



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Las alteridades de Derrida y Gadamer. Un diálogo entre la hermenéutica y la deconstrucción

Claudia Marcela Gómez Herrera

Universidad Nacional de Colombia

Departamento de filosofía

Bogotá, Colombia

2016

Las alteridades de Derrida y Gadamer. Un diálogo entre la hermenéutica y la deconstrucción

Claudia Marcela Gómez Herrera

Tesis o trabajo de investigación presentada(o) como requisito parcial para optar al título
de:

Magister en Filosofía

Director (a):

Ph.D. Luis Eduardo Gama Barbosa

Línea de Investigación:

Hermenéutica

Grupo de Investigación:

La hermenéutica en la discusión filosófica contemporánea

Universidad Nacional de Colombia

Departamento de filosofía

Bogotá, Colombia

2016

A mis padres, compañeros y profesores que ayudaron con su apoyo y comentarios ayudaron a la elaboración del presente documento.

Resumen

El presente trabajo pretende poner en discusión las posturas filosóficas de Derrida y Gadamer, es decir, la deconstrucción y la hermenéutica en orden de mostrar los abismos que subsisten entre ellas; en este caso la discusión se enfoca en mostrar cómo Derrida y Gadamer conciben la alteridad para ilustrar las distancias entre ellos y que pese a que ambos filósofos provienen de una tradición similar sus posturas no son compatibles, puesto que en el fondo en ambos la noción de alteridad se relaciona con una noción de acontecer, en Derrida el lenguaje es del acontecimiento, en Gadamer el acontecer es del lenguaje.

Palabras clave: Derrida, Gadamer, deconstrucción, hermenéutica, alteridad, acontecer, acontecimiento.

Abstract

This paper aims to discuss the philosophical positions of Derrida and Gadamer, ie, the deconstruction and the hermeneutics in order to show the abysses that exist between them; in this case the discussion focuses on showing how Derrida and Gadamer conceive the otherness to illustrate the distances between them, and although both philosophers come from a similar tradition their positions are not compatible, since in the background on both notions of otherness are related to a notion of the event, in Derrida the language is of the event, in Gadamer the event is language.

Keywords: Derrida, Gadamer, Deconstruction, Hermeneutics, Otherness, Event.

Contenido

Las alteridades de Derrida y Gadamer. Un diálogo entre la hermenéutica y la deconstrucción.	8
I. Derrida: La alteridad de la deconstrucción, lo monstruoso <i>por venir</i> en la experiencia.	10
1. El otro en la deconstrucción	11
Inversión y violencia contra la violencia	15
2. Justicia por venir apertura a la otredad	19
a. Violencia y Fuerza	21
b. Deconstrucción, Derecho y Justicia	26
c. Universalidad y singularidad	30
d. Decisión y acontecimiento	33
3. Lo otro de Derrida	36
II Gadamer: Comprensión, conversación y conservación de la alteridad	40
1. Comprensión, tradición y lenguaje	41
2. Comprensión, conversación, la relación con lo otro	46
Conversación como <i>suceso</i>	50
3. El mundo del lenguaje, el lenguaje del mundo, el lenguaje y el mundo	53
Lo otro de Gadamer	56
III Derrida y Gadamer: Entre el otro inasible y el otro en la comprensión. El lenguaje del acontecimiento y el acontecimiento del lenguaje	58
1. El lenguaje y lo otro	61
2. Violencia y lenguaje	65
3. Las alteridades de Derrida y Gadamer	69
Bibliografía	74

Las alteridades de Derrida y Gadamer. Un diálogo entre la hermenéutica y la deconstrucción.

Entablar un diálogo entre Gadamer y Derrida, o mejor dicho entre la hermenéutica y la deconstrucción, no es tarea sencilla. Aún hoy parece que no ha sido posible entablar un diálogo justo entre ellos porque aunque emplean el lenguaje de la filosofía, parece que los registros en los que cada uno se inscribe son distintos; sin embargo, esa dificultad no elimina el esfuerzo por intentar abrir una discusión en la que se muestren algunas de las brechas y los puentes entre ellos. Mas éste esfuerzo no es del todo nuevo: el encuentro que tuvo lugar entre éstos dos filósofos en 1981 dejó en evidencia las dificultades de establecer un diálogo; empero el dato más curioso de dicho encuentro no constituye el desacuerdo o el enfrentamiento entre Derrida y Gadamer sino la respuesta que obtuvo: los comentaristas dieron tono a la discusión casi anticipándola guiándose por distintos intereses, ya sea que algunos en función de la herencia –ya sea hegeliana o heideggeriana- que ambos comparten, pretenden acercarlos tomando como vía de acceso a Heidegger o incluso a Levinas, otros pese a que los leen como en apariencia opuestos al mismo tiempo los afirman como engranables el uno con el otro, o en el otro extremo, como afirman Richard Palmer y Diane Michelfelder, hay quienes le dan un tono más político y conflictivo insistiendo en las diferencias intentando dar primacía a uno sobre el otro. Lo curioso de los ecos que dejó el encuentro de Gadamer y Derrida es que entre ellos el enfrentamiento no fue tal, cada uno manifestó de forma tardía sus desacuerdos pero al mismo tiempo el respeto que entre ellos había, y por lo mismo se debería cuestionar si esos ecos al anticipar el camino y el resultado en realidad los dejaron hablar realmente.

Un diálogo entre Gadamer y Derrida podría tomar distintos puntos de partida, pero si se tiene la esperanza de entrever el porqué habría una dificultad que procede de esa aparente diferencia de registros o de lenguajes, es prudente abordar un problema que parece común, a saber, la alteridad. Pensar lo otro es una inclinación que persiste tanto en la hermenéutica como en la deconstrucción, y si es posible afirmar esa inclinación será porque ellas se erigen en contra de la búsqueda por la unidad del ser, de afirmar una totalidad que niega el devenir, la diferencia y la apariencia; la hermenéutica y la deconstrucción niegan el carácter inmutable y estable del pensamiento que excluye al otro y más bien se inclinan a pensarlo.

La inclinación es común a la hermenéutica gadameriana y a la deconstrucción solo que los caminos elegidos son disímiles y están apartados: la alteridad de Derrida es singularidad y heterogeneidad, es diferencia y una no-presencia que no es acogida en el lenguaje que más bien parece ser alérgico a ella, su emergencia es acontecimiento que crea el concepto pero no se incluye a sí en él, permanece heterogéneo; el acontecimiento es el impulso que conmina al reconocimiento de lo otro, es *justicia*. Así, para desentrañar la alteridad de Derrida, el primer apartado se ha dividido en tres partes: 1. Para empezar es pertinente realizar algunas

observaciones sobre la deconstrucción y algunas tesis que se encuentran en *De la gramatología* con respecto a la metafísica, pues en ellas reluce la violencia del lenguaje que se dirige contra lo otro y que impide advertir que depende de la alteridad; 2. Una vez desentrañada la noción de violencia derrideana, se procede a desentrañar a la justicia, pues ella es el acontecimiento imposible en el que la alteridad trasgrede y crea el concepto sin incluirse en él, es el impulso de lo otro que lucha por su reconocimiento, pero cuya introducción en el lenguaje no será sino el intento por acogerlo y limitarlo excluyéndolo, pero al mismo tiempo renovando la exigencia de la justicia; 3. Por último, entraremos a dar una mayor cohesión a los apartados anteriores apelando a la *différance*, a la fuerza del acontecimiento.

En el segundo apartado se persigue el camino de Gadamer, para él la relación con lo otro es *en* el lenguaje, pero ello no significa que la alteridad sea consumida en la comprensión, por el contrario, es conservada; la interacción con lo otro adviene con la dialéctica de pregunta y respuesta, como una experiencia negativa que permite a la comprensión acontecer; la comprensión es experiencia en el lenguaje en la que la pregunta transforma la acepción de mundo que tenemos, es auto-comprensión que encuentra en el enfrentamiento con la alteridad el impulso que le impide absolutizarse y que la mantiene en devenir. Así en 1. Se retoma en primer lugar a la comprensión y su relación con el lenguaje y la tradición para allanar el camino para desentrañar la conversación. En 2. se mostrará como la conversación es el desenvolvimiento de la comprensión, es la relación con lo otro, y en orden de esclarecer cómo en la conversación no se consume a la alteridad se realizan algunas observaciones sobre la negatividad de la experiencia y la dialéctica de pregunta y respuesta, ya que el cara a cara con la alteridad nos introduce en ella haciéndonos renovar nuestros presupuestos. Para finalizar el apartado en 3. Se desentraña la idea de mundo que encontramos en Gadamer, ya que sólo tenemos mundo en el lenguaje, ambos se encuentran atados desde el principio, relación que aclara el papel del lenguaje en la comprensión y que permite enfatizar en que el lenguaje se encuentra en un perpetuo fluir.

En el último apartado y teniendo como herramientas las alteridades de Derrida y Gadamer se podrá llegar a contrastar y poner en diálogo a éstos filósofos, un diálogo que se crea en la tensión entre el otro inasible en la unidad y la comprensión, entre el lenguaje del acontecimiento y el acontecimiento del lenguaje; sin embargo, no se intenta tomar una decisión y escoger un extremo u otro, sino solo contrastarlos de forma que sea posible dejar que la conversación tome su propio ritmo y permita entrever si hay o no conexiones y cuáles son las distancias, en qué radica el abismo entre ellas, uno que juega entre la heterogeneidad excluida del lenguaje y el lenguaje que es el desenvolvimiento mismo de la relación con la alteridad.

I. Derrida: La alteridad de la deconstrucción, lo monstruoso *por venir* en la experiencia

“El porvenir sólo puede anticiparse bajo la forma de un peligro absoluto. Rompe absolutamente con la normalidad constituida y por lo tanto, no puede anunciarse, *presentarse*, sino bajo el aspecto de la monstruosidad”

Derrida
De la gramatología

Emprender la tarea de ir tras los rastros de la alteridad comporta una dificultad que emana de la imposibilidad de convertirla en un objeto, porque lo otro encarna lo que con tanta insistencia se ha intentado evitar, a saber: lo diverso, singular y contradictorio que es renuente a la conceptualización. Sin embargo la dificultad no puede llevarnos a pensar que la alteridad está excluida de la teoría porque se filtra y ejerce resistencia a los distintos intentos por asimilarla en la identidad, la unidad y la universalidad, o en los que parece negarse o afirmarse como aparente o extraña al lenguaje, a la racionalidad, al *logos*. La dificultad no impide preguntarnos por lo *otro*, pero impone que al ir en su búsqueda, más que suponer que se encontrará un concepto que dé cuenta de él, se deba prestar especial atención a cómo emerge en la conceptualidad.

Para Derrida la irrupción de la alteridad es la que deconstruye, actualiza y transforma lo que se ha visto como unidad, linealidad o presencia (por ejemplo en el caso de la historia, la política, el lenguaje, etc.) y en orden de exponer como acontece esa irrupción que incita a repensar los límites de la teoría, en primer lugar, nos enfocaremos en la deconstrucción de la metafísica ya que ella devela cómo el lenguaje se construye en un movimiento violento que trata de someter a lo otro, pero que al mismo tiempo deja al descubierto cómo la alteridad resiste a su anulación y juega en el seno de los textos y los conmueve. Sin embargo, el juego en el que lo otro se oculta y emerge perturbando el sentido no se restringe al plano teórico, e incluir algunas observaciones acerca de la deconstrucción de la metafísica (y sobre la relación de ésta última con el lenguaje) deja el camino allanado para, en segundo lugar, retomar la cuestión de la justicia (prestando especial atención a la conferencia *Del derecho a la justicia*¹) pues justicia es, para Derrida, la resistencia de lo otro a ser conceptualizado, la justicia trasgrede y transforma el concepto —el derecho y la teoría política—, constituye lo monstruoso *por-venir* que no se anuncia y cuyo surgir necesario deconstruye el universal.

¹ Conferencia que constituye la primera parte de *Fuerza de Ley. El fundamento místico de la autoridad*.

1. El otro en la deconstrucción

Derrida ha sido catalogado como uno de los pensadores –como Levinas, Foucault, Deleuze entre otros- en cuyas tesis se encuentra un gesto de inclinación o de apertura a la alteridad, pues sus planteamientos no parten de la identidad sino que en ellos se encuentran rastros de lo radicalmente otro; si hay una suerte de disposición a *pensar lo otro* en la filosofía derrideana es inevitable buscar rastros de ese gesto en la deconstrucción, aunque Derrida fue insistente al distinguir a esta no como un método o la aplicación de herramientas exteriores a los textos sino como un moverse entre ellos, como una estrategia de lectura en la que el ejercicio renueva y revive lo que ha sido legado por medio de la escritura.

La deconstrucción es un compromiso y una entrega al entramado de la tradición filosófica que se inclina a reafirmar, redescubrir y reinventar los rastros de lo que se nos ha heredado en los textos, pero al hacerlo no se adentra en la tradición suponiéndola estática ya que al hacerlo nos instalaría en la ilusión de que podría ser aprehendida a cabalidad; la tradición no está dada o entregada a nosotros por completo, más bien ella se asemeja a un organismo vivo que se adapta y transforma, y la deconstrucción se compromete a mantenerlo vivo al internarse en los textos renovando su lectura, aún si en este esfuerzo los trasgrede, compromiso que constituye un acto de responsabilidad y fidelidad, en palabras de Derrida: “No existe responsabilidad, no existe decisión sin esta inauguración, esta ruptura total. Es de eso de lo que está hecha la deconstrucción: no la mezcla, sino la tensión entre la memoria, la fidelidad, la preservación de algo que nos ha dado y, a la vez, la heterogeneidad, algo absolutamente nuevo, y una ruptura” (Derrida & Caputo, 2000, p. 17) El compromiso es una entrega a la heterogeneidad que entraña una especial atención a los detalles, a los aspectos marginales o a lo que ha sido ignorado o expulsado de los textos generando rupturas al ilustrar cómo hacen parte del tejido conceptual y cómo al incluirlos se muestran distintos abordajes que no necesariamente van en consonancia con algunas lecturas canónicas.

El carácter móvil de la tradición y la responsabilidad para con ella, permite y hasta impone la necesidad de leer de otra manera generando que en la deconstrucción, según Derrida, se puedan distinguir dos formas, movimientos o estilos; el primero se funda en la anamnesis, en la historia y en la reconstrucción genealógica que en cada caso nos arroja a contemplar nuevas imágenes u horizontes que ya estaban en la tradición pero como opacados por la luz de otros, condenados de algún modo al olvido; el segundo se aboca a mostrar las paradojas formales o aporías que no se deberán necesariamente a un error sino que pueden corresponder a la forma misma en la que se ha abordado o se puede abordar un problema siendo indispensable mostrar otros caminos, sentidos que han sido olvidados o simplemente la imposibilidad de superarlas. Estos dos estilos son una mezcla de fidelidad, memoria y renovación de la tradición, mas no dependen de Derrida sino que se desenvuelven por sí mismos y por la forma en la que lo deconstruido se dispone para nosotros.

La deconstrucción varía en cada caso porque el estilo o la forma de leer los textos no se elige sino que se impone. Sin embargo, pese a que los tejidos de los textos de los que se ocupa la

deconstrucción son distintos es posible encontrar que también mantienen relaciones entre sí, nudos en común que persisten al margen de las modificaciones internas que cada uno contiene y que han sido asumidos como axiomas erigiendo discursos en torno a ellos –como por ejemplo, el logocentrismo, el antropocentrismo, el falogocentrismo, entre otros—. El hilo con el que se han tejido los textos es el de la metafísica, ella se anuda generando que se le otorgue primacía ya sea al *logos*, al hombre, etc., persistiendo en ellos sin importar el transcurrir de las obras.

Desenredemos un poco lo anterior, la deconstrucción a la metafísica ha sido uno de los puntos más publicitados de la obra de Derrida aunque muchas veces sus intérpretes la desligan de obras en las que éste filósofo no le dedica un análisis de forma exclusiva. La tradición filosófica comporta en su seno una serie de rupturas que impiden que sea vista como una unidad, y aun así es posible encontrar en ella la persistencia por ir en busca de un origen absoluto, una realidad y un sentido susceptibles de ser aprehendidos por medio del pensamiento, y por otra parte, -sin desligarnos del punto anterior- aún en espacios en los que Derrida se aproxima a temáticas que parecen heterogéneas a la metafísica, se encuentra que la deconstrucción persiste en desarmar el entramado para ilustrar cómo se han absolutizado los conceptos, manteniéndose en la misma metafísica con la que no parecen y no deberían tener vínculo alguno (esto se verá de forma más clara en los apartados siguientes en los que se hablará de la justicia).

En *De la gramatología* Derrida muestra que la búsqueda por un sentido absoluto que escape a la heterogeneidad a pesar de haber adoptado distintas formas² somete lo otro a lo propio, lo próximo, lo familiar, la diferencia a la identidad porque es lo contingente que no puede ser neutralizado ni asido por medio del discurso y que al no absorberlo lo exilia. El discurso posee un lugar privilegiado porque él posee una relación inmediata, natural, directa y *presente* con el pensamiento (vínculo *logos-phoné*), el discurso ordena el caos que se presenta en la experiencia y expulsa lo singular, lo mundano. El vínculo *logos-phoné* está enlazado a la metafísica de la presencia:

“La deconstrucción es, en efecto, una operación para des-sedimentar las capas de presupuestos logocéntricos en los que se condensa una posición que se busca conmover. Es una estrategia. Pero eso no es todo. Ciertamente, se trata además de un impulso que conmina a otra interpretación de la experiencia, a otra experiencia de la alteridad que la que se rige por un pensar entronizado, regido por el entendimiento, enlazado con el sistema del *λόγος-θονή* y dominador de la idealidad de la presencia”(Gabilado, 2001, p. 172).

