el poema de Paul Celán: *Atemkristall* (Cristal de aliento). Que, en su consideración, descubre en el propio Gadamer la exigencia de la interrupción de la comprensión. El poema de Paul Celán mienta:

Caminos en las quebradas de sombras  
de tu mano.

Del surco de cuatro dedos  
me rebusco la  
bendición petrificada<sup>30</sup>.

Para ambos autores, el poema es interpretado como el lugar de la «bendición del poema», en tanto que el «rebuscar» (wühlen) en el surco de la palma, atiende a una «bendición» que se presenta de forma ambigua. La «bendición petrificada», que se busca y rebusca en la palma también indica la aparente inasibilidad de la misma «bendición». Derrida, al igual que Gadamer, afirma que «La bendición no ha sido dada, se la busca, parece arrancada de la mano. Ejerce una presión indagadora»<sup>31</sup>; que es a su vez la misma presión indagadora y persecutoria de quien interpreta un texto que se le resiste, y que recíprocamente vislumbra en él una direccionalidad múltiple de sentidos. Tanto la escucha atenta de la poesía de Paul Celán, como el doble comentario de Gadamer y Derrida, atestiguan la experiencia inquietante de indicación y comprensión de sentido, así como su huida y repliegue. Por ello, la «bendición» que se indica y se pierde en la palma es el correlato hermenéutico de la atención al sentido del texto poético, que se «da» a modo de bendición, se escudriña y se pierde (o resiste) al intérprete. Tanto para Gadamer como para Derrida hay lectura interpretativa en tanto el sentido no es algo dado en su total «presencia» y, por consiguiente, la experiencia hermenéutica topa con un momento de indecisión e interrupción de su propio desarrollo. De no hacerlo, el intérprete caería en una conceptualización arbitraria y pedante de quien cree «dominar» y transparentar un decir poético de forma íntegra, y que en realidad se encuentra abierto a la polisemia significativa.

---

<sup>30</sup> «Wege im Schatten-Gebräch / deiner Hand. // Aus der Vier-Finger-Furche / wühl ich mir den /versteinerten Segen». Hans-Georg Gadamer, *¿Quién soy yo y quién eres tú?* (Barcelona: Herder, 2012), 147-148.

<sup>31</sup> Jacques Derrida, *Carneros: El diálogo ininterrumpido: entre dos infinitos, el poema* (Buenos Aires: Amorrortu editores, 2009), 29.



La mencionada indecisión que muestra Gadamer en su lectura de *Atemkristall* es según Derrida el encuentro con la interrupción que suspende y posibilita un desarrollo venidero. En su comentario:

La indecisión mantiene para siempre en vilo la atención, es decir, viva, despierta, vigilante, lista para tomar cualquier otro camino, para dejar que acuda, aguzando el oído, escuchando fielmente la otra palabra [...]. La interrupción es indecisa, ella indecide. Ella da su aliento a la pregunta qué, lejos de paralizar, pone en movimiento<sup>32</sup>.

Así entendida, la interrupción no es el abandono de la comprensión, sino un momento de negatividad frente a la textualidad irreductible del texto poético, que posibilita un sopesar largo y plural aún por bosquejar. Este diálogo interno e infinito concibe en sí su propio franqueamiento por medio de la iteración constante de aquella otredad que paraliza, suspende e indecide, y que inversamente también hace fértil a ese diálogo interno siempre inacabado.

Lo interesante de este abordaje también se encuentra en la idea de «iteración», que, en la deconstrucción derridiana —y en autores como Maurice Blanchot— se comprende como la interrupción y diferimiento constante del desarrollo dialógico. Esta interrupción posibilita el ideal de desarrollo discontinuo: siempre atento al diferimiento de la unidad sistemática, y que en su desarrollo indica siempre el carácter «disolvente» del sentido, así como el de su continua prolongación. Con esto, el diálogo interior e infinito es un movimiento constantemente acusado e interrumpido, por una «otredad» que surge y resurge, que interpela, divide, reta y fragmenta la unidad del propio desarrollo dialógico: asegurando su futuro en múltiples caminos por abordar.