² En *De la gramatología*, Derrida enuncia esas formas que habrá revestido la metafísica de la presencia, como “presencia de la cosa a la mirada como *eidōs*, presencia como sustancia/esencia/existencia (*ousia*), presencia temporal como punta (*stigmé*) del ahora o del instante (*nun*), presencia a sí del cogito, conciencia, subjetividad, co-presencia del otro y de uno mismo, intersubjetividad como fenómeno intencional del ego, etc.”(Derrida, *De la gramatología*, 1986, p. 23)

Las distintas formas de la metafísica se han construido bajo la ilusión de la presencia y la creencia en la posibilidad de salir al encuentro de significados trascendentales y absolutos, generando el privilegio de la *phoné* porque el habla viva se asocia de inmediato al pensamiento y aparenta la capacidad de aclararse, expandirse y sustentarse en la comparecencia del hablante; en contraste con la escritura que es degradada al verse como un medio extrínseco e indefenso, una imagen muerta, copia o reproducción imperfecta y secundaria del pensamiento. Pero dejando a un lado la subordinación de la escritura, lo que interesa remarcar es que el privilegio de la *phoné* se funda en la idea de un vínculo inquebrantable con un *logos* que puede aprehender la experiencia y encontrarle un sentido, por lo que la tradición será no sólo metafísica sino también logofonocéntrica:

“El sentido y la racionalidad del discurso instituido, la búsqueda obstinada y estéril de un fundamento incommovible e inmutable, la búsqueda de la identidad y de la homogeneidad traducen unos mitos que Derrida tipifica como el «logofonocentrismo» del discurso tradicional y que se presentan como estrechamente solidarios de la gran ficción que constituye, a su vez, la historia de la metafísica como metafísica de la presencia”(de Peretti, 1989, p. 23)

El privilegio de la *phoné* no es un artificio que se hubiera podido evitar, éste se debe a la apariencia de presencia plena del habla que obstaculiza advertir que cada palabra remite a otras y a otras, no son significados dispuestos de forma absoluta que establecen un sentido unívoco y susceptible de ser compartido. Si la relación *logos-phoné* fuese real y el discurso estuviese sujeto a las palabras y ellas a un significado determinado, presente y que no guiase a equívoco alguno, significaría entonces que no habría devenir, ni singularidad sino estaticidad absoluta puesto que los conceptos serían siempre los mismos.

La primacía que se le ha otorgado a la *phoné* y que se enlaza con la apariencia de presencia del significado, oculta que el lenguaje es incapaz de aprehender o acercarse a la alteridad, puesto que es imposible determinar por medio de él lo singular, lo contingente que juega entre la presencia y la ausencia; empero, la imposibilidad de aprehender lo heterogéneo no es un error, ella es lo que hace que el lenguaje se desplace constantemente, lo inclina a que intente acoger lo que impide ser reducido y resiste a la estaticidad.

La deconstrucción de la tradición logofonocéntrica lleva a una revisión de la relación entre la metafísica y el lenguaje, pero más que una relación el lenguaje *es* metafísica, las palabras por la posibilidad que ofrecen de ser repetidas y la apariencia de evocar significados determinados entrañan la ilusión o el mito de la presencia del significado, sin notar que él nunca está presente, se encuentra desplazado, depende y remite a otros, y sin embargo, el mito es imposible de abandonar y en él la deconstrucción se instala aunque advierta su precariedad.

La presencia del significado no es más que una ficción porque él en realidad está ausente y remite de *huella* en *huella*; la huella es el rastro de algo en *apariciencia* presente pero que en

realidad se oculta y remite a otros y a otros sin que se pueda encontrar un origen último. Las palabras no tienen un significado unívoco, tras de ellas hay un juego de huellas, de remisiones, Derrida afirma:

“La huella, donde se marca la relación con lo otro, articula su posibilidad sobre todo el campo del ente, que la metafísica ha determinado como ente-presente a partir del movimiento ocultado de la huella. Es necesario pensar la huella antes que el ente. Pero el movimiento de la huella está necesariamente ocultado, se produce como ocultación de sí. Cuando lo otro se anuncia como tal, se presenta en la disimulación de sí. [...] El campo del ente, antes de ser determinado como campo de presencia, se estructura según las diversas posibilidades — genéticas y estructurales— de la huella. La presentación de lo otro como tal, es decir, la disimulación de su "como tal", ha comenzado desde un principio y ninguna estructura del ente le escapa.” (Derrida, 1986, p. 69)

La presencia del significado no es más que una ficción porque él en realidad está ausente, remite de huella en huella, rastros que nunca llevan al encuentro de una presencia. Derrida en éste punto introduce el neologismo *différance* que distinguirá como la fuerza que subyace a el juego o el movimiento ocultado de la huella que ha estado desde el comienzo; *différance* es empleado para describir ese movimiento en el que los signos parecen presentes pero su significado diferido, término que a nivel fonético no se distingue de *différence*, que sólo es posible reconocer en la escritura y que se desglosa a partir de *differre* (latín) que implica “la acción de dejar para más tarde, de tomar en cuenta el tiempo y las fuerzas en una *operación* que implica un cálculo económico, un rodeo, una demora un retraso, una reserva, una representación” (Derrida, 1989, p. 43). *Différance* es un neologismo que llama la atención a la mediación temporal y alude también a la diferencia como tal, al no ser idéntico, *ser otro*, a la distancia con lo otro que impide que los textos cierren su sentido al remitirse a otros signos y que lucha contra las significaciones que se creen presentes y fijas, que se opone a las jerarquías conceptuales.

Différance alude la no presencia de las diferencias y los efectos de la diferencia que, no obstante, actúan en el supuesto significado presente; *différance* produce las diferencias pero “Esto no quiere decir que la *différance* que produce las diferencias esté antes que ellas en un presente simple y en sí mismo inmodificado, in-diferente. La *différance* es el ‘origen’ no-pleno, no simple, el origen estructurado y diferente (del diferir) de las diferencias.” (Derrida, 1989, pág. 47) El origen no es puro o pleno, no es un momento, es más bien la estructura del diferir y las diferencias que actúan en el lenguaje.

Así, la *différance* es la diferencia que arruina la creencia en la identidad porque el significado nunca está cerrado, y al mismo tiempo la dominación de lo mismo sobre lo otro, ella muestra que no hay ni origen, ni unidad originaria, ni homogeneidad o identidad, pues el significado se encuentra siempre desplazado y aplazado.

Por la imposibilidad de salir del lenguaje y la ilusión que nos ataría al pensamiento metafísico, Derrida plantea que en la deconstrucción no hay una distancia de la tradición porque para adentrarse en ésta no emplea un método, ni la concibe como una enfermedad aspirando a extirpar su causa o buscando ofrecer una receta para su cura; la deconstrucción ocurre en el cuerpo del tejido y no *fuera* de él, la metafísica no es un objeto que se pueda observar desde la lejanía y aunque la estrategia pone al descubierto los elementos otros que hacen parte de ella, no se instala en la dualidad sujeto-objeto, ni emplea herramientas para superarla, en búsqueda de la verdad, en la persecución del sentido, la esencia o el ser de los textos, porque se encadenaría a la misma ficción que intenta revelar.

El vínculo *logos-phoné* acarrea la apariencia del sentido que subordina la diferencia a la *supuesta* identidad conceptual, y en virtud de que es por medio de la oposición entre conceptos que estos adquieren significado, en la tradición se ha forjado la subsistencia de un pensamiento binario que se constituye por la comparación entre conceptos y categorías que privilegia uno de los polos (y que en algunos casos se han convertido en los nudos de los que antes se hablaba –como el *logocentrismo*, el *antropocentrismo*, el *falogocentrismo*, etc.) a la vez que excluye o subordina aquellos que parecen ajenos, extraños o irrelevantes aunque indispensables para la constitución de la identidad.

Detenerse brevemente en la metafísica permite introducir dos problemas, el primero la jerarquización de los conceptos que deja ver el sometimiento de la diferencia empleada sólo como necesaria en el contraste para formular la identidad; el segundo, la suposición de la presencia de la significación que enmascara que no todo es asible o conmensurable por medio del discurso, aunque persista la aspiración por dominar y sujetar la alteridad que en el fondo conmueve el entramado conceptual como un demiurgo invisible, incalificable y extraño.

Pese a que más adelante se volverá hablar de la violencia (con matices distintos) es preciso plantear por ahora que ella es la neutralización de lo otro por medio del lenguaje, puesto que “El concepto supone una anticipación, un horizonte en el que la alteridad se *amortigua* al enunciarse, y dejarse prever” (Derrida, 1989, p. 129) Los conceptos contienen cargas valorativas en las que se revela la tendencia a esconder la negación o la aspiración a neutralizar lo que es inasible y lo que constituye su otro. Empero, la violencia no pasa desapercibida, hay una lucha contra ella en el interior mismo del lenguaje y de la filosofía, en palabras de Derrida “¿No significa eso que el discurso es originariamente violento? ¿Y que la guerra habita el logos filosófico, únicamente dentro del cual, sin embargo puede declararse la paz?” (Derrida, 1989, p. 156) Así como la metafísica es insuperable por su relación con el lenguaje también lo es la violencia que les es inherente y, sin embargo es en el discurso mismo en el que se busca eliminarla, en el que la resistencia irrumpe.

Inversión y violencia contra la violencia

La apariencia de presencia plena del significado y la jerarquización de los conceptos constituyen una violencia y en orden de desentrañarla la estrategia derrideana examina la supuesta neutralidad de las oposiciones conceptuales para comprender las fuerzas que en ellas intervienen al fundarse en una exclusión de lo que parece exterior aunque necesario para afirmar la identidad. La neutralidad encubre la jerarquización como en los casos physis-nomos, physis-techné, habla-escritura, alma-cuerpo, adentro-afuera, amigo-enemigo, entre otras, casos en los que se privilegian los términos que se asocian, por ejemplo, a la unidad, el sujeto, la filiación, mientras los otros son relegados al asociarse a la convención, la técnica, la exterioridad, la ausencia de filiación.

La deconstrucción realiza una inversión de la jerarquía en un acto subversivo que intenta mostrar que la subordinación de uno de los polos no posee fundamento alguno, y al hacerlo la identidad continúa dependiendo de la diferencia, sólo que se ha de reconocer que ambos polos son ineludibles e igualmente vitales, es decir, la inversión no conduce a una negación de los términos o a una alteración radical del contenido que se les atribuye, sino que se dispone a generar un desplazamiento del sistema en el que se encuentran; en este movimiento la deconstrucción reclama por una no limitación del pensamiento a las categorías en las que se funda o por la necesidad de ir en busca de vínculos conceptuales no coercitivos.

La inversión no se reduce a una transmutación simétrica de los términos: “Muy esquemáticamente: una oposición de conceptos metafísicos (por ejemplo, habla/escritura, presencia/ausencia, etc.) nunca es el enfrentamiento de dos términos, sino una jerarquía y el orden de una subordinación. La deconstrucción no puede limitarse o pasar inmediatamente a una neutralización: debe, por un gesto doble, una ciencia doble, una escritura doble, practicar una inversión de la oposición clásica y un desplazamiento general del sistema” (Derrida, 1989) El gesto doble, la inversión y el desplazamiento entregan a la deconstrucción las herramientas para intervenir en el campo de las oposiciones que se dispone a conmovir, en el fondo hay una propensión a modificar las relaciones estructurales de lo jerárquico; la inversión sobreviene como resistencia a pensar en términos jerárquicos y no como neutralización, y el desplazamiento se dispone a mostrar la contaminación de un concepto en otro; si la deconstrucción se redujera a una inversión se llegaría casi al punto de partida con una estructura bífida en la que ya no se prima un término sino el otro y se instalaría en el mismo dualismo que es puesto en cuestión, pero tampoco es una destrucción, sólo que “Cada vez que se vuelve a poner en cuestión un límite oposicional, lejos de concluir de ahí la identidad, es preciso multiplicar por el contrario la atención para con las diferencias, afinar el análisis dentro de un campo reestructurado” (Derrida, 2010, p. 35).

La deconstrucción a la metafísica ayuda a comprender un poco lo anterior. Como se expuso con anterioridad la metafísica se interna en el lenguaje que, por una parte, intenta representar el mundo aparentando acoger la heterogeneidad que se presenta en la experiencia, y por otra parte, enmascara que el sentido no es unívoco sino siempre distinto. Aunque el lenguaje (en un sentido laxo) es lo que impone la creencia en un sentido absoluto, dicha creencia es más

evidente en el habla viva, en ella el discurso parece poderse aclarar y defender, mientras que la escritura parece no contar con la ayuda *presente* de su autor y por lo mismo sería más indefensa; sin embargo, el habla no es tan poderosa o autosuficiente como parece, aún en ella el sentido no es unívoco y el que comparezca en presencia del hablante no significa que el sentido del discurso sea acogido tal cual es dispuesto; los signos son interpretados, son *leídos* por aquel que escucha aún si es posible solicitar al hablante que defienda sus palabras, es decir, aquello que la tradición concibió como habla actúa, por así decir, igual que la escritura porque tampoco hay en ella una presencia del significado; lo anterior es una inversión de la jerarquía habla-escritura, la escritura no es algo subordinado y secundario sino que toda habla sería escritura porque el significado está también diferido.

La inversión de la oposición entre la escritura y la *phoné* no es un intento por afirmar la primacía de la escritura, sino para mostrar aquello que ambas comparten, a saber: la ficción de la presencia del significado. La huella no es el lugar o el paso de una presencia, sino que es la marca de una ausencia, de una remisión que no tiene un origen; el lenguaje no agota el mundo en su representación, ni lo domina, por el contrario la heterogeneidad del mundo empuja los límites del lenguaje, lo renueva, lo desplaza y lo excede sin dejarse atrapar. El habla viva es similar a la escritura, y, desde ésta perspectiva, el concepto de escritura ya la incluye pues toda forma de lenguaje es inscripción susceptible de ser leída; el *lenguaje* se desplaza y se ve desde una perspectiva distinta, a saber, como *archi-escritura*:

“Afirmar de esta manera que el concepto de escritura excede e implica el de lenguaje, supone una determinada definición del lenguaje y de la escritura... Desde hace un tiempo... se decía 'lenguaje' en lugar de acción, movimiento, pensamiento, reflexión, consciencia, inconsciente, experiencia, afectividad, etcétera. Se tiende ahora a decir 'escritura' en lugar de todo esto y de otra cosa: se designa así no sólo los gestos físicos de la inscripción literal, pictográfica o ideográfica, sino también la totalidad de lo que la hace posible... y a partir de esto, todo aquello que pueda dar lugar a una inscripción en general” (Derrida, 1986).

El habla ha sido concebida como una expresión directa y presente del pensamiento, mientras que la escritura se había visto como una copia subordinada de éste, pero al invertir esta oposición clásica en orden de ilustrar que tras las palabras –aún en el habla viva- no hay un sentido presente y único, sino que su significado también juega de huella en huella, el habla deja de ser vista como autosuficiente, y pasa a verse también como una inscripción susceptible de ser leída por otros.

La inversión genera un desplazamiento del sistema al transformar la manera en la que la oposición ha sido vista, la *archi-escritura*, neologismo que introduce Derrida, surge como resultado de este movimiento y es una noción que abarca tanto al habla como a la escritura (como las ha concebido la tradición) así como todo tipo de producto o experiencia humana que sea susceptible de atribuírsele una significación. Sin embargo, la *archi-escritura* no forma parte del sistema lingüístico, no puede pensarse como un objeto de éste, porque designa todo aquello a lo que se le puede atribuir una significación al constituir huellas susceptibles de ser

leídas, o dicho de otra manera se la puede entender como un movimiento de la diferencia que expone el lenguaje a constituir siempre una huella para el otro.

Mientras la huella es el rastro no presente y diferido del significado y *differance* es la fuerza que subyace al juego de la huella, archi-escritura sería el término para entender cómo todo lenguaje es inscripción, es escritura; estos tres términos archi-escritura, huella e incluso *differance* son términos que ilustran el movimiento inagotable e indetenible del sentido. El lenguaje es siempre escritura, nunca logra defenderse por completo, nunca representa ni agota el mundo.

La exposición de la crítica a la idea tradicional de la subordinación de la escritura pretende mostrar que la inversión y el desplazamiento acaban conmoviendo la jerarquía, muestran los lazos entre ambos polos y nos hace prestar atención para con las diferencias que entre ellos se han planteado, genera que sea necesario reestructurar el campo en el que se ha pensado la oposición. Pero además permite cuestionar si es posible plantear que los conceptos poseen una identidad pues, como se ha expuesto, tras las palabras no se esconde un sentido único, sino la remisión de huella en huella, la identidad sería siempre diferente, mutable y no sólo depende de sí, también requiere y subsiste con su otro, se contamina de él y nunca lo logra suprimir.

Gracias a que la estrategia devela la violencia que subsiste en el lenguaje se podría creer que en el fondo hay una aspiración a eliminarla -como afirman algunos comentaristas- empero, es posible cuestionar dicha aspiración que se le atribuye a Derrida pues ¿Hasta qué punto si el lenguaje guarda en sí violencia, la deconstrucción logra evadirla e incluso eliminarla sólo al poner en crisis la binariedad o la creencia en una identidad fija? Atribuirle un carácter violento al lenguaje sólo intenta mostrar la necesidad de repensar las oposiciones conceptuales e invita a prestar atención para con las diferencias más que a establecer límites claros y definitivos a los conceptos, pero se puede pensar que ello más que una aspiración por eliminar la violencia es un intento por denunciarla, aunque se puede conceder que “La lógica de la deconstrucción implica la irreductible apertura de todo sistema y de toda síntesis; en esta lógica, ningún término es simple sino que, en cuanto huella es otro para otro”(Samona, 2005, pp. 43-44) La deconstrucción es una violencia contra la violencia que aun cuando no sale de ella porque también hace uso del lenguaje, por lo menos la ilustra, porque la no simplicidad de los conceptos no hacen más que mostrar que cada concepto es una *huella* para su otro.

En su lectura, Derrida descubre al otro que ya contamina la interpretación y que aunque se oculta continúa latente, en sus palabras “La filosofía siempre se ha atendido a esto: pensar su otro, su otro: lo que la limita y de lo que deriva su esencia, su definición, su producción” (Derrida, 1989, p. 18) *Pensar su otro* es el intento fallido por disponer o excluir lo que no se adapta a lo que se quiere decir asociándolo al margen, intentando dominarlo y comprenderlo por medio de conceptos o excluyéndolo como si *no-fuese* parte del texto, pero a pesar de los

esfuerzos no hay ni un afuera ni marginalidad y si la estrategia derrideana parece inclinarse a pensar lo otro será porque sigue los rastros que ha dejado en los textos y que *ya* están *en* la lectura aunque se intente negar. La deconstrucción no es un método que impone a lo otro, es una estrategia que se interna a mimetizar el movimiento de los textos y al hacerlo descubre cómo lo otro interviene en la conceptualidad, recorre los hilos de los textos descubriendo que su sentido no es monocromático, sólo que encubre los colores que le dan vida y contraste.

Pero la irrupción de lo otro incumbe no sólo a la teoría, es reflejo del enfrentamiento que en la experiencia tenemos con él y en la que también posee carácter de ruptura al conminar a transformar tanto la teoría como la forma de concebir el mundo y de relacionarnos con él, y en esa transformación lo otro no se asimila sino que permanece como un punto heterogéneo e inasible. En orden de ilustrar cómo el movimiento de la deconstrucción es reflejo de lo que acaece en la experiencia, se retomarán algunas tesis de Derrida sobre la justicia y las similitudes de ella con la deconstrucción.

2. Justicia por venir apertura a la otredad

El desenvolvimiento de la deconstrucción que deja aflorar a lo otro ha de ser rastreable no sólo en la teoría, pues ésta última no es una creación distante sino que ha de ser una imagen de lo que acontece en la experiencia; el lenguaje comporta violencia por la apariencia de estaticidad y presencia, mas en él mismo se forja una oposición, una resistencia que se ejemplificará con la justicia que Derrida concibe no como un concepto o un estado presente, sino como un reclamo insaciable que se renueva y convoca a transformar el derecho y la teoría política. Mas ¿Qué hilo se puede tender entre la justicia y la otredad?

Antes de intentar entrar a resolver la cuestión anterior se ha de aclarar que tras haber mencionado la violencia del discurso para introducirnos a la justicia se podría creer que se analizarán discursos particulares³ para mostrar cómo en ellos se excluye al *otro* –en el sentido de otro *yo*- pero ese no es el propósito; sin embargo, el *discurso* –en un sentido genérico- nos lleva al umbral de la conferencia *Del derecho a la justicia*⁴, las cargas valorativas que comporta, la no neutralidad y su supuesta inocencia deja ver más de lo que se quiere o puede

³ Para adentrarse en ésta problemática se recomienda ver *Politics on the edges of liberalism. Difference. Populism. Revolution. Agitation. Edinburgh, University press. 2007*. Benjamin Adriti plantea que hay distintas formas de ver y abordar el problema de la alteridad en la política, una de ellas será a partir de análisis discursivos, mientras otras se dirigen a debates sobre los derechos, esas posturas para Adriti se encierran en visiones parcializadas y no logran ver distintos ángulos del problema que pueden intervenir en este clase de discusiones, en especial al hablar de la justicia porque tienden a absolutizarla o la plantean como una idea regulativa.

⁴*Del derecho a la justicia* corresponde a la primera parte de la conferencia realizada por Derrida en la Cardozo Law School en octubre de 1989 en un coloquio intitulado *Deconstruction and the possibility of justice*. La segunda parte fue leída en otro coloquio realizado en 1990. Ambos textos se encuentran compilados en *Fuerza de Ley: El fundamento místico de la autoridad*. Aquí nos ocupamos de la primera parte.

decir, pues la conferencia estaba destinada a un coloquio que se intitulaba *La deconstrucción y la posibilidad de la justicia*, ‘título’ que, parafraseando a Derrida, crea en el lector la expectativa de que encontrará mucho más de lo que se puede decir en torno a la relación entre la deconstrucción y la justicia ligando términos heterogéneos, como si se pudiesen buscar las condiciones de una en otra, Derrida cuestiona: “¿Acaso la deconstrucción asegura, permite, autoriza la posibilidad de la justicia? ¿Acaso posibilita la justicia o un discurso consecuente sobre las condiciones de posibilidad de la justicia?” (Derrida, 2008, p. 12).

En la deconstrucción la responsabilidad con los textos genera que, desde el principio y al margen del problema que en ella se aborde, contenga una carga política y por eso se pueden derivar consecuencias que versen sobre aquello que la deconstrucción puede decir acerca de la justicia o los nexos entre ambas, pero en absoluto se respondería sobre las condiciones de posibilidad o sobre cómo asegurar la justicia; el nombre del coloquio, recalca Derrida, es problemático al afirmar un contenido que no puede entregarse al destinatario del discurso.

Si bien en su conferencia Derrida expone los posibles nexos y distancias entre la deconstrucción y la justicia, antes de entrar en esa cuestión discrimina la ‘justicia’ de la ‘*justicia como derecho*’ y para ello apela a la supuesta inocencia del discurso y a que *debió* emplear un lenguaje que le era impropio en orden de hacerse entender:

“Debo hablar en su lengua, porque lo que así diga será más justo o será juzgado más justo, y más justamente apreciado, es decir, en el sentido, esta vez, de lo ajustado, de la adecuación entre lo que es y lo que es dicho o pensado, entre lo que se dice y lo que se comprende, entre lo que se piensa, se dice o se oye por la mayoría de aquellos que están aquí y que, manifiestamente, hacen la ley” (Derrida, 2008, p. 14)

Sin embargo ¿Por qué afirma que el deber es o más justo *o* juzgado como más justo? Derrida emplea lo que en español traducimos como *será*⁵ indicando algo a futuro, es decir, en modo alguno *es*, *será* o bien contemplado como más justo o *juzgado* como más justo, la indicación lleva a una elección entre una opción y otra, lo justo y el juicio de lo justo no son equivalentes. El *deber*, aclara Derrida, es más justo en un sentido de la justicia –jurídico-ético-político– porque corresponde al seguimiento de una ley “Nos referimos aquí a una ley de la que es difícil decir si es una ley del decoro, de la cortesía, del más fuerte o la ley equitativa de la democracia” (Derrida, 2008, p. 14) Si la acción se encuentra determinada por la ley, sin importar si ella surge de una norma o de la mayoría que exige un idioma común, sólo puede ser *juzgada* como justa, pero ¿Por qué en esos casos no se puede exceder el juicio y hablar de justicia? ¿En qué consiste la distancia entre el juicio –que conlleva el deber impuesto– y la justicia? Para responder a estas preguntas es imprescindible adentrarnos en el carácter

⁵ La conferencia en inglés versa: “I must speak your language because what I shall say **will** thus be more *juste*, **or** deemed more *juste*, and be more *justly* appreciated, *juste* this time [in the sense of “just right”] in the sense of an adequation between what is said or thought, between what is said and what is understood, indeed between what is thought and said or heard and understood by the majority of those who are here and who manifestly lay down the law”

impositivo de la ley que sólo posee poder por la fuerza que encarna y que es ante todo una fuerza violenta que no dista de esa violencia metafísica contra la cual la deconstrucción se dirige y que, a su vez, constituye la distancia entre la ley y la justicia, entre el deber y la decisión.

a. Violencia y Fuerza

La ley posee un carácter impositivo que se ha de examinar para desentrañar la distancia entre el derecho y la justicia, para ello en su conferencia Derrida juega con la lengua y retoma dos expresiones que han de dar luz acerca de dicha distancia: “to enforce the law” y “enforceability of the law or contract” –que no poseen equivalente en francés ni en español— recordando que en general se traducen como aplicación de la ley omitiendo la alusión a la fuerza que contienen, alusión que “viene a recordarnos que el derecho es siempre una fuerza autorizada” (Derrida, 2008, p. 15) ya sea ésta simbólica, discursiva, coercitiva o regulativa, enforceability que excluye a la justicia a causa de que ella no puede pensarse como una imposición. La fuerza está intrínsecamente relacionada con la violencia y para ilustrar dicha relación se introduce el término *Gewalt* recordándonos que se traduce por *violencia*, pero también puede expresar un poder legítimo, autoridad, *fuerza* pública.

En *Fuerza de ley* el término *violencia* es empleado para marcar la distancia entre el derecho y la justicia, pero esa acepción no difiere de aquella que antes se había mencionado y en la que la violencia es consustancial al lenguaje. En *Violencia y Metafísica* se plantea que la metafísica se erige como un intento por relacionarse con la alteridad que lleva a una neutralización al intentar asirla en el lenguaje, pero ella ejerce resistencia contra la conceptualización desencadenando una demanda por su reconocimiento de la cual -entre otras cosas- surge la ética⁶. La metafísica no se contrapone a la ética, aún si el *telos* de ésta es la apertura incondicional a lo otro, mientras aquella propende a eliminarlo; la ética se construye en el lenguaje y formula sentencias que apelan a instancias e ideas trascendentales como la religión, la idea de sujeto moderna, la idea de humanidad, etc., lo cual facilita ver la complicidad entre ambas de la que depende y surge la ley.

La violencia metafísica no se debe a un gesto erróneo o maligno, se funda en una aporía: del enfrentamiento con la alteridad se origina una deuda que genera el intento de comprenderla y relacionarse con ella, desembocando en su inclusión en el lenguaje que la reprime y la excluye, creando la ilusión de que es posible asir la heterogeneidad, mas la inclusión nos deja nuevamente en deuda con lo otro haciendo que sea indispensable buscar una apertura incondicional; en ese sentido Leonardo Samona afirma que “La metafísica, pues, se apoya en una aporía que es ciertamente el lugar en el que surge esta violencia ética, o sea el

⁶ En este punto es indispensable recordar que Derrida no concuerda con la escisión moderna entre teoría ética y política, porque de todas formas ambas establecen leyes y son pensadas como una regulación de la relación con el otro.

atropello del otro y el dominio de lo Mismo; pero es también el lugar en el que esta violencia *arregla las cuentas* con la dimensión pre-ética de la violencia, insertándola de algún modo en el *lógos*⁷(Samona, 2005, p. 42) Liberar a la ética con respecto de la metafísica es un proyecto imposible⁸ gracias a que la ética se alía a la violencia que habita en el lenguaje. Para que fuese posible esa libertad se habría de superar el acecho de la violencia para escapar de la aporía y la ética pasaría a ser una fuerza no violenta sin ley y sin lenguaje que excedería la conceptualidad; si pudiéramos emanciparnos de la violencia, la ética habría alcanzado su finalidad, la apertura incondicional a lo otro, perdiendo su objeto, volviéndose prescindible al no ser ya requerida para saldar la deuda.

Ahora bien, la justicia como derecho se cimienta en la aporía ético-metafísica, es decir, la violencia metafísica no difiere de la que es inherente al derecho, de la deuda por comprender a lo otro se deriva la necesidad de plantear la ley para regular la relación con él, no obstante esa comprensión excluye la alteridad dejándonos nuevamente en deuda.

La exposición de Derrida sobre la violencia en *Fuerza de ley* es en algunos aspectos similar a la que realiza sobre la violencia metafísica -y por eso se puede establecer un nexo entre ellas- en especial porque en *Fuerza de ley* esta exposición se acompaña de remisiones a problemas del discurso y a términos cuya traducción se dificulta. Esa exposición ha de esclarecer la distancia entre el derecho y la justicia, y para ello es útil contrastar las tesis de Derrida con las de Walter Benjamin –a quien el mismo Derrida alude muy brevemente en su texto- ya que para él la justicia también difiere del derecho que acapara la violencia con la ayuda del lenguaje.

Benjamin en su texto *Para una crítica de la violencia*⁹ cuestiona la manera en la que se ha pretendido abordar el problema de la violencia, pues en general son indagaciones que parten de determinaciones históricas y definiciones que se fundan en la distinción entre legalidad-ilegalidad, limitándose a un análisis de los casos en los que la violencia ha de corregirse,

⁷ Con respecto a ésta cita es necesario realizar dos observaciones. 1. Samona denomina dimensión pre-ética de la violencia a la deuda que precede la aparición del lenguaje (con el que surge la ética y la ley) y que no será más que un intento por comprender la alteridad. 2. Derrida no efectúa la distinción o la escisión extrema de los absolutos que realiza Levinas *lo mismo y lo otro*, porque para él ambos siempre se relacionan en algún sentido, de otra forma no se podría pensar en una modificación interna que acontece en lo Mismo y que depende de lo Otro pese a que el primero se constituye como su rechazo, pero tampoco se puede llegar a plantear que el que no se acepte la escisión puede traducirse en algún tipo de dialéctica.

⁸ Derrida ahonda en éste problema en distintos textos en especial en aquellos dedicados a la filosofía de Levinas como *La escritura y la diferencia* y *Cómo no hablar y otros textos*.

⁹ Retomamos brevemente algunos aspectos del texto de Benjamin que convergen con las tesis de Derrida, pero no entramos de lleno en la discusión de Derrida con Benjamin que corresponde a la segunda parte la conferencia y que se intitula *Nombre de pila de Benjamin*, en la que se cuestionan las distinciones que realiza Benjamin entre la violencia natural, divina y mítica.

reprimirse o en los que es concebida como legítima. Benjamin introduce el problema de la siguiente forma:

“La tarea de una crítica de la violencia puede *definirse* como la exposición de su relación con el derecho y con la justicia. Porque una causa eficiente se convierte en violencia, en el sentido exacto de la palabra, sólo cuando incide sobre relaciones morales. La esfera de tales relaciones es definida por los conceptos de derecho y justicia. Sobre todo en lo que respecta al primero de estos dos conceptos, es evidente que la relación fundamental y más elemental de todo ordenamiento jurídico es la de fin y medio; y que la violencia, para comenzar, sólo puede ser buscada en el reino de los medios y no en el de los fines. Estas comprobaciones nos dan ya, para la crítica de la violencia, algo más, e incluso diverso, que lo que acaso nos parece. Puesto que si la violencia es un medio, podría parecer que el criterio para su crítica está ya dado, sin más. Esto se plantea en la pregunta acerca de si la violencia, en cada caso específico, constituye un medio para fines justos o injustos. En un sistema de fines justos, las bases para su crítica estarían ya dadas implícitamente. Pero las cosas no son así. Pues lo que este sistema nos daría, si se hallara más allá de toda duda, no es un criterio de la violencia misma como principio, sino un criterio respecto a los casos de su aplicación.”(Benjamin, pp. 23-24).

Una indagación o una crítica a la violencia no puede fundarse en discusiones sobre el reino de los fines y los medios, en especial si se centra en los primeros porque induce a creer que ella podría justificarse si los fines son justos o castigarse en caso contrario, discusiones que además se introducen en debates sobre su legalidad o ilegalidad (que en general se asocia a la ilegitimidad) limitándose a la sustentación o crítica de un orden jurídico y a una prescripción de casos en los cuales es legal y se justifica como legítima y en cuáles no. Benjamin insiste en el camino oscuro que se llega a recorrer al criticar la violencia porque la distinción entre legalidad-ilegalidad surge de un orden jurídico determinado¹⁰, lo cual genera que la crítica se construya sobre criterios insuficientes al limitarse a realizar regulaciones normativas, cuando lo que se habría de buscar es analizar la violencia en una forma “pura” sin tener presentes cargas valorativas o que justifiquen sistemas particulares.

La violencia ha sido definida en relación con órdenes jurídicos, pero más que una definición se trata de la prescripción de los casos en los que ella o bien es justificada o ha de ser castigada; cada versión de lo que es violencia hace parte de algún paradigma en base al cual ella se distingue y una crítica de la violencia –parafraseando a Benjamin- puede entonces definirse como la exposición de la relación violencia-derecho y de la manera en la que éste pretende monopolizarla al *definirla* como legítima si surge de él.

¹⁰ La crítica de Benjamin se dirige en especial a las doctrinas del derecho natural y del derecho positivo; tales habrían fundado su justificación o crítica a la violencia teniendo en cuenta el reino de los medios y los fines, es así que para las doctrinas derecho natural, según Benjamin, la violencia es legítima si sirve a fines justos, mientras que para las doctrinas del derecho positivo son justos los fines alcanzados por medios legítimos.

Sin embargo, es posible ir un poco más lejos y decir que no se trata sólo del monopolio de la violencia y, por lo mismo, de la definición que la hace legal si se justifica a través de x o y paradigma, sino de la definición de la violencia como tal. Por una parte, la crítica se puede ejercer en la esfera del derecho, las relaciones morales o la política, lo cual indica que no hay nada que se pueda afirmar como una violencia natural, el concepto pertenece al orden simbólico y por eso es en esos contextos en los que se puede extender una crítica; por otra parte, una definición es histórica, limitada, aun cuando se apela a ella como si fuese estática, oponiéndose a otras nociones a las cuales se les hace también violencia al negarlas o afirmarlas como ilegales o ilegítimas; por último, la violencia puede ser tomada como el sometimiento de otro, agresión o –como en el caso de la RAE- a una acción que se realiza con fuerza, brusquedad o intensidad en contra del deseo de alguien, que se ejecuta fuera de la *justicia*, de la razón o del modo *natural* de proceder, es decir, se la distingue realizando una remisión inmediata al derecho, la razón, la naturaleza o al juicio, pero entonces ¿Cómo se puede construir una crítica si cualquier distinción será histórica, contingente y llena de juicios valorativos? ¿Cómo criticarla o corregirla dejando afuera cualquier concepción que se encuentre en relación con el derecho? Y si el derecho incluye violencia ¿Habría algún tipo de violencia legítima? Si la violencia es distinguida como la ejecución de una acción fuera de la justicia o la razón ¿No es contradictorio que el derecho sea violento o implique el uso de la violencia cuando lo que se realiza en su nombre será lo racional y lo justo? Sin entrar de lleno en las respuestas que a estas preguntas se podrían encontrar en Benjamin se puede decir que lo más significativo no consiste en hallar una propuesta del *deber ser* de la crítica, sino el cuestionamiento de la manipulación y la monopolización de la violencia siempre que se afirme como justa, en especial si la definición se constituye como una regulación¹¹.

Derrida parte de la distancia que plantea Benjamin¹² entre el derecho y la justicia y que sale a la luz en su *crítica*, así como los cuestionamientos –que sólo menciono- al tratamiento de la violencia, ya sea a partir del derecho o bajo la premisa de que hay algo que se puede

¹¹ Con respecto a cómo la definición acaba constituyendo una regulación, Benjamin verá el derecho a la huelga como un caso particular que además resulta paradójico, porque gracias a él los trabajadores comparten con el Estado el monopolio o el derecho de hacer violencia; la regulación de la huelga por medio de la ley corresponde a la tendencia de transformarla en una acción limitada y organizada para arrebatarle su carácter subversivo; pero aún si se persiste en el intento por manipular la huelga, ella se transforma en una violencia que se ejerce contra la violencia y que busca transformar dentro de la legalidad (dentro del derecho a realizar una huelga que establece la ley) la ley misma. Benjamin ve la huelga, por ello, como redentora porque es un derecho *legal* aunque su telos consiste en modificar el derecho.