Una vez en este punto, la filósofa Aïcha Messina —en una disertación sobre la violencia del lenguaje desde una reflexión Blanchotiana— considera que: «estamos sujetos al—y somos sujetos del—lenguaje»<sup>33</sup>. Cita que destaca porque explicita una relación en donde el lenguaje provee de sentido al hombre, a la vez

---

<sup>32</sup> Jacques Derrida, *Carneros...*, 35.

<sup>33</sup> Ilit Ferber, Aïcha Messina, Andrea Potestà, *Escribir la violencia: hacia una gramática del grito*. (Santiago de Chile: Ediciones metales pesados, 2019), 6.

ERNESTO BORGES

que le expone a un sin sentido. En sus formas propias y particulares, tanto la hermenéutica como la filosofía blanchotiana —y la deconstrucción— se reconocerían en esta frase que describe al ser humano como sujeto del lenguaje (al usarlo como medio de expresión), y sujeto al lenguaje (al habitarlo, y «morar» en él). Pero esta realidad implica dos postulados que deberán de estudiarse con más detenimiento en una investigación futura: por un lado, el hecho de que el ámbito de «resistencia» en la comprensión hermenéutica se aproxima a la vertiente de la deconstrucción que insiste en la diseminación de la unidad del «libro», y por otro lado, el abordaje de «Algo que llamaríamos residual al libro. Algo que, sin embargo, reclama que se lo ponga de nuevo en juego, pero ya no como residuo»<sup>34</sup>. Aristas que implican directamente los conceptos de *escritura* y *différance* propios de la filosofía deconstructiva, y que también hacen referencia a las áreas más lejanas y de desencuentro entre la hermenéutica y la deconstrucción.

Pero, por otro lado, esta relación de sentido y sin sentido, desarrollo e interrupción, monosemia y polisemia, evoca el límite interpretativo que topa con la interrupción y la iteración de una «otredad» acuciante en el diálogo interno. También atisba una reflexión sobre el término alemán Unheimlich (inquietante), que por cierto es usado por Derrida al inicio de su conferencia; y aviva una última reflexión en relación con la hermenéutica gadameriana. Derrida, al referirse al encuentro de 1981 y al diálogo fallido, que valora como excepcional por su propia discontinuidad, afirma que «Yo llamo a esta experiencia ‘unheimlich’, en alemán. [...] en el curso de un encuentro único, y por tanto irremplazable, una extrañeza singular se mezcló de manera indisociable con una familiaridad a la vez íntima y desconcertante [...]»<sup>35</sup>. Aquí Derrida destaca que su abordaje sobre lo Unheimlich señala una relación de familiaridad y no-familiaridad, que lo posiciona en cierta sintonía con la hermenéutica Gadameriana.

Para Gadamer, la experiencia de familiaridad y no-familiaridad es propia de nuestra relación con el lenguaje, y se manifiesta en su mayor grado en la atención a la «dicencia poética», que da cuenta de la «resistencia» hermenéutica, y por último insinúa los límites de lo que puede decirse con palabras y aquello que en nuestro diálogo interior exige ser expresado. Sí, para Gadamer «crecer dentro de una lengua significa siempre que el mundo nos es acercado y que se planta en un orden espiritual»<sup>36</sup>, el encuentro con el texto

---

<sup>34</sup> Diana Muñoz, *La textualidad del texto. En torno al encuentro Gadamer-Derrida* (Bogotá: Universidad de San Buenaventura, 2016), 28.

<sup>35</sup> Jacques Derrida, *Carneros: El diálogo ininterrumpido: entre dos infinitos, el poema* (Buenos Aires: Amorrortu editores, 2009), 12.

<sup>36</sup> Hans-Georg Gadamer, *Estética y Hermenéutica* (Madrid: Colección Neométrópolis, 2006), 120.



ERNESTO BORGES

eminente contiene en sí la posibilidad de desarticular la familiaridad adquirida con el lenguaje y, nuevamente, acercar al hermenauta una vez más al límite de la interrupción que indecide, y pone en entredicho la propia comprensión adquirida por el sujeto-hermeneuta. De una forma muy poética—y en una reflexión también crítica contra el diálogo apropiador— Maurice Blanchot escribió que: «La voluntad intelectual sólo es legítima en el juicio, y juzgar es detener, suspender, interrumpir y hacer el vacío, es decir, acabar con la tiranía de un habla muy larga y continua»<sup>37</sup>.