¹² Para ahondar en este problema en Benjamin se recomienda la lectura de su texto *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres*, en donde se encuentra la idea de que hay una violencia pura que al igual que el lenguaje adánico, es decir, el lenguaje que sólo tuvo la función de asignar nombres a las cosas, es ajena a cualquier ley y por lo mismo no es injusta; la justicia y la injusticia surgen, desde ésta perspectiva, con la caída del lenguaje, con un lenguaje que no se limita a nombrar, con él se juzga y se crea la construcción de la jurisprudencia.

calificar como una violencia natural. Sin embargo para Benjamin se ha de dejar de lado toda teoría del derecho para poder reprochar cualquier tipo de violencia al margen de la justificación en la legalidad o en la legitimidad (Benjamin afirmaría que es posible la resolución de conflictos de forma no violenta) y en este punto Derrida no concuerda con él; la distancia con el derecho no es suficiente, una definición y una crítica se mantienen en el orden simbólico tendiendo a estatizarse, limitando el concepto e incluyendo juicios. Pero pese a que la definición y las discusiones sobre la legitimidad y la legalidad de la violencia incluyen el problema de la justificación de la ley, Derrida nunca niega la necesidad de la ley, sólo que se insiste en que ella requiere de una reformulación constante e infinita que ha de tender a incluir formas o acciones que no habían sido contempladas con anterioridad, que también son violentas u otras cuya legitimidad puede ser puesta en duda.

El derecho posee un carácter violento, se crea en el lenguaje como una regulación que excluye la heterogeneidad y deja fuera de sí un mundo que también requiere adentrarse en su esfera, que reclama justicia y cuya demanda ha de introducirse en el derecho para adquirir efectividad, de otra forma no hay quien garantice que sea satisfecha. La justicia como derecho se erige en la aporía ético-metafísica, aunque su carácter violento no induce a su abandono, pues sin violencia y sin lenguaje no hay justicia “En el principio de la justicia habrá habido *lógos*, lenguaje o lengua, lo que no estaría necesariamente en contradicción con otro *incipit* que dijera «En el principio habrá habido fuerza»” (Derrida, 2008, p. 26). Fuerza y violencia surgen simultáneamente con el lenguaje, pero junto con ellas también brota la demanda por la justicia para saldar la deuda infinita con la alteridad. Sin la violencia del lenguaje no hay ley alguna que se pueda mantener, el lenguaje la conserva y la impone por medio de él, empero, el lenguaje también es la herramienta en la cual la ley se desarma y pierde legitimidad, ya sea al no transmitirse porque carece de actualidad o porque en él surgen otras leyes que se imponen obligándola a perecer.

La violencia que detenta la ley se instituye imponiéndose por medio de una fuerza que al mismo tiempo la conserva, pues su contenido es obedecido como un mandato; la ley se instaaura y se conserva en función de la fuerza; el carácter violento identifica a la justicia como derecho y la hace prevalecer sólo porque es ley. Derrida recuerda a Pascal cuando afirma:

“*Justicia, fuerza*. Es justo que lo que es justo se siga, es necesario que lo que es más fuerte se siga. La justicia sin la fuerza es impotente; la fuerza sin la justicia es tiránica [...] La justicia está sujeta a disputa, la fuerza es muy reconocible y sin disputa. De ahí que no se haya podido conceder fuerza a la justicia, porque la fuerza ha contradicho a la justicia y ha dicho que ésta es injusta, y ha dicho que la justa era ella. Y no pudiendo hacer pues que lo que es justo sea fuerte, se ha hecho que lo que es fuerte sea justo.”(Pascal, 1986, pp. 46-47).

Para Pascal la justicia requiere de la fuerza para no permanecer impotente e inaplicable, pero la fuerza también requiere de la justicia para no ser tiránica, siendo imperativo que lo fuerte sea justo y lo justo fuerte; pero mientras la fuerza se impone y se reconoce sin ser rebatida,

la justicia no lo hace, ella se somete a controversia y es susceptible de quedar en el olvido si no se acompaña de la fuerza. El contenido de la ley es acatado por la fuerza, lo cual indica que no requiere de una relación con la justicia, y en ello reside el *fundamento místico de la autoridad*, expresión que Derrida retoma de Montaigne quien alegaría que el seguimiento de la ley depende de la autoridad de la norma que se funda y sustenta a sí misma y no necesariamente de la creencia en sentencias justas y racionales.

“El surgimiento mismo de la justicia y del derecho, el momento instituyente, fundador y justificador del derecho implica una fuerza realizativa, es decir, implica siempre una fuerza interpretativa y una llamada a la creencia: esta vez no en el sentido de que el derecho estaría *al servicio* de la fuerza, como instrumento dócil, servil y por tanto exterior del poder dominante, sino en el sentido de que el derecho tendría una relación más interna y compleja con lo que se llama fuerza, poder o violencia” (Derrida, 2008, pp. 32-33).

Derecho y justicia son coetáneos, la violencia del derecho en su faceta de fundadora no es injusta *en sí*, en el sentido de ser ilegal, porque la distinción entre legalidad e ilegalidad adviene después de su establecimiento, pero además subsiste enlazada a la *justicia* porque antes de la ley no se había requerido pensar en qué es la justicia; no obstante, la violencia posee otra faceta que conserva y le otorga a la ley la autoridad para permanecer vigente y por lo mismo no es una mera herramienta, ellas se ligan tanto en el origen como en su vigencia. La instauración del derecho se cuestiona porque él se fundamenta en la autoridad de la ley que se sustenta a sí misma en virtud de la violencia que comporta, es decir, nace y se mantiene por sí sola; empero, se puede afirmar que la ley emana de una *decisión* que rasga el tejido de la historia al instaurar un orden social, y sin embargo, concebir así el origen de la ley no elimina el carácter místico y violento que usa a la justicia para aparentar legitimidad y que puede también prescindir de ella.

En este apartado se mostró la relación entre el lenguaje, la violencia, la fuerza y el derecho; el lenguaje se funda la aporía ético-metafísica: el enfrentamiento con lo otro impone la necesidad de relacionarnos con él de la que surge el lenguaje, pero el lenguaje es violento y no logra apresar la heterogeneidad dejándonos en deuda con la alteridad; la deuda impone un intento por resarcirse con lo otro regulando su relación con él por medio de la ley que, al crearse en el lenguaje, nuevamente lo excluye. Sin embargo, la ley no sólo debe su origen al lenguaje y la violencia, él mismo requiere los requiere para imponerse y continuar vigente, al margen de si puede considerarse o no justa o legítima.

b. Deconstrucción, Derecho y Justicia

La violencia surge de la deuda que se encuentra concatenada a la ley y que impulsa la persecución de la justicia, no obstante, el carácter violento de la ley no erradica su necesidad, la justicia la requiere y viceversa, sin la justicia el derecho se absolutiza y sin la ley la justicia no posee eficacia alguna. El derecho se concatena a la violencia tanto en su surgimiento como

en su soporte y es la creación por sí de la ley la que ayuda a establecer lazos y distancias entre la deconstrucción, la justicia y el derecho a las que se dedica éste apartado.

El origen místico de la ley, la fundación no fundada en algo más que ella misma en tanto que sustentada en la fuerza que le otorga autoridad, se encubre por la *construcción* de capas textuales que *parecen* justificarla y que encubren la violencia que detenta; la construcción que encubre el misticismo hace al derecho susceptible de ser deconstruido, las capas tienen huecos dejados por lo otro que ha sido expulsado y que debilitan los cimientos, haciendo que con la aparición de la justicia tengan que reconstruirse y conmoverse. Empero, Derrida afirma que “es esta estructura deconstruible del derecho o, si ustedes prefieren, de la justicia como derecho, la que también asegura la posibilidad de la deconstrucción” (Derrida, 2008, p. 35) Mas ¿en qué sentido posibilitaría la deconstructibilidad del derecho la deconstrucción misma?

Pese a que en sus primeras obras Derrida no abordaba problemáticas propias de la teoría política, ello no indica que no fuese posible encontrar elementos que más adelante tendrían una resonancia o esbozarían su postura sobre la teoría política y sobre la política propiamente dicha¹³. Mientras distintos comentaristas afirman que es en los últimos textos y clases de Derrida en los que se encuentra una politización de su filosofía, otros logran leer ya en trabajos como *De la gramatología* o *Márgenes de la filosofía* indicios y señales de lo que en años tardíos ocuparía la atención de éste filósofo, y aunque aquí habría una inclinación a pensar que no hay una escisión tajante entre un “periodo” y otro, tampoco se postula que el *corpus* derrideano ha de ser leído como si se tratase de un sistema; si la deconstrucción es un ejercicio de lectura y se pueden encontrar conexiones entre los trabajos de Derrida, dichas conexiones trascienden al filósofo que las sacaría a la luz, ellas *ya* están dispuestas y la deconstrucción sólo las hace relucir, ejemplo de ello ocurre en los enlaces entre la metafísica y la teoría política, y entre *De la gramatología* y *Fuerza de ley*, en un caso se descubren los hilos metafísicos ocultos en el lenguaje que son aliados de la violencia que excluye lo otro, en el segundo caso, se insiste en el poder y la fuerza que detenta la ley, ambos textos pueden ser abordados como discursos sobre la violencia.

La conferencia que es aquí objeto deja entrever algunos nexos entre la teoría política y la metafísica, y aunque hasta ahora el enlace que se quiere tender puede parecer frágil o puede pensarse como si se tratase sólo de una cuestión terminológica (en especial en lo que respecta al término violencia) éste se extiende en el momento en el que Derrida plantea que es

¹³ Realizo una distinción entre la teoría política –y el derecho- que propone una organización estatal, un modelo de justicia como derecho, etc., mientras la *política* corresponde al momento en el que desde el seno de una comunidad surge, se exige y se modifica la organización del Estado. Derrida, al igual que otros filósofos contemporáneos, distingue a la política de la estructura de un Estado y de las construcciones que se adentran en análisis de dicha estructura, mientras la política es la acción; esta distinción es similar a la que se realiza entre la justicia como derecho y la justicia propiamente dicha a la que se entrará en esta sección.

necesario deconstruir la ley, perturbarla y renovarla porque a su origen subyace un misticismo; el sentido de *ley* no se ha de restringir al ámbito jurídico, ella es la sentencia que aspira ser universal que omita o cree contener en sí lo singular, una ley que no se funda en nada más que en ella misma y a la cual la estrategia derrideana le recuerda que es la singularidad la que la ha de impulsar.

Si la norma, la ley, el universal no existieran la deconstrucción misma no tendría sentido como tampoco lo tendría un llamado por la justicia. La deconstrucción desemboca en problemas del derecho porque éste se funda en una serie de capas discursivas que encubren y además justifican la violencia y el poder que detenta; el lenguaje y la ley que con él se instaura no son ajenos a cualquier problema, tema, lectura o planteamiento filosófico que la deconstrucción pudiese abordar, son universales que dejan fuera de sí la singularidad que es defendida por la deconstrucción y la justicia, pues ambas constituyen una resistencia de la alteridad a ser objetivizada o unificada en la fuerza del concepto.

La justicia es una defensa, una proclama y una inclinación a la alteridad, una ruptura con el derecho, es aquello que impone la modificación de la ley y la inclusión en ella de algo que hasta ahora no había obtenido ningún reconocimiento; la distancia entre la justicia y el derecho consiste en que ella no es un objeto, ni es conceptualizable, definirla implicaría exponerla a la violencia del concepto que la reduciría a determinar y enunciar los casos en los que ha de surgir, que se piense en torno a *definiciones* que declararían que es justo o injusto impulsando a construir y justificar una normatividad, es decir, no sólo *violencia* o *fuerza* son términos cuyos análisis desembocan en casuísticas que intentan establecer cuándo es o no legítimo su uso, definir la justicia es excluirla al insertarla en una norma que no es más que algo extrínseco a ella.

La justicia *habría* de ser la condición de posibilidad del derecho, pero afirmarla como condición no explica que él es una fuerza violenta y que a pesar de que la justicia habría de motivarlo él se independiza y pareciera poder prescindir de ella. La justicia (en tanto demanda) *puede* convertirse en ley, pero ese *volverse* ley no es un movimiento natural, ella no irrumpe para transformarse en un universal, aunque requiere de la norma para establecerse, y sin embargo, aun cuando propulsa y ayuda en la construcción y deconstrucción del universal es dejada de lado, superada pero no conservada y empleado su “nombre” sólo para afirmar la pertinencia y necesidad de la ley; aún si se planteara que hay entre el derecho y la justicia una relación de dependencia, la relación podría verse como si la justicia fuese el punto de fuga a partir del cual se crea la figura del derecho siéndole esencial pero sin incluirse en él y sin que fuese susceptible de objetivizarse o conceptualizarse.

Aunque la justicia no se atrapa en la ley es indispensable perseguirla esperando que podamos toparnos con ella, así nunca se logre incluir en la imagen, pero no debemos equivocarnos y asumir que la justicia prevalece por encima del universal, es decir, no se propone que se haya de elegir uno de los extremos de esta relación, ni pueden verse como antitéticos, ambos son

necesarios y una impulsa la necesaria deconstrucción del otro que al reconfigurarse renueva y genera nuevas demandas emanadas de la justicia. La distinción entre el derecho y la justicia no es ni oposicional, ni de identificación o de una tendencia regulativa a abarcar la singularidad por medio del universal, pues si se puede dar de algún modo razón a Pascal y si hay exigencias de justicia, una demanda ha de entrar en el juego de la ley y ser puesta en práctica si no quiere correr el riesgo de ser dejada en el olvido.

Pero ¿cómo hablar de la justicia si ella se escapa a la conceptualización o si al hacerlo se estaría restringiendo a la definición y al derecho, ejerciendo la misma violencia que se supone se intenta evadir? Vamos tras los rastros de la alteridad de Derrida y aunque ella no es la justicia comparten ese carácter no conceptual y contingente, la aprehensión por medio de conceptos será sólo una violencia ejercida contra ellas y al mismo tiempo –y tal vez sea el aspecto más importante- sin ellas no sería posible la conceptualidad, el universal en general.

Conceptualizar la justicia es afirmarla como un objeto y reducirla a un *telos* que se intenta alcanzar, menospreciándola al pensarla como una instancia trascendental, como una idea regulativa, como metafísica; la conceptualidad condena a la justicia a ocultarse, impidiendo que sea vista como lo que habría de ser: *la apertura incondicional a lo otro*, a la vez que la usa de pretexto para regular los casos en los que se ha de implementar la ley. Las similitudes entre la alteridad y la justicia se deben a que una es la apertura a la otra y así como una resiste, se oculta y emerge y la forma en la que nos enfrentamos a ella es en la experiencia, así también ocurre con la justicia; si la justicia es una relación con la alteridad, con aquello de lo que no podemos hablar en forma teórica o definitiva, ella no puede ser estática o determinable sino contingente, renovable, *por-venir*.

La no-objetivación y la imposibilidad de una definición es señal de que la justicia *existe* fuera o más allá del derecho, mientras él por estructura es deconstruible al constituirse por medio de capas textuales que se remueven gracias a la justicia; sin embargo Derrida no sólo afirma que el derecho es deconstruible y que la deconstructibilidad del derecho permite la deconstrucción, también afirma:

“*La deconstrucción es la justicia*. [...] el derecho es construible y por tanto deconstruible, y, más aún, hace posible la deconstrucción, o al menos el ejercicio de una deconstrucción que en el fondo siempre formula cuestiones de derecho, y a propósito del derecho” (Derrida, 2008, pp. 35-36).

El surgimiento del derecho es simultáneo al origen del lenguaje -la convención-, el derecho se ancla al lenguaje y se construye en él dejándolo susceptible de ser deconstruido por la justicia. La ley permite la deconstrucción en general porque es lenguaje instituido, es límite que al definirse deja fuera de sí a lo otro que exige reconocimiento; no obstante, al inicio de esa cita Derrida también afirmaba “*la deconstrucción es la justicia*”, pero ¿cómo podemos pensar en que la deconstrucción es la justicia? Así como la deconstrucción no es la aplicación de un método, la justicia no es la aplicación de una norma, son movimientos o estrategias

que buscan el reconocimiento de una no identidad, de la singularidad y de la necesidad de superar las valoraciones jerárquicas; la justicia es apertura, es impulso y una exigencia por transformar y trasgredir los límites de la norma, ella es la deconstrucción que introduce una lectura que no necesariamente coincide con la canónica, y no se limita a la convención y al concepto, ambas se mueven y actúan en lo que sí es deconstruible, en aquello en cuyas capas textuales se piensa a lo otro como su límite. *La deconstrucción es la justicia* porque es la estrategia que persigue el impulso de lo que se resiste a ser abarcado en el texto, la convención, el *nomos*, ambas son movimientos infinitos e irreprimibles y dependen y transitan en lo que es deconstruible:

“La justicia no es una entidad y orden presente, no es una realidad o régimen vigente; tampoco es siquiera un *eidos* ideal hacia el cual los terrestres aspiramos o por el cual suspiramos aquí abajo mientras contemplamos su forma celestial. La justicia es el prospecto absolutamente imprevisible (una paradoja paralizante) en virtud de la cual las cosas deconstruidas se deconstruyen” (Derrida & Caputo, 2000, p. 156).

Hasta aquí hemos intentado seguir el planteamiento de Derrida, pero éste se oscurece un poco al afirmar “la deconstrucción tiene lugar en el intervalo que separa la indeconstructibilidad de la justicia y la deconstructibilidad del derecho” (Derrida, 2008, p. 36). Pero entonces ¿Cómo se puede entender la deconstrucción si ella *es la justicia* y al mismo tiempo tiene lugar en el intervalo entre la justicia y el derecho? La deconstrucción se ubica en el abismo entre ambas intentando cuidar o salvaguardar a la justicia que crece en los huecos del derecho exigiendo su transformación, y al lograrlo, la necesidad de esperar la justicia se renueva “Eso quiere decir que la justicia siempre es desigual a sí misma. No coincide consigo misma” (Derrida & Caputo, 2000, p. 28). El derecho al restringirse a realizar distinciones formales conmina a su deconstrucción, a un esfuerzo por contemplar lo no contenido en la conceptualidad y que nunca se logra abarcar por completo “Ya que, en definitiva, ¿dónde podría encontrar la deconstrucción su fuerza, su movimiento o su motivación sino en esa apelación siempre insatisfecha, más allá de las determinaciones dadas y de lo que llamamos en determinados contextos la justicia, la posibilidad de la justicia?” (Derrida, 2008, p. 48).

La justicia no es presente, ni futura, ni presente-futura o una idea reguladora, es lo singular, una no-reunión, una disociación, inadecuación interminable, trascendencia infinita, un llamado siempre insatisfecho porque lo justo no es el seguimiento de determinaciones teóricas, imperativos o el conocimiento de juicios, la justicia escapa al cálculo de la sanción, la recompensa o la compensación e impone la apertura a lo impredecible. Pero si la justicia es una apertura y la resistencia a la unificación en el concepto ¿cómo surge y en qué sentido es una resistencia que mueve el derecho?

c. Universalidad y singularidad

La similitud y hasta identificación entre la deconstrucción y la justicia radica en que constituyen la resistencia contra la estaticidad de la norma y la distancia con el derecho es la diferencia entre el universal y la heterogeneidad desde la que se crea y transforma el universal. Así, mientras la ley es una construcción “presente” y finita que intenta determinar de antemano los senderos a seguir, la justicia es lo contrario, el enfrentamiento con un no-camino, la dificultad de pasar de un lado a otro que brota cuando el recorrido no está fijado, es una experiencia de la aporía “Una voluntad, un deseo, una exigencia de justicia cuya estructura no fuera una experiencia de la aporía, no tendría ninguna posibilidad de ser lo que es, a saber, una justa *apelación* a la justicia” (Derrida, 2008, p. 39).

La justicia es una experiencia de lo que no se puede tener experiencia, una experiencia de lo imposible. Lo *posible* es lo previsible, lo que se cree que en algún momento adviene, y aunque lo *imposible* se le opone, no es en el sentido de que lo imposible no se presentará o no llegará, sino porque no se espera ni se asegura por nada, es lo que se cree no-posible; Derrida afirma que “Las experiencias aporéticas son experiencias tan improbables como necesarias de la justicia, es decir, momentos en que la *decisión* entre lo justo y lo injusto no está jamás asegurada por una regla” (Derrida, 2008) La justicia es la *respuesta* a un llamado que puede convertirse en derecho cuando logra arraigarse en los sujetos y se convierte en una declaración, y es requerida cuando no hay norma alguna que ofrezca una orientación de qué camino se puede seguir, una experiencia imposible e improbable pero necesaria que brota en el momento en el que la norma es insuficiente para tomar una decisión, cuando no se puede decir con absoluta confianza y certeza qué es o no justo.

La ley no exilia ni contiene la singularidad, ella contempla primero la sentencia universal para entregarse luego al cálculo de sanciones o castigos y deja en un segundo plano su aplicación en casos particulares que pueden constituir un reto para la justicia como derecho. Derrida hace referencia en algunos apartes a la diferencia idiomática afirmándola como una imposición y un deber, en parte para señalar que el juicio es problemático cuando se intenta juzgar a *otro* en un idioma que no le es propio gracias a que el ejercicio de la traducción es siempre imperfecto, pero también porque se pretende recalcar que el universal no abarca cada caso en particular y por lo mismo la justicia no se encuentra en el cálculo aplicado por el derecho, en especial si hay quienes no comparten una lengua o en un caso más radical quienes no son concebidos como semejantes, que no son aun sujetos de derechos o que son tratados como animales y para ellos al margen de la lengua no hay todavía justicia.

La expresión *sujetos de derechos* que aquí se emplea sería en realidad imprecisa para Derrida, la justicia ha de pensarse para los vivientes, la extensión del derecho no se ha de limitar sólo hacia singularidades humanas, por el contrario se ha de sobrepasar la axiomática metafísico-antropocéntrica que dominaría en general el pensamiento de lo justo e injusto; Derrida considera que no se debe imponer límites a la justicia, y por lo mismo no es sorprendente que invite a que se piense la justicia más allá de una noción de hombre y de humanidad, pues si bien esa axiomática es dominante, la justicia no se detiene allí:

“Deconstruir las particiones que instituyen el sujeto humano (preferente y paradigmáticamente el varón adulto más que la mujer, el niño o el animal) como medida de lo justo y lo injusto, no conduce necesariamente a la injusticia, ni a la supresión de una oposición entre lo justo y lo injusto, sino quizás, y en nombre de una exigencia más insaciable de justicia, a la reinterpretación de todo el aparato de límites dentro de los cuales una historia y una cultura han podido confinar su criteriología” (Derrida, 2008, pp. 44-45).

La justicia trasgrede y expande los límites del derecho y estamos siempre vigilantes y en espera del reconocimiento de ese otro que aún no es objeto de derecho o no es todavía concebido como semejante, la justicia es una aparición y un compromiso con la alteridad que induce a una trasgresión del derecho:

“Un principio de ética o, más radicalmente, de justicia, en el sentido más difícil que he intentado oponerle al derecho o distinguirlo de él, es quizá la obligación que compromete mi responsabilidad con lo más desemejante, con lo radicalmente otro, justamente con lo monstruosamente otro, con lo incognoscible. Lo «incognoscible» -diría yo de manera un tanto elíptica- es el comienzo de la ética, de la ley, y no de lo humano. Mientras hay algo reconocible, y semejante, la ética dormita. Duerme un sueño dogmático. Mientras sigue siendo humana, entre hombres, la ética sigue siendo dogmática, narcisista y todavía no piensa. Ni siquiera piensa el hombre del que tanto habla. Lo «incognoscible» es el despertar. Es lo que nos despierta, es la experiencia de la vigilancia misma” (Derrida, 2010, p. 139).

La obligación como se ha concebido desde el derecho se tiene para con aquellos a los que se les reconoce como semejantes aunque sean extraños o extranjeros, pero no con lo otro; la semejanza ancla el derecho al dogmatismo e impide que se piense en la obligación para con lo desemejante, restringiendo que se juzguen las acciones contra los sin-derechos. Pero si la obligación se expande más allá de cualquier frontera o de cualquier diferencia no es el encuentro de un mundo de paz y derechos para todos, la justicia es ilimitada e infinita, es hambre insaciable que transforma la visión de lo justo e injusto y aunque la ley se esparciera por el horizonte y más allá de él, persistiría la tensión entre la universalidad y la heterogeneidad que impone un reto al derecho:

“La justicia, si tiene que ver con el otro, con la distancia infinita que me separa del otro, es siempre desigual al otro, es siempre incalculable. No pueden ustedes calcular la justicia. Levinas define en algún pasaje la justicia (una definición que, yo creo, es muy reducida pero a la cual adoro por considerar muy rigurosa) como la relación con el otro. Eso es todo. Una vez que ustedes se relacionan con el otro como otro, algo incalculable entra en escena, algo que no puede reducirse al derecho o a la historia de las estructuras legales. Eso es lo que da a la deconstrucción su movimiento, es decir, la sospecha constante, la crítica a la determinación dada de la cultura, de las instituciones, de los sistemas legales, no para destruirlos sino para ser justa con justicia, para respetar esta relación con el otro como justicia” (Derrida & Caputo, 2000, p. 29).

El impulso infinito proveniente de lo otro impide renunciar a la justicia al constituir la necesidad de movilizar los límites, los presupuestos, el sentido y las oposiciones; la justicia

continúa siempre vigente no sólo en la experiencia, corre en las venas de la deconstrucción que incluye lo heterogéneo al margen de cualquier pretensión de universalidad. La justicia no es el universal, ni distribución, ni igualdad o proporcionalidad sino disimetría, un derecho infinito que no se origina, ni fundamenta en la idea o el concepto de hombre sino que habría de fundarse en el de *otro* “Hay que saber también que esta justicia se dirige siempre a singularidades, a la singularidad del otro, a pesar o precisamente a causa de su pretensión de universalidad” (Derrida, 2008, p. 46). La justicia, es innegociable e irrefrenable, surge pero continúa estando siempre *por venir*, es un llamado desde el otro que es indeterminable porque se encarna en la infinitud de culturas y experiencias, y así como todos los días hay construidos nuevos caminos también hay puntos de no retorno y sin-salidas.

d. Decisión y acontecimiento

La tensión entre lo universal y la singularidad da vida a la justicia cuya emergencia se hace necesaria cuando no hay caminos que indiquen cuál ha de ser el recorrido. La justicia es una experiencia de la aporía en contraste con el derecho que busca que se transite por los caminos ya establecidos. Sin embargo, la creencia casi ciega en esa autoridad mística que establece los caminos a recorrer conlleva la ilusión de que la justicia es la norma, ocultando que el recorrido es siempre único, pues la aplicación de la ley en cada caso es diferente, pero también forja que se afirme que la libertad y la responsabilidad habrían de ser una conformidad entre la acción y la ley, cuando en el seguimiento ciego de las normas no hay libertad ni responsabilidad algunas; si se acepta la manera en la que a partir del derecho se conciben la libertad y la responsabilidad, sería entonces necesario decir que en la justicia ellas surgen como un exceso porque “cada caso es otro, cada decisión es diferente y requiere una interpretación absolutamente única que ninguna regla existente y codificada podría ni debería garantizar absolutamente” (Derrida, 2008, p. 53).

La decisión justa —o si se quiere ser más radical cualquier *decisión* que merezca tal apelativo— no se deriva nunca de la conformidad con la regla porque excluye entonces de ella la responsabilidad y la libertad, impidiendo una apropiación real de las acciones, e imposibilitando realizar una elección. En el seguimiento de la regla, en la intervención de la guía “racional” y convencional que determina cuál habría de ser la acción no hay decisión; la justicia exige una *epokhé de la regla* pues la decisión se ha de fundar en sí misma y no en la convención que ha de ser dejada en suspenso. La justicia requiere de una rebelión de la normatividad, una no reducción de la responsabilidad al deber, y la acción ha de abrirse a lo incalculable que excede al derecho al ponerlo en suspenso, originándose y fundamentándose en sí misma.

La justicia es una excepción singular que irrumpe a condición de una decisión excediendo los lineamientos establecidos, es un acontecimiento. El acontecimiento es el punto en el que lo monstruosamente otro emerge; lo monstruoso es aquello cuya aparición nos sorprende empujándonos a instaurar o develar un sentido nuevo que se introduce en la imagen que

tenemos del mundo. El acontecimiento de la justicia es la ruptura que impulsa a la transformación del universal, es una excepción a causa de la imprevisibilidad, es lo imposible y monstruoso para el derecho. Lo imposible se funde con el acontecimiento, porque si el recorrido pudiese ser anticipado no constituiría ruptura alguna en el sentido, la justicia podría ser pronosticada, podría programarse y estaríamos en espera de su presencia, estaría ligada a la metafísica y al concepto que la determinaría.

La imposibilidad hace que la decisión sea precedida por la indecisión porque no hay norma alguna que guíe el camino “la decisión debe decidirse sin reglas a seguir, para aplicar o ser cumplidas, y este es el porqué cada vez (la singularidad de un “cada vez”) una decisión es un acontecimiento. Lo indecidible designa el carácter de acontecimiento de la decisión” (Derrida, 2008). La decisión aparece cuando estamos en el terreno de lo indecidible, de lo inanticipable que la requiere y aunque la decisión sobrevenga, la indecibilidad no se suprime al ser su condición, gracias a que el camino al no encontrarse establecido, siempre pudo ser otro. La deconstrucción y la justicia se asocian tanto a la indecisión como a la decisión, porque abren nuevos caminos y no justifican su desenvolvimiento a partir de construcciones ya elaboradas:

“Pero lo indecidible no es sólo la oscilación entre dos significaciones o reglas contradictorias y muy determinadas aunque igualmente imperativas (por ejemplo, aquí, el respeto del derecho universal y de la equidad y al mismo tiempo el respeto a la singularidad siempre heterogénea y única del ejemplo no sublime). Lo indecidible no es sólo la oscilación o la tensión entre dos decisiones es la experiencia de lo que siendo extranjero, heterogéneo con respecto al orden de lo calculable y de la regla, *debe* sin embargo –es de un *deber* de lo que hay que hablar- entregarse a la decisión imposible, teniendo en cuenta el derecho y la regla” (Derrida, 2008, p. 55).

La tensión entre la aplicación del universal y a la vez el respeto por la singularidad es la amenaza del derecho que lo acerca y a la vez lo aleja de la justicia; el derecho se asienta en la aplicación de cálculos y el seguimiento de juicios que imposibilitan que la decisión surja, pero dejando crecer huecos que nacen en los casos heterogéneos que la ley no logra asir, que se vuelven fisuras en las estructuras de las que *viene* la justicia.

En una entrevista con la revista *Humanite*¹⁴ Derrida asevera que la decisión prescinde del conocimiento, y es precisamente cuando se deja a un lado la norma que la ética (como apertura a la alteridad) brota. Pero la no aplicación del conocimiento o que la decisión se fundamente a sí misma no implica la ausencia de todo conocimiento, por el contrario se ha de saber sobre aquello de lo cual es imperativo tomar una decisión, pero dejando en suspenso el juicio que se liga al orden del derecho y de lo calculable, en ese sentido François Raffoul señala que “Un salto a lo incalculable es necesario y es cuestión de decidir sin conocer, por así decirlo sin ver (*voir*) o prever (*prevoir*), y por tanto desde una certeza invisible o

¹⁴ <http://www.humanite.fr/node/351876>

imprevisible, sin ser capaz de calcular todas las consecuencias de la decisión”(Raffoul, p. 297).

La decisión es una irrupción única, singular, es un acontecimiento indecible que surge de lo indecible, pero ella para la justicia como derecho es sólo algo de lo que se abusa, algo monstruoso que acecha pero no parece presentarse. El acontecimiento convive con la decisión, ya que es una ruptura y un emerger de algo nuevo que requiere de tiempo, de responsabilidad, de autonomía; el acontecimiento es único, singular, improbable e irremplazable así como la decisión con la que adviene “De ahí la inapropiabilidad, la imprevisibilidad, la sorpresa absoluta, la incompreensión, el riesgo de engañarse, la novedad inanticipable, la singularidad pura, la ausencia de horizonte” (Derrida, 2003, pp. 137-138). Entre la decisión y el acontecimiento hay una suerte de relación de doble vía, ambos sobrevienen simultáneamente; el no camino, la aporía que exige que se tome una decisión se funde con el acontecimiento creando el camino, introduce un nuevo sentido o descubre e impone el reconocimiento de lo otro que hasta ese momento no tenía cabida en la teoría, en este caso, en la justicia como derecho. El acontecimiento es indisociable a la decisión, por un lado, se puede pensar que el acontecimiento produce la decisión, es la introducción abrupta de algo otro que requiere ser incluido en el universal y que al hacerlo lo modifica pero, por otro lado, la decisión también produce acontecimiento, al indicar la necesidad de salir de la aporía, son inseparables:

“La decisión produce el acontecimiento, ciertamente, pero utiliza también ese sobrevenir que debe sorprender en una palabra la subjetividad misma del sujeto, afectarlo allí donde el sujeto está expuesto, es sensible, receptivo, vulnerable y fundamentalmente pasivo, antes y más allá de toda decisión, antes incluso de toda subjetivación, incluso de toda objetivación” (Derrida, 1998 , p. 86).

El acontecimiento es decisión del *otro*, el *yo* es una *voz pasiva* en él porque lo sorprende, trastorna y transforma; por decirlo de otra manera, el *sujeto* que ha sido concebido como *identidad* esencial, *unidad*, presencia que realiza juicios sobre la justicia (entendida como derecho) nunca decide, lo otro decide en él, en tanto que es aquello que se encuentra por fuera del concepto y que impulsa a la renovación del sentido que se le otorga. Derrida realiza en éste punto una crítica a esa axiomática subjetual –por decirlo de alguna manera- porque la decisión al sobrevenir con el acontecimiento no es susceptible de ser pensada como tomada por una identidad, porque transforma la ‘identidad’ al surgir; no obstante, el no-camino que impulsó a tomar la decisión no proviene de una creación divina ajena a la experiencia y a la historicidad, por el contrario son ellas las que hacen la decisión.

El horizonte de la decisión no es el de la subjetividad o el ejercicio de un ego que proclamaría la responsabilidad ligada a la libertad del *sujeto*; en *Políticas de la amistad* Derrida sostiene que esa decisión es de lo otro, no porque no haya alguien que la tome sino porque excede al ego, va más allá de él. La decisión podemos pensarla como un hiato en el sujeto –o la presunción de identidad del sujeto- en la que el *yo* es algo pasivo “Esa “decisión pasiva”

designa la alteridad en el corazón de la decisión responsable, una alteridad o heteronomía del cual y sólo en el cual una decisión puede ser tomada”(Raffoul, p. 299).

La decisión que depende de la indecisión es justa al desgarrar la historia y alzarse desafiando cualquier norma o razonamiento, de otra manera no sería lo que podría ser: la apertura y la venida de lo otro que se impone y que se acompaña de una innegable responsabilidad, ésta es *la urgencia que obstruye el horizonte del saber* en la que se señala que la justicia se funde con el acontecimiento y se enfrenta al universal resquebrajando el orden impuesto por la ley, lo deconstruye siempre aplazándose y desplazándose: “La justicia está *por venir*, tiene que venir, es por-venir, despliega la dimensión misma de los acontecimientos que están irreductiblemente por venir” (Derrida, 2008, p. 63). La justicia está *por venir*, es lo monstruoso que se introduce a la fuerza inaugurando y transformando un orden, es la oportunidad de cualquier acontecimiento político y la condición misma del movimiento de la historia; la justicia está *por venir*, pero no por eso se la puede concebir como un ideal irrealizable, afirmar la justicia *por venir* no significa que nunca la alcanzaremos, ella sí puede surgir, sólo que su aparición no es el encuentro de un derecho o una sociedad justa, sino más bien la reinvencción de sus límites que a su vez crea nuevas demandas por justicia.

3. Lo otro de Derrida

El gesto de inclinación a lo otro en la deconstrucción se intensifica al considerarla similar a la justicia y hasta se podría considerar que una adviene con la otra pues todos los discursos sobre la singularidad, la diferencia y la heterogeneidad son discursos oblicuos sobre la justicia, pero también aquellos sobre el *nomos* y la *thesis* en oposición a una *physis*, a la experiencia siempre contingente y diversa que se enfrenta a posturas metafísicas que se absolutizan y que al no lograr apresar esa justicia que aquí se muestra como *por-venir*, se deconstruyen.

La justicia emana de la heterogeneidad y no del universal que se particulariza en cada caso. Si bien el derecho cree poder dirigir la acción el contenido jurídico de la ley, a pesar de la apariencia de que establece los derroteros, continúa estando siempre por determinar, una apertura incondicional (el *telos* de la ética) va más allá de cualquier saber, de cualquier concepto, varía en la palabra y la responsabilidad asumidas por cada cual y en cada situación, y arrastra tras de sí la imposible decisión que requiere de un análisis cada vez único e infinito que lo expone de antemano a ser substituido; las motivaciones políticas que buscan la justicia nunca tienen fin e incluyen en sí lo imposible, se encuentran por-venir.

Ahora bien, la aparición de la justicia es solo una de las distintas formas en las que lo otro surge trasgrediendo los límites conceptuales. La resistencia y modificación del universal no se reduce a la ética aunque la inclinación a lo otro sea su *telos*, el movimiento o el juego entre lo uno y lo otro, por así decir, posee un carácter ontológico, la historia misma transcurre en y con él. Si Derrida parece centrarse en cuestionar los intentos por absolutizar el discurso y por

señalar los límites de la unificación conceptual es porque para él la identidad no es más que supuesta, siempre hay diferencias internas en las que se ha de prestar atención a lo otro. La diferencia ha sido comprendida en la unidad (de la conciencia, la identidad, como parte del universal) pero “a la unidad hay que buscarla en la diferencia, o mejor, como diferencia: en definitiva, como *algo diferente* a la *physis* e implicado por esta en cuanto necesaria referencia suya; en otras palabras, como un principio *meta-físico*”(Samona, 2005, p. 7). La diferencia es un principio meta-físico, un más allá de la *physis* porque le da sentido, sin ella el lenguaje, el concepto, la deuda, la ley, la justicia, la deconstrucción serían imposibles. La identidad sólo se reconoce en la diferencia, no existe para sí sino en la distancia con otro. La interdependencia ha sido ocultada para justificar la unidad que se supone encontrar en la identidad, pero el ocultamiento hace parte de un movimiento violento necesario que subordina la diferencia y la niega para no lidiar con las contradicciones que ella le plantea a la conciencia, al pensamiento o la cultura.

Para la identidad lo otro es un monstruo que acecha en la oscuridad y que empero la transforma desde adentro, al igual que la justicia lo otro actúa como una fuerza que resiste a la violencia y es necesario recordar que Derrida alude en otros textos a otro tipo de fuerza del que ya se ha hablado en un sentido distinto, una fuerza que posee un carácter performativo, diferencial o es la diferencia como fuerza, *différance*:

“Se trata siempre de la fuerza diferencial, de la diferencia como diferencia de fuerza, de la fuerza como diferencia o fuerza de *différance* (la *différance* es una fuerza diferida-diferente); se trata siempre de la relación entre la fuerza y la forma, entre la fuerza y la significación; se trata siempre de fuerza «performativa», fuerza ilocucionaria o perlocucionaria, de fuerza persuasiva y de retórica, de afirmación de la firma, pero también y sobre todo de todas las situaciones paradójicas en las que la mayor fuerza y a mayor debilidad se intercambian extrañamente” (Derrida, 2008, pp. 19-20).

Pero ¿Hay en realidad distintos conceptos o tipos de fuerza? ¿Por qué se podría ver la *différance* como fuerza? Derrida parece vacilar al tratar la *différance* en su conferencia porque no quiere homologarla a la fuerza violenta del derecho, y sin embargo, ambas pueden ser vistas como fuerzas a causa de la aporía¹⁵ que se encuentra en el corazón y el *telos* de la ética y la metafísica. *Différance* es la fuerza que subyace al juego de la huella, a la distancia temporal y al no ser idéntico, sin embargo, habría otra acepción del término fuerza que, como se vio antes, está ligada a la violencia. La fuerza como diferenciadora o como *différance* es la resistencia de la alteridad a la identidad que niega a hacerse presente, mientras la fuerza de la ley es una fuerza que pretende negar la singularidad que se afirma como presente y que apela a la unidad. Pero Derrida considera que es necesario ir con cuidado al hablar de fuerza, y que la acepción del término que él le otorga incumbe más a esa idea de una fuerza diferenciadora, es la fuerza *en* el lenguaje contaminado que se erige contra la violencia, es

¹⁵ La aporía ético-metafísica se introdujo en la pag. 15 en el apartado denominado **Violencia y Fuerza**.

decir, las dos fuerzas son en realidad polos del movimiento que envuelve a la aporía (ético-metafísica). Pero, al mismo tiempo, Derrida llama la atención a *Gewalt* porque la traducción del término apela tanto a la fuerza como a la autoridad y la violencia, y es claro que aún si la justicia es la fuerza resistente asimilable en cierto sentido a la *différance* dista de la violencia metafísica y de la violencia de la justicia como derecho. Estas fuerzas son caras de lo mismo y lo otro cuya aparición impulsa el movimiento del sentido y la historia.

La justicia es sólo una de las maneras en las que lo otro aparece y por lo mismo la aporía que conlleva la violencia metafísica no es sólo extensiva a ella; la justicia es un *acontecimiento*, mas acontecimiento es un término que se emplea también para distinguir distintas nociones –por no denominarlos conceptos- que contienen en sí la indecibilidad, imposibles porque nunca se prevén ni se encuentran acabados por completo, no son “presentes” ni se aíslan en el concepto pues son la transformación misma de cualquier límite conceptual, son la emergencia de la alteridad, son la escritura, huella, justicia, democracia, don, la amistad, entre otros, cada uno de ellos una fuerza que resiste a la violencia.

El pasar por la justicia y asociarla a la forma en la que la alteridad irrumpe en la experiencia se debe a que en el fondo todos los *textos*, los tejidos sociales al enfrentarse a esa irrupción llegan al punto de la indecibilidad que deja abierta la puerta a su modificación; los imposibles, como la justicia, son “unidades de simulacro, falsas propiedades verbales, nominales o semánticas que ya no se dejan apresar en la oposición filosófica (binaria) y que, sin embargo, la habitan, resisten a ella, la desorganizan pero sin constituir jamás un tercer término, sin dar lugar jamás a una solución al estilo de la dialéctica” (Derrida, 1977, p. 58). Cada uno de ellos es una fuerza diferencial o la diferencia como fuerza en la que lo fuerte y lo débil se intercambia, son violencia contra la violencia instituida, y aunque se pueden pensar como el resultado de ciertas condiciones históricas, la realización de análisis retrospectivos, pese a toda la rigurosidad en la que se puedan erigir, nunca logran apresar a ese punto de fuga que crea la imagen del mundo que tenemos.

Realizar un breve paso por la deconstrucción para luego entrar a revisar la noción de justicia tenía como objetivo recalcar, por una parte, en la necesidad de la aporía ético-metafísica; *différance* indica la fuerza de aquello que nunca está presente como tal pero que aún así interviene en el movimiento del entramado conceptual, constituye una fuerza que se enfrenta contra la violencia del concepto y si la relación, el juego y la guerra entre lo mismo y lo otro es el corazón de la aporía se debe a que subsisten enlazadas necesariamente.

El universal no es más que una violencia que se impone, que exterioriza y que pretende expulsar a lo otro, pero que al mismo tiempo proclama que busca abrirse a la alteridad, un *telos* que, pese a que se cataloga como inalcanzable, no es indicación de que la filosofía de Derrida sea pesimista o nihilista, sino que hay un llamado a reivindicar y a defender la otredad, sin que se olvide que el lenguaje o la lengua de lo *mismo* es extraña o alérgica a lo otro: “Por definición, si el otro es el otro, y si toda palabra es para el otro, ningún logos como

saber absoluto puede *comprender* el diálogo y el trayecto hacia el otro. Esta incomprendibilidad, esta ruptura del logos no es el conocimiento del irracionalismo, sino herida o inspiración que abre la palabra y hace luego posible todo logos o todo racionalismo. Un logos total debería todavía, para ser logos, dejarse exponer a lo otro más allá de su propia totalidad” (Derrida, 1989, pp. 132-133).

La justicia de Derrida no es del todo utópica, es la venida del acontecimiento que nos deja en espera del surgimiento de la justicia y que se puede inscribir en exigencias concretas –hasta revolucionarias si se quiere–, la deconstructibilidad de la ley es la condición de la historicidad, de la revolución, de la ética. Así es que si *différance* es la fuerza resistente de la huella que contamina y que se mantiene oculta, es aquello imposible de retener y que no puede pensarse a partir del presente o de la presencia del presente. La alteridad y las maneras en las que aparece constituyen una filtración que conmina a nuevas interpretaciones, son lo imposible de sintetizar o introyectar, no se someten a la lógica identificatoria, a la idea de un sentido o a lo mismo.

II Gadamer: Comprensión, conversación y conservación de la alteridad

“La hermenéutica filosófica no parte del malentendido sino del consenso, de lo familiar, y desde ahí se hace posible ‘la salida a lo extraño, la recepción de lo ajeno y por ende la ampliación y el enriquecimiento de nuestra propia experiencia del mundo’

Gadamer

La deconstrucción es una estrategia que responde al llamado de lo otro siguiendo sus rastros por medio de la lectura, enfatizando en su manifestación e ilustrando cómo, aunque parece oculto, emerge trastocando el sentido de los textos y la teoría. La respuesta de la deconstrucción es el reflejo de lo que acaece en la experiencia, de la irrupción que constituye el enfrentamiento con la alteridad, del acontecimiento. Tras haber realizado un esbozo de la alteridad de Derrida es momento de dejar a un lado la deconstrucción y adentrarnos en la filosofía de Gadamer, y pese a que la distancia entre las dos puede ser en muchos sentidos abismal, ambas posturas guardan en sí un estrecho vínculo con la alteridad, pero ¿cuál es la noción de *otro* que se puede esbozar en la filosofía de Gadamer?

Indagar por *lo otro* de Gadamer puede ser una tarea sencilla si se admiten las palabras de éste filósofo al considerar que su obra responde a una indagación sobre el fenómeno de la comprensión y que ella en modo alguno omite lo otro¹⁶, en sus palabras: “Esto plantea la otra cuestión decisiva, del esclarecimiento por mi parte de la dimensión hermenéutica como un más allá de la autoconciencia, es decir, la conservación, y no supresión, de la alteridad del otro en el acto comprensivo”(Gadamer H.-G. , *Verdad y método* II, p. 13) Esta declaración de Gadamer puede asumirse como una indicación del recorrido a tomar, es decir, es indispensable desentrañar la comprensión en orden de revelar cómo ella es la relación con lo otro que no lo omite ni lo suprime sino que lo conserva; sin embargo también es necesario no perder de vista que la comprensión es aquello que Gadamer pretende iluminar en su obra, y desde esa perspectiva, el rastreo podría iniciarse en cualquier punto siempre que se pueda mostrar cómo ella es la relación con lo otro, y al mismo tiempo, será en la cúspide, por denominarla de alguna manera, en el punto en el que Gadamer devela –o más bien hace explícito— el *giro ontológico de la hermenéutica* que el panorama de esa relación ha de verse con mayor claridad, pues allí se muestra el status ontológico de la comprensión y por lo mismo se habría de revelar la preponderancia que la alteridad posee en ella.

Las palabras de Gadamer que aquí se toman como una indicación llevan a que al perseguir la alteridad y la relación con ella se requiera, en un primer momento, desentrañar un poco la

¹⁶ En la introducción al referirse a su obra *Verdad y Método* y a algunos de los puntos que aborda en los ensayos que se compilan en el segundo volumen de la misma, en especial al realizar mención sobre sus debates con Derrida y Habermas, en este caso para remarcar cómo en modo alguno habría desdeñado la alteridad, pues ella hace parte de la obra a pesar de que no sea radical al respecto.

comprensión, su relación con la tradición y el lenguaje para poder, en un segundo momento, abordar el giro ontológico realizando un énfasis en la conversación, ya que –adelantándonos un poco al desarrollo del capítulo- ella ilustra que la experiencia *es* en el lenguaje y la comprensión, y al mismo tiempo muestra cómo su despliegue es la relación, la distancia, la experiencia de lo otro. En un tercer momento, se realizará un paso breve por la idea de mundo, en ella se enfatiza en el lenguaje como medio de la experiencia, al punto que se nos afirma que el ser humano tiene mundo sólo en virtud del lenguaje que lo presenta.

1. Comprensión, tradición y lenguaje.

En el presente apartado se retomaran brevemente algunas tesis que versen sobre la comprensión, su relación con el lenguaje y la tradición, ya que permiten que sea más fácil la entrada al giro ontológico. Así, se ha de iniciar recordando que para sumergirnos en la comprensión Gadamer apela a las distintas acepciones del término: *comprensión* designa no sólo el conocimiento o el reconocimiento de algo, también se emplea para mentar un saber práctico, un *desenvolverse con conocimiento de algo*, un *ser capaz de...* que sobreviene con la experiencia misma “comprendemos el mundo antes de empezar a pensarlo; tal pre-comprensión da lugar al pensamiento y siempre lo condiciona”(Weinsheimer, 1986, p. 11)¹⁷.

Comprensión es entonces un término que no designa exclusivamente una actividad o un proceso del pensamiento que se ejercería a voluntad con la finalidad de teorizar lo que se presenta en la experiencia. Gadamer asevera que la comprensión es “el carácter óntico original de la vida humana misma” (Gadamer H. G., 2003, pág. 325) ya que “antes de toda diferenciación de la comprensión en las diversas direcciones del interés pragmático o técnico, la comprensión es el modo de ser del estar ahí en cuanto que es poder ser y «posibilidad»” (Gadamer H. G., 2003, pág. 325) La comprensión es el modo de ser del ser humano, es un término que designa la manera en la que nos desenvolvemos en el mundo e implica – parafraseando a Gadamer- el poder interpretar, extraer conclusiones y el *desenvolverse con conocimiento*; la comprensión es nuestro modo de ser y es ante todo una apertura de posibilidades, de sentidos y caminos que podemos adoptar.

La comprensión, desde esta perspectiva, gracias a que es una apertura, no puede concebirse como una apropiación del sentido de las cosas tal cual ellas son dispuestas para nosotros; *comprender* (nos dice Gadamer) *es siempre comprenderse*, es decir, al comprender nos proyectamos a nosotros mismos, nos introducimos en la comprensión incluyendo en ella tanto nuestras expectativas como la forma en la que vemos el mundo, y al hacerlo clarificamos nuestros presupuestos y los alimentamos, por así decir.

Ahora bien, afirmar que la comprensión es una auto-comprensión no conduce a que se pueda considerar que la comprensión es *singular* o arbitraria, no comprendemos a nuestro antojo,

¹⁷ La traducción es mía.

ni se está presentando aquí una suerte de relativismo excluyente, es decir, la comprensión no es arbitraria al punto que lo comprendido pueda no poseer una relación con aquello que se nos presenta; como proyección, la comprensión parte de los conceptos previos que poseemos y que pueden ser sustituidos por otros que sean más adecuados, al comprender estamos re-proyectándonos, reafirmando o transformando nuestras opiniones previas o los conceptos que tenemos.

Frente a lo que se ha dicho anteriormente se ha de aclarar que aunque pre-comprendemos el mundo, es decir, tenemos una comprensión de él aún antes de teorizarlo, ello no implica que la comprensión se pueda desligar del lenguaje, por el contrario sobrevienen juntos dando sentido a la experiencia “Porque al fin de cuentas es el ser lo que es lenguaje en el sentido de que es el lenguaje el que despliega la inteligibilidad y presencia de todo sentido. Sin el lenguaje no tendríamos experiencia de ser ni de lo que éste pueda ser”(Grondin, 2009, p. 11) La comprensión acaece en el lenguaje, hay un vínculo indisociable entre ellos, la comprensión ocurre siempre en y como lenguaje pues éste nos despliega el sentido de lo que se presenta.

El lenguaje nos permite comprender el mundo abriendo y creando posibilidades, pero la creación no es *ex-nihilo*, el lenguaje es social, es un legado en el que nos encontramos inmersos y que carga consigo el bagaje de la tradición en la que vivimos y la renueva acorde con la experiencia expandiendo y transformando tanto la manera de ver las cosas como la forma de aproximarnos y comportarnos respecto de ellas. La comprensión no es el resultado de un fenómeno subjetivo o exclusivo del yo, puesto que ella ocurre en el lenguaje, y si bien la comprensión se refiere sobre todo a saberes prácticos (aunque ellos no son siempre explicitados de manera proposicional) igual los aprehendemos de otros, ellos adquieren un sentido para nosotros, sea o no explicitado por medio de juicios.

La experiencia *es* en el lenguaje y él es comprensión en la que nos incluimos a nosotros mismos, comprensión cuya explicitación es interpretación; estamos inmersos en el lenguaje interpretando el mundo “El lenguaje, que expresa la interpretación del mundo, es sin duda un producto y un resultado de la experiencia”(Gadamer H.-G. , Verdad y Método II, 1994, p. 83) La experiencia no es inmediatez, es interpretación que condiciona constantemente la manera en la que nos acercamos a las cosas y en la que las conceptualizamos renovando constantemente los conceptos.

Todo lo que vivenciamos lo comprendemos en el lenguaje, pero no se intenta postular que el sentido de las palabras y de lo que se nos presenta en la experiencia sea unívoco; gracias a que nos proyectamos a nosotros mismos en la comprensión el lenguaje deviene, se transforma con nosotros. Comprendemos y vivimos en el lenguaje en el que se nos presenta el sentido, pero en él también se nos lega, se nos entrega la tradición, ella es el panorama que nos acompaña, el horizonte en el que nos movemos y que con la experiencia lo transformamos.

La comprensión, ya sea que la concibamos como el decir, el conceptualizar lo que se nos presenta o el desenvolvemos en el mundo, posee un vínculo con la tradición, ella es el legado que se nos entrega en el lenguaje, existe en él, se actualiza y mantiene viva gracias a nosotros. La tradición es un preacuerdo que heredamos en el lenguaje que orienta y señala caminos, pero como se mencionaba antes, los caminos no son inamovibles, se bifurcan y a medida que se recorren, se crean nuevos o se eligen nuevas vías. En el lenguaje vive el legado de la tradición, y gracias a que la comprensión ocurre en el lenguaje ella no puede desligarse de la tradición sino que es un movimiento interno a ella; el flujo de la tradición es vital, vivimos en ella y ella a su vez subsiste en nosotros, pues todo comprender es comprenderla, y al mismo tiempo *comprenderse*.

La tradición es un preacuerdo mientras que la comprensión es el acuerdo sobre la cosa misma (que actualiza o transforma el preacuerdo) y en orden de explicar ese movimiento que ocurre en la comprensión, Gadamer cuestiona qué consecuencias posee para la comprensión nuestra pertenencia a una tradición. Para resolver a ésta cuestión Gadamer retoma a la hermenéutica clásica y a su concepción del círculo hermenéutico como una suerte de regla que se habría de emplear en el ejercicio exegético de textos y que consiste en comprender el todo desde las partes y estas a su vez en función del todo; el círculo (para la hermenéutica clásica) es un proceso de construcción que partiría de una expectativa o una anticipación de sentido que provendría del contexto de lo que precede los textos y que con el ejercicio de lectura se podría ir corrigiendo, buscando encontrar una congruencia entre el todo y las partes.

Esa característica formal que la hermenéutica clásica encuentra como necesaria para la comprensión de textos Gadamer la retoma y la afirma para la comprensión (en general):

“El círculo no es, pues, de naturaleza formal; no es subjetivo ni objetivo, sino que describe la comprensión como la interpenetración del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete. La anticipación de sentido que guía nuestra comprensión de un texto no es un acto de la subjetividad sino que se determina desde la comunidad que nos une con la tradición. Pero en nuestra relación con la tradición, esta comunidad está sometida a un proceso de continua formación” (Gadamer H. G., 2003, p. 363).

Al disponernos a comprender algo, anticipamos su sentido, lo pre-comprendemos, pre-comprensión que determina a cada paso la comprensión; al comprender no actúa un proceso subjetivo, ni objetivo; nos enfrentamos a la tradición comprendiéndola a la luz de nuestros prejuicios, del bagaje que cargamos con nosotros, y al hacerlo, al comprender, ponemos a la tradición en movimiento. La tradición es un organismo vivo que se transforma y subsiste por la comprensión, se encuentra en formación: “*El comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición*, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación” (Gadamer H. G., 2003, pág. 360). En el lenguaje nos habla la tradición, y no estrictamente una singularidad, cada cosa que comprendemos se entiende desde cada tradición y época de una manera *particular*.

Vista así, la comprensión no es un fenómeno subjetivo, es una relación entre tradiciones que viven y alimentan de nosotros; la tradición es el fundamento desde el cual anticipamos el sentido y por lo mismo comprender no es un ejercicio ni subjetivo, ni objetivo, o de otra forma habríamos de creer en un sujeto constituido que emplea la comprensión y la interpretación como herramientas disponibles para conocer al *objeto*; la comprensión nos deja ante el sentido y al mismo tiempo nos pone a nosotros mismos en él, el “*objeto*” es siempre inacabado.

La comprensión transcurre en el lenguaje y la tradición, pero además, dirá Gadamer, el conocedor y lo conocido participan del modo de ser de la historicidad, es decir, es una constante comprensión de la tradición que no es sólo algo caduco y pasado sino que se hace presente en nosotros, es el devenir del sentido; así, la historicidad no es un atributo en el que se realiza la comprensión, por el contrario, tanto el conocedor como lo conocido son inconcebibles sin ella porque es el movimiento del sentido en el que se comprende la tradición a sí misma.

La pertenencia a una tradición y la proyección de sí en lo que se comprende indican, por una parte, que lo conocido es inaprehensible en su totalidad porque está en continua formación, y por otra parte, que no es distanciable del conocedor porque éste comprende e interpreta, forma el sentido de aquel. Asimismo, la pertenencia a la tradición y el que ella sea el panorama que nos acompaña al comprender no es ni una elección ni algo que es susceptible de ser superado al desligar los juicios que realizamos de las condiciones históricas en las que vivimos, la comprensión nunca culmina al renovarse junto con ella las formas de vida y los conceptos con los cuales comprendemos, ella no es arbitrariedad o un surgir de la nada porque es el lenguaje de la tradición lo que se pone en ella.

La comprensión no es ilimitada, los límites surgen en su ejercicio mismo al contener en sí a la tradición y la experiencia o de otra manera no habría nada que escapase a ella, nada incomprensible que requiriera de nuestra intervención para descubrir su sentido. El que la comprensión sea limitada ha de entenderse teniendo en cuenta dos aspectos, lo conocido es inagotable, y los presupuestos que tenemos nos impulsan a ver las cosas de cierta manera, guían la comprensión, pero ello no significa que no podamos conocer algo, sólo que nuestro horizonte puede limitar e impedir verlo desde otras perspectivas o con otros conceptos y herramientas que aún no poseemos.

La tradición es una suerte de acuerdo que se encuentra a la base de la comprensión y por lo mismo se ha de insistir en la imposibilidad de superarla al indagar por las cosas; no hay una verdad subyacente al ‘sujeto’ que pueda escapar de la comprensión y por lo mismo de la tradición. El intento por escapar a la tradición es fútil porque implica no sólo el tratar de alejarnos de todos los preconceptos y prejuicios que tenemos, sino además porque significaría que podemos conocerlos, sin darnos cuenta que la tradición está inmersa en toda relación que

establecemos con el mundo, nuestro desenvolvimiento con conocimiento de él, el ser capaces de actuar en él.

Sin embargo, el mismo Gadamer, al hablar de la depreciación de los prejuicios en la Ilustración, nos invita a reconocer que hay prejuicios que requieren ser dejados de lado, es decir, hay prejuicios que son más legítimos que otros, pero no por eso podemos juzgar e intentar eliminar todo prejuicio, estamos inmersos en ellos y en su movimiento incesante “Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser” (Gadamer H. G., 2003, pág. 344).

En este apartado hay un último punto que se quiere introducir antes de entrar al giro ontológico de la hermenéutica, a saber, el de *horizonte* y la *fusión de horizontes*. Gadamer introduce la noción de horizonte precisamente en el momento en el que explica cómo todo saber depende de una predeterminación histórica que limita la comprensión. Así, Gadamer nos dice:

“Horizonte es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde determinado punto. Aplicándolo a la conciencia pensante hablamos entonces de la estrechez del horizonte, de la posibilidad de ampliar el horizonte, de la apertura de nuevos horizontes.” (Gadamer H. G., 2003, págs. 372-373)

Con esta noción Gadamer insiste en que el horizonte es el ámbito de la visión desde una determinada situación. Pero el horizonte no es algo cerrado, podemos ampliarlo, ganar nuevos horizontes o nuevas perspectivas. Tener un horizonte implica “[n]o estar limitado a lo más cercano sino poder ver por encima de ello. El que tiene horizontes puede valorar correctamente el significado de todas las cosas que caen dentro de ellos según los patrones de cerca y lejos, grande y pequeño” (Gadamer H. G., 2003, pág. 373). El horizonte entonces es el marco a partir del cual comprendemos, pero como se dijo dicho marco no es cerrado, por el contrario, al entender que vivimos en la tradición podemos decir que compartimos nuestro horizonte con otros, y a la vez, podemos ampliarlos en virtud de otros. El horizonte se mueve junto con nosotros, y comprender textos u a otras tradiciones es sólo el dejar que el horizonte se amplíe, no se trata de abandonar lo propio en orden de comprender lo extraño, partimos de él para ampliarlo, nos desplazamos al entender la posición de alteridad que lo otro posee y lo reconocemos, y más importante aún:

“Este desplazarse no es ni empatía de una de una individualidad en la otra, ni sumisión del otro bajo los propios patrones; por el contrario, significa siempre un ascenso hacia una generalidad superior, que rebasa tanto la particularidad propia como la del otro” (Gadamer H. G., 2003, pág. 375)

Por una parte, al comprender no hay un desplazamiento entre individualidades, ni un sometimiento de una por la otra, y por otra parte, es de anotar que se trata más bien de una relación entre generalidades, es decir, entre tradiciones, y ampliar nuestro horizonte significa

un ascenso, ganamos algo que sobrepasa tanto a nosotros mismos como a lo otro, lo cual significa no el abandono de lo propio, sino la integración de lo propio y lo extraño en algo más grande, más amplio. Dado que el horizonte no es estático sino que se mueve constantemente, no puede pensarse en él o en nuestra particularidad como estática, la comprensión la mantiene en constante formación.

Si bien el recorrido por la comprensión ha sido bastante rápido, se debe a que se espera enfatizar más en lo que Gadamer denomina *El giro ontológico de la hermenéutica*, pero se han intentado dejar en claro tres elementos que guiarán el resto del camino, a saber: 1.) la comprensión, cuya explicitación es la interpretación, acaece en el lenguaje. 2.) a su vez la comprensión subsiste en la tradición, la alimenta a su vez que se alimenta de ésta. 3.) la comprensión es una fusión de horizontes, es decir, un ascenso a una generalidad superior.

2. Comprensión, conversación, la relación con lo otro

Para introducirnos en el giro ontológico Gadamer nos habla de la conversación, ya que ella ilustra el movimiento que caracteriza a toda comprensión. Gadamer comienza explicando que la conversación —cuando es *auténtica*— se desenvuelve casi por sí sola sin que los interlocutores puedan guiarla a su antojo, posee un ritmo propio y su resultado es por ello inanticipable, es así que “el acuerdo o su fracaso es como un suceso que tiene lugar en nosotros. Por eso podemos decir que algo ha sido una buena conversación, o que los astros no le fueron favorables”(Gadamer H.-G. , p. 461) El desarrollo y el resultado de una conversación auténtica escapan a cualquier previsibilidad y el efecto es que ella constituye un suceso, deja en nosotros una marca. Pero dejándola un lado (por ahora) qué significa que la conversación sea un suceso, hay una insistencia de Gadamer por precisar que al margen del éxito o el fracaso lo que ocurre al interior de la conversación devela e instauro su propia verdad, surge un acuerdo que deja *aparecer algo que desde ese momento es*. Sin embargo ¿Qué se ha de entender en este sentido por acuerdo?

Para hablar de *acuerdo* es indispensable aclarar que éste no es un término que se pueda homologar a un asumir, absorber o dominar al otro, ni una identificación plena con él. Para entender qué se puede entender por acuerdo se ha de prestar atención a las palabras de Gadamer al afirmar que lo que ocurre en la conversación es que ella *lleva consigo su propia verdad*; el acuerdo puede pensarse como el desenvolvimiento mismo de la conversación, como un *desplazamiento* del lenguaje —por decirlo de alguna manera— que ocurre en ella, es decir, el lenguaje no es el simple medio en el que la conversación se efectúa, el transcurrir mismo de ésta es el establecimiento de una suerte de acuerdo, una fusión de horizontes que se erige en y como lenguaje. En *Acotaciones hermenéuticas*, al referirse a cómo el lenguaje no es una herramienta sino que es aquello con el cual comprendemos *el todo en el que nos introducimos al vivir*, se trata a la conversación como un *hacer lenguaje*, es decir, es una

apertura del sentido en el lenguaje, una fusión de horizontes acoge tanto mi particularidad como la de lo otro:

“El lenguaje como orientación por el todo entra en juego cada vez que se habla de verdad, esto es, cada vez que dos interlocutores que empiezan a conversar circunscriben «la cosa» por el hecho mismo de dirigirse el uno al otro. Pues cuando hay comunicación no se hace simplemente uso del lenguaje, sino que se hace lenguaje” (Gadamer H.-G. , 2002, págs. 25-26).

En la conversación puede brotar un acuerdo sobre las cosas que se puede asimilar a un hacer lenguaje, pero más que el arribo a un consenso absoluto o a una posición unívoca, dicho acuerdo puede concebirse como una fusión de horizontes en la que hay una creación de un lenguaje que acaece en ese intercambio de pareceres, y que puede pasar desapercibido gracias a que él es el despliegue mismo del lenguaje. El *hacer lenguaje* ha de ser el *telos* de la conversación puesto que ella implica un encontrarse dispuesto a acoger o por lo menos escuchar lo que el otro nos dice, ya que sólo así es posible un real intercambio con el interlocutor pues “Lo que se trata de recoger es el derecho objetivo de su opinión a través del cual podremos ambos llegar a ponernos de acuerdo con la cosa” (Gadamer H. G., 2003, p. 463).

El porqué el acuerdo puede pasar desapercibido es todavía un poco oscuro, aunque se asevere que la ausencia o la falta de notoriedad (en algunos casos) se debe, como se ha dicho, a que él emerge y se confunde con el desarrollo de la conversación; sin embargo el porqué se esclarece si se piensa que para que la conversación tenga lugar es requisito que aquellos que intervienen han de compartir o hablar una misma lengua, nos encontramos inmersos en el lenguaje y él es ya un pre-acuerdo, es el medio en el que es posible y transcurre nuestra interacción con el interlocutor.

El lenguaje es el pre-acuerdo que además posibilita cualquier acuerdo, por lo que este último ha de pensarse más como el territorio común que transitamos y cuyos caminos están en constante creación, los construimos en la conversación, creamos vías comunes aún si nunca hay una identificación plena con lo otro. En este punto es necesario recordar que si bien Gadamer nos introduce en la conversación, al pensar en ella de inmediato se imaginan dos interlocutores, pero más que ser una relación entre personas, la conversación es una relación entre tradiciones, entre particularidades que hablan en ellas y que gracias a la conversación ascienden a una generalidad, fusionan sus horizontes al crear lenguaje.

Ahora bien, advertir cómo el despliegue del lenguaje en la conversación *es* y a su vez abre camino al acuerdo puede verse más fácilmente en el ejemplo de la traducción que emplea Gadamer, porque en tal es más evidente que el lenguaje es el medio en el que transcurre y brota el acuerdo sobre las cosas, sin la mediación de un lenguaje común entre el traductor y el texto su ejercicio es imposible y “allí donde hay acuerdo no se traduce sino que se habla. Entender una lengua extraña quiere decir justamente no tener que traducirla a la

propia”(Gadamer H.-G. , 2003, p. 463). Entre el traductor y los textos también acaece una suerte de conversación, el esfuerzo que rige ambos casos es el de comprender lo que lo otro nos ofrece en el lenguaje, sólo que en la traducción dicho esfuerzo se inclina a iluminar lo que se entrega en los textos en orden de hacerlo accesible en otra lengua; pero a lo anterior se aúna que entre el traductor y el texto también surge un acuerdo, el traductor pone los textos en sus palabras, los interpreta: “toda traducción es por eso ya una interpretación, e incluso puede decirse que es la consumación de la interpretación que el traductor hace madurar en la palabra que se le ofrece” (Gadamer H. G., 2003, p. 462).

Sin entrar del todo a explicar lo que ocurre en la traducción y contrastarlo con la conversación, se puede decir que el movimiento que en ellas ocurre actúa de forma similar, en ambas hay un hacer lenguaje que acaece al intentar comprender lo que lo otro expresa, es decir, en ninguno de estos dos casos se recrea lo que se nos dice tal cual es dispuesto, ni mucho menos se trata de un asumir la postura del otro, sino que se deja valer lo que se dice y al hacerlo puede o no haber una ampliación de nuestro horizonte de sentido, un movimiento del lenguaje.

Sin embargo, contrastar en algunos aspectos la conversación con la traducción puede llevar a un lugar inesperado: la traducción, a pesar de los intentos por conservar el espíritu, el contenido y los juegos del lenguaje que descubrimos en los textos, siempre es una tarea imperfecta, ya que “como toda interpretación, la traducción implica un cierto cegamiento” (Gadamer H. G., 2003, p. 464). El cegamiento no es exclusivo de la traducción, es característico de toda interpretación, solo que es más evidente en aquella. Pero cómo se ha de entender y cómo se da ese *cegamiento* en la conversación. En la traducción el cegamiento se debe en parte a esa dificultad de expresar en otro idioma el contenido de los textos conservando su originalidad pero no está restringido a ella, el ejercicio del traductor no es el mero traspaso de una lengua a otra, el cegamiento es resultado de un *exceso*, por llamarlo de alguna forma, el traductor hace rendir los textos, los interpreta distanciándose ineludiblemente del *original*, Gadamer afirma: “toda traducción es por eso ya una interpretación, e incluso puede decirse que es la consumación de la interpretación que el traductor hace madurar en la palabra que se le ofrece” (Gadamer H. G., 2003, p. 462) Pero entonces a la cuestión que se planteaba se ha de incorporar si el cegamiento que tiene lugar en la conversación dista o no en realidad del caso de la traducción y si en ella también hay un exceso, un *rendimiento* del sentido.

La traducción y la conversación constituyen ejemplos y hasta casos extremos que se emplean para hablar del lenguaje como el medio de la experiencia, así como la incesante movilidad del lenguaje que sobreviene en y como comprensión e interpretación. Hay un *cegamiento* en el despliegue del lenguaje que es evidente en la traducción y que se debe a que en ella, como en toda comprensión, hay una proyección de sí en lo que se comprende, es decir, el cegamiento es la inevitabilidad de que el traductor se ponga a sí mismo en la traducción.

La traducción enseña que la comprensión es siempre incompleta aún si las palabras están fijadas en el papel, pero no porque no se entienda el sentido que se ofrece en ellas, la incompletitud es resultado de la imposibilidad de hacer abstracción de sí al revivir el sentido de los textos, nos introducimos a nosotros mismos en la comprensión, haciendo de ella siempre diferente, nunca una simple repetición de lo mismo. Pero más que ver ese cegamiento como un error en el que recae el traductor, más bien se trata de una característica de toda comprensión, hay un rendimiento, un movimiento del sentido.

En la conversación también tiene lugar un cegamiento como el que ocurre en la traducción, sólo que no lo percibimos porque no nos topamos con la dificultad que supone trasladar las palabras y el sentido de una lengua a otra; lo comprendido siempre es distinto, carga consigo una renovación del sentido: “*el lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma. La forma de realización de la comprensión es la interpretación*” (Gadamer H.-G. , 2003, p. 467). El cegamiento no es un impedimento o una contradicción, la comprensión y aun lo que surge en el diálogo (y en la traducción) no son una repetición de lo mismo, sino un movimiento del lenguaje, un hacer lenguaje, y que la comprensión sea siempre distinta no elimina de sí el poder construir una verdad sobre las cosas, ni la hace en todo caso singular al erigirse en y como un lenguaje compartido, como acuerdo que nunca elimina la diferencia.

Desde esa perspectiva, requerimos enfrentarnos a lo otro para conmover nuestros presupuestos, pues la comprensión no es expresión de una experiencia puramente individual sino que se encuentra enmarcada en el lenguaje y la tradición, en la conversación con el otro y en el hacer lenguaje. El *cegamiento* deja ver más claramente por qué el acuerdo es el desenvolvimiento mismo de la conversación, en ella el lenguaje, nuestro interlocutor e incluso nosotros mismos, descubrimos y transformamos aquello que se comprende, dejamos que germine su propia verdad.

La traducción y la conversación constituyen casos ejemplares de la comprensión, en ambos el sentido está siempre en movimiento, sólo que ello es más evidente en la traducción al incluir un esfuerzo por sopesar opciones que puedan ajustarse más claramente al original; asimismo, en ambos casos hay un intento por entender al otro que deriva de ese compromiso y que “implica que los interlocutores están dispuestos a ello y que van a intentar hacer valer en sí mismos lo extraño y adverso” (Gadamer H. G., 2003, p. 465) Sin embargo ¿Qué significa que hay un *intento* de hacer valer en sí lo extraño y lo adverso? ¿No se podría pensar que más bien podría haber una renuencia a ello?

Si *acuerdo* es tomado como consenso, la dificultad de que lo extraño tenga un efecto o un valor habría de ser más excepcional, pero si el acuerdo del que se habla no es necesariamente consenso y puede verse como el desenvolvimiento mismo de la conversación, la filtración de lo extraño puede ser imperceptible, aún si no se concuerda con lo otro por completo. Para explicar mejor cómo la exposición a lo otro es indispensable y también en orden de resolver

una duda que surgió al inicio de este segundo apartado, a saber, en qué sentido o cómo se puede entender que la conversación es un suceso que tiene lugar en nosotros, es necesario decir que la conversación, y por lo mismo la comprensión, es una experiencia negativa en la que se conmueve el sentido.

Conversación como *suceso*

En orden de mostrar cómo se puede entender que la conversación es un *suceso* se realizará un pequeño viraje por la negatividad de la experiencia en la que se revela también cómo la relación con lo otro es indispensable en Gadamer. La experiencia que ha de ser catalogada como la experiencia por excelencia es negativa:

“Esto tiene su reflejo lingüístico en el hecho de que hablamos de experiencia en un doble sentido, por una parte como las experiencias que se integran en nuestras expectativas y las confirman, por la otra como la experiencia que se «hace». Esta, la verdadera experiencia, es siempre negativa” (Gadamer H. G., 2003, p. 428)

Mientras en la primera acepción del término se apela al conjunto de la experiencia, a la proyección de sentido que se ratifica en nuestro desenvolvimiento en el mundo, será a la segunda a la que se le otorga preeminencia porque lo que enfrentamos en la experiencia acaece sin que podamos anticiparlo del todo, y será en el cara a cara a lo extraño que nos vemos inducidos a indagar por las cosas; la experiencia negativa es la exposición a lo otro y la hace productiva en virtud de que integra o se alimenta a sí con lo otro:

“Cuando se ha hecho una experiencia quiere decir que se la posee. Desde ese momento lo que antes era inesperado es ahora previsto. Una misma cosa no puede volver a convertirse para uno en experiencia nueva. Sólo un nuevo hecho inesperado puede proporcionar al que posee experiencia una nueva experiencia. De este modo la conciencia que experimenta se invierte: se vuelve sobre sí misma. El que experimenta se hace consciente de su experiencia, se ha vuelto un experto: ha ganado un nuevo horizonte dentro del cual puede convertirse para él en experiencia” (Gadamer H. G., 2003, p. 429).

El *hacer* experiencia es productivo al constituir el enfrentamiento con la novedad que transforma tanto el saber que tenemos de las cosas como la manera en la que nos aproximamos a ellas; el enfrentamiento con lo otro es ese hacer experiencia porque induce a cuestionar nuestros presupuestos, ganamos un horizonte; pero la relación con aquello que comprendemos no es unívoca, es decir, también se transforma lo comprendido: “cara a la experiencia que se hace luego con otro objeto se alteran las dos cosas, nuestro saber y su objeto. Ahora sabemos otra cosa y sabemos mejor, y esto quiere decir que el objeto mismo no se sostiene. El nuevo objeto contiene la verdad sobre el anterior” (Gadamer H. G., 2003, pág. 430). Experimentamos, comprendemos en el lenguaje y ello se debe a que el mundo como tal se nos revela en aquel; al hacer experiencia no sólo ganamos horizonte, el objeto

también cambia. La realidad para nosotros es lenguaje y la manera en la que la comprendemos se encuentra en perpetua formación.

El hacer experiencia es ascender a una mayor generalidad, pero no se puede creer entonces que podemos llegar a un punto en el que no requerimos de experiencias nuevas, por el contrario, aquel que experimenta se encuentra en una apertura a otras experiencias “la verdadera experiencia es experiencia de la propia historicidad” (Gadamer H. G., 2003, pág. 434) es decir, la verdadera experiencia es la experiencia del fluir del sentido, del acontecer del lenguaje.

Gadamer plantea que la experiencia es el acenso a una generalidad en el que estamos transformando nuestros presupuestos o poniéndolos en duda “no se hacen experiencias sin la actividad del preguntar. El conocimiento de que algo es así y no como uno creía implica evidentemente que ha pasado por la pregunta de si es o no así” (Gadamer H. G., 2003, p. 439). La experiencia es una apertura de sentido en la que cuestionamos si las cosas pueden ser *así o de otro modo*, es decir, la experiencia “tiene la estructura de la pregunta” (Gadamer H. G., 2003, pág. 439). Al realizar un análisis sobre la negatividad de la experiencia es necesario ver en qué sentido ella posee la estructura de la pregunta.

Comprender algo implica el transgredirlo con la pregunta, desmembrarlo para que aflore de él una imagen que antes no teníamos; la pregunta es ante todo una apertura a distintas posibilidades dado que la respuesta no se encuentra del todo fija; la apertura, sin embargo, posee límites, toda pregunta posee un sentido y tanto éste, como el contexto en el que surge, la orientan necesariamente, de otra forma no se podría saber si la respuesta en realidad se adecúa o no a lo preguntado, lo preguntado surge y se observa desde cierta perspectiva y “el que surja una pregunta supone siempre introducir una cierta ruptura en el ser de lo preguntado. El logos que desarrolla este ser quebrantado es en esta medida siempre ya respuesta, y *sólo tiene sentido en el sentido de la pregunta.*” (Gadamer H. G., 2003, p. 439)¹⁸.

Preguntar implica una apertura de posibilidades de sentido, sin embargo, la apertura a su vez está limitada por el horizonte desde el cual se pregunta y por la situación misma en la que ella surge; la experiencia negativa conlleva la pregunta, porque ella es una irrupción, un quiebre en nuestros saberes; Gadamer compara esa irrupción a una ocurrencia, es decir, cuando se nos ocurre algo, cuando hay un eureka, cuando encontramos o descubrimos algo, ello será la respuesta a una pregunta aún si no la hemos formulado explícitamente; la ocurrencia igual que la pregunta surge desde un horizonte pero “también de las preguntas decimos que se le ocurren a uno, que surgen o que se plantean en nosotros, y que nosotros no las provocamos o las planteamos” (Gadamer H. G., 2003, pág. 444). En la experiencia nos enfrentamos a lo otro sin anticiparlo, el sentido de lo que lo otro introduce es una irrupción, un quiebre en nuestros saberes y así como no anticipamos el enfrentamiento con

¹⁸ La cursiva es mía.

la alteridad, tampoco lo hacemos con la pregunta; el cara a cara con lo otro nos impone la pregunta, la padecemos y no la podemos eludir por mucho que lo intentemos, puesto que “llega un momento en el que ya no se la puede seguir eludiendo ni permanecer en la opinión acostumbrada” (Gadamer H. G., 2003, pág. 444).

Ahora bien, al arte de preguntar Gadamer lo denomina una dialéctica y “se llama dialéctica porque es el arte de llevar una auténtica conversación” (Gadamer H.-G. , 2003, pág. 444). La experiencia tiene una estructura de pregunta, es decir, de la dialéctica, de la conversación auténtica; vista así, la conversación no es la relación entre dos interlocutores, toda experiencia, o más bien dicho, todo hacer experiencia constituye un enfrentamiento con lo otro que se desenvuelve al igual que lo hace una conversación, es un hacer lenguaje; en la conversación hay un fluir del sentido y un padecimiento de la pregunta.

Cuando leemos un texto, por ejemplo, se nos dice que hemos de comprender la pregunta a la que éste responde sin embargo “Lo que hay en principio es más bien la pregunta que el texto nos plantea a nosotros, nuestra propia afección por la palabra de la tradición” (Gadamer H. G., 2003, pág. 452). El afirmar que el texto (que en este caso es lo otro) nos plantea una pregunta implica que nos veamos empujados a responderla y para ello también debemos comenzar a realizar preguntas al texto que nos lleven no sólo a respondernos a nosotros mismos sino también a *reconstruir la pregunta* a la que responde el texto, por eso será que la reconstrucción nos incluye tanto a nosotros como a lo otro. Empero, lo esbozado en este punto no significa que la interpretación sea algo arbitrario, sino que ella es un dejarse afectar por lo otro, dejar valer lo que la tradición nos dice, es una fusión de horizontes.

Enlazar la experiencia con lo que denomina Gadamer la dialéctica de pregunta y respuesta se debe a que “el que quiera pensar tiene que preguntarse” (Gadamer H. G., 2003). El hacer experiencia, la introducción de algo nuevo e inesperado que puede desembocar en una fusión de horizontes, es siempre un preguntar, y “cuando se pregunta se dejan abiertas posibilidades de sentido, de manera que aquello que tenga sentido pueda introducirse en la propia opinión”. Lo otro nos pregunta y nos hace a la vez preguntar, nos hace modificar nuestro horizonte. Como se mencionaba con anterioridad en el hacer experiencia la pregunta se nos impone:

“En realidad el impulso que representa aquello que no requiere integrarse en las opiniones preestablecidas es lo que nos mueve a hacer experiencias. Por eso también el preguntar es más un padecer que un hacer. La pregunta se impone.” (Gadamer H. G., 2003, p. 444).

La conversación auténtica es un *hacer* experiencia, un suceso, y así como toda experiencia conlleva la dialéctica de pregunta y respuesta, ese movimiento en el que nos comprendemos a la vez que comprendemos lo otro, en el que nos preguntan y a la vez preguntamos para encontrar la respuesta. Preguntar no es poner sino probar posibilidades, es dejarlas abiertas de forma que aquello que tiene sentido haga parte de nuestro horizonte.

La negatividad de la experiencia y la dialéctica dejan relucir cómo la verdad que florece en la conversación no es propiedad exclusiva de uno de los interlocutores, es de ambos, los rebasa a ambos porque los requiere; el enfrentarnos a lo otro hace que se imponga la pregunta, y la respuesta es el esfuerzo por *hacer* lenguaje que ambos comparten. Empero, se notará que estas ‘características’ que se atribuyen a la conversación no son exclusivas de ella, la comprensión como tal integra un acontecer porque es continuación y actualización en la que se comprende interpretando; comprender es decir conversar, implica preguntar, ya sea, por ejemplo, que se intente entender la historia, pues ésta, aunque es una sola, se auto-determina incesantemente, o en la interpretación de textos en la que el texto impone una pregunta al intérprete o en el arte “donde lo que hay que interpretar no es de naturaleza lingüística, no es un texto, sino, por ejemplo, un cuadro o una obra musical” (Gadamer H. G., 2003, p. 478). Así, conversación es un término que deja en evidencia el movimiento de la comprensión, el que nos pongamos a nosotros mismos en ella, el que preguntemos desde nuestro horizonte, el que hagamos lenguaje.

La comprensión es la relación con lo otro, una experiencia semejante a la que sucede en la conversación; la conversación por excelencia no se dirige ni se domina y sin importar su posible éxito, los interlocutores se ven abiertos a nuevas posibilidades, a nuevos horizontes sin que necesariamente impongan su visión sobre las cosas, ella es ante todo una exposición a lo extraño en la que padecemos la pregunta haciéndonos considerar la posible verosimilitud de lo que se nos dice. Y ante todo, se habrá de recordar que la conversación no es el enfrentamiento de discursos singulares sino de tradiciones que subsisten en ellos y que en función de la conversación, gracias al enfrentamiento con el otro, devienen.

En el siguiente apartado se insistirá en cómo la realidad es para el ser humano lenguaje que comprendemos, y pese a que el lenguaje no menta la singularidad, él es sin embargo la posibilidad del reconocimiento de la alteridad.

3. El mundo del lenguaje, el lenguaje del mundo, el lenguaje y el mundo

La comprensión es el modo de ser de la experiencia y un más allá de la autoconciencia que conserva a lo otro y que nunca lo consume; en orden de ampliar la relación entre el lenguaje y la comprensión y explorar un poco más detenidamente cómo constituyen el modo de ser de la experiencia, en éste tercer apartado, es oportuno introducirnos a la idea de mundo que nos presenta Gadamer, ya que permite clarificar cómo toda experiencia que tenemos en y de él es comprensión, es decir, deja recalcar en que la experiencia del mundo, aún en toda su heterogeneidad, *es* en el lenguaje.

Para desentrañar la idea de mundo es pertinente retomar la distinción que Gadamer realiza entre él y el entorno pues éste último constituye “El «medio» en el que uno vive, y la *influencia* del entorno sobre el carácter y el modo de vida de uno es lo que hace su significación [...] En un sentido más amplio, este concepto del entorno puede aplicarse a

todos los seres vivos, y reunir así las condiciones de las que depende su existencia”¹⁹ (Gadamer H. G., 2003, p. 532). Si bien Gadamer recuerda que *entorno* surge como un concepto social al conferírsele un contenido que expresa la influencia que posee el medio en el modo de vida, excede el ámbito social llegando a indicar la dependencia que todo ser vivo posee con el medio; en contraste, el mundo no se distingue en términos de dependencia sino que por el contrario indicaría la libertad de los *seres humanos* frente al entorno, mentando la capacidad de darle sentido y cambiarlo.

No obstante, si la diferencia reside en la libertad ¿Se ha de entender sólo como independencia y si lo es, en qué sentido? Gadamer afirma: “Elevarse por encima de las coerciones de lo que le sale a uno al encuentro desde el mundo significa tener lenguaje y tener mundo”(Gadamer H.-G. , 2003, p. 533). La libertad adviene con el lenguaje que a su vez acaece junto con el mundo rompiendo con la dependencia del entorno, con las coerciones que nos salen al encuentro, y se hace patente en la capacidad de dar nombres a las cosas, que les atribuyamos un sentido y el que podamos expresarnos en distintas lenguas; si la existencia del mundo depende de la libertad así distinguida, se estaría indicando su constitución lingüística en el sentido de que el mundo acontece *en y como* lenguaje, la independencia nos ubica en una posición distinta respecto del resto de especies pues podemos darle significado a lo que se presenta siendo simultánea a tener mundo:

“Comportarse respecto al mundo exige a su vez que uno se mantenga tan libre frente a lo que le sale al encuentro desde el mundo que logre ponerlo ante sí tal como es. Esta capacidad es tanto tener un mundo como tener lenguaje”(Gadamer H.-G. , 2003, p. 532).

Tener un lenguaje y el que estemos introducidos desde siempre en él indica que la comunidad lingüística posee una existencia autónoma que nos antecede, al entrar en el mundo estamos a la par arrojados en el lenguaje, lo cual nos ubica en una relación determinada con el mundo y orienta nuestro comportamiento hacia él.

Ser libre y tener mundo significa tener lenguaje; el lenguaje *hace* al mundo que a su vez se *pone* en éste mostrándose tal como es: “No sólo el mundo es mundo en cuanto que accede al lenguaje: el lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se presenta el mundo” (Gadamer H. G., 2003, p. 531). ¿Pero qué significa que la existencia del lenguaje se debe a que sea una presentación del mundo? Si comportarse respecto al mundo es ponerlo ante sí tal como es, el lenguaje no es el traspaso de lo que ocurre en la experiencia a palabras, ni una copia o un reflejo pobre de ella, la experiencia *es* en el lenguaje que nos presenta el mundo, el mundo es el horizonte significativo en el cual nos encontramos inmersos.

El hombre tiene mundo *en* el lenguaje, no anterior o posterior a él, es imposible que se piense en uno sin el otro, la existencia del mundo radica en el lenguaje o de otra forma no se podría dar significación a lo que se presenta encadenándonos de forma irremediable al medio, pero

¹⁹ El subrayado es mío.

tampoco es posible pensar en un lenguaje que posea una existencia autónoma que pueda prescindir del mundo porque no tendría sentido alguno, más aún el *sentido* mismo no tendría lugar porque no tendría que presentar. Por origen o en el origen el lenguaje es humano, en él reside el mundo que se nos revela en la experiencia que a su vez *es* en el lenguaje: “La humanidad originaria del lenguaje significa, pues, al mismo tiempo la lingüisticidad originaria del estar-en-el-mundo del hombre” (Gadamer H. G., 2003, p. 531).

Sin embargo en el párrafo anterior se omite una explicación al por qué Gadamer afirma que en el lenguaje se logra poner al mundo *ante sí tal como es* para hacer énfasis en la codependencia entre uno y otro, pero para que no quede en el vacío la verdadera naturaleza de esa simbiosis (mundo-lenguaje) es necesario ahondar en esta pregunta. Por una parte, se nos dice que tenemos libertad al tener lenguaje, pues este último es sentido que se abre para nosotros; el mundo posee una constitución lingüística ya que tenemos mundo en el lenguaje, y al contrario, el lenguaje está atravesado por el mundo, es decir, el mundo tal cual lo vemos ya está comprendido como lenguaje.

Por otra parte, si el mundo se despliega en el lenguaje *tal cual es* no se ha de entender por dicho despliegue una expresión de la subjetividad, ni el lenguaje ni el mundo son privados, y aunque hipotéticamente se pudiese afirmar que la experiencia es puramente subjetiva, lo que en el lenguaje se expresa no puede tener ese carácter subjetivo o de otra forma no podría ser comprendido; pensar en la singularidad de la experiencia y en un lenguaje que dijera de ella es un sinsentido, no hay un traspaso de lo que acontece a palabras, la experiencia *es* comprensión en el lenguaje:

“Lo que habla el lenguaje son constelaciones objetivas; cosas que se comportan de este modo o de otro; en esto estriba el reconocimiento de la alteridad autónoma, que presupone por parte del hablante una cierta distancia propia respecto a las cosas. Sobre esta distancia reposa el que algo pueda destacarse como constelación objetiva propia y convertirse en contenido de una proposición susceptible de ser entendida por los demás”(Gadamer H.-G. , 2003, p. 534).

La distancia con las cosas y que se comporten de un modo u otro permite que se les otorgue un significado que orienta el *comportarse respecto* al mundo, las hace susceptibles de ser comprendidas y diferenciarlas, abre la puerta a la objetividad. Pero al mismo tiempo el lenguaje es a su vez la posibilidad de la heterogeneidad, las constelaciones objetivas poseen un componente negativo: consisten en ser una cosa y no otra, excluyen de sí a otras.

El componente negativo de las *constelaciones* permite reconocer su diferencia con otras al tiempo que está también anclado a la objetividad, la distancia con las cosas hace que los contenidos se afirmen como propios y se compartan con otros. La objetividad, la negatividad y la distancia con otras constelaciones son tanto aquello que abre las puertas a la alteridad, como la posibilidad para reconocerla, ya que nos deja distinguir entre lo propio y lo extraño