Blanchot en su escrito, y Derrida en el encuentro de 1981, darían el ejemplo de un proceder hermenéutico centrado más bien en la pregunta que interrumpe e interpela a la continuidad de un diálogo previo. Una pregunta que en su constante iteración también bifurca el desarrollo dialógico e indica sus múltiples senderos a seguir. Esta nueva aproximación hermenéutica, más consciente de sus posibilidades a través de sus límites, abre nuevos umbrales de estudio en relación con la poética y escritura de filósofos como Blanchot y Derrida. Pero no necesariamente como han discurrido con anterioridad. Esta nueva valoración de la interrupción se traduce, potencialmente, en una actitud hermenéutica más lúdica y laberíntica en relación con las alteridades textuales a las que se aproxima y, sobre todo, una revisión de sus postulados en relación con filósofos hermenautas más contemporáneos como Mauricio Beuchot y Gianni Vattimo. Al igual que consideró Gadamer en su *Destruktion y deconstrucción* «El que me encarece mucho la deconstrucción e insiste en la diferencia, se encuentra al comienzo de un diálogo, no al final»<sup>38</sup>.

## REFERENCIAS

- Blanchot, Maurice. *El diálogo inconcluso*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1970.
- Derrida, Jacques. *Carneros: El diálogo ininterrumpido: entre dos infinitos, el poema*. Buenos Aires: Amorroutu editores, 2009.
- Derrida, Jacques. *Interpretar las firmas (Nietzsche/Heidegger) Dos preguntas*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1998a. <https://repositorio.uam.es/handle/10486/286>
- Derrida, Jacques. *Las buenas voluntades de poder (una respuesta a Hans-Georg Gadamer)*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1998. <https://repositorio.uam.es/handle/10486/284>

---

<sup>37</sup> Maurice Blanchot, *El diálogo inconcluso* (Caracas: Monte Ávila Editores, 1970), 527.

<sup>38</sup> Hans-Georg Gadamer, *Destruktion y deconstrucción* (Madrid, Universidad Autónoma Madrid, 1998a), 10.



- Forget, Philippe. Gadamer, Derrida: punto de encuentro. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1998.  
<https://repositorio.uam.es/handle/10486/187>
- Gadamer, Hans-George. Destruktion y deconstrucción. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1998a.  
<https://repositorio.uam.es/handle/10486/287>
- Gadamer, Hans-George. *Estética y Hermenéutica*. Madrid: Colección Neometrópolis, 2006.
- Gadamer, Hans-George. *¿Quién soy yo y quién eres tú?* Barcelona: Herder, 2012.  
<http://library.lol/main/84D589728D953C0E4439BCE03CC70A0B>
- Gadamer, Hans-George. *Texto e interpretación*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1998.  
<https://repositorio.uam.es/handle/10486/283>
- Gadamer, Hans-George. *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme, 2012  
<https://es.scribd.com/document/260999817/Gadamer-Hans-Georg-Verdad-y-metodo-1-701-pp-pdf>
- Grondin, Jean. *¿Qué es hermenéutica?* Barcelona: Herder, 2008.
- Ferber, Ilit; Aïcha Messina; Andrea Potestà. *Escribir la violencia: hacia una gramática del grito*. Santiago de Chile: Ediciones metales pesados, 2019.
- Heidegger, Martin. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- Muñoz, Diana. «La textualidad del texto. En torno al encuentro Gadamer-Derrida». *Revista Franciscanum* 165, Vol. LVIII (2016): 19-49.  
<https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwidvN GA8IPxAhVzF1kFHxWfBOUQFjAAegQIAhAD&url=http%3A%2F%2Fwww.scielo.org.co%2Fpdf%2Ffrcn%2Fv58n165%2Fv58n165a02.pdf&usq=AOvVaw08aTV5CNMArc8FfDU9ky24>
- Vattimo, Gianni. *El fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa, 1987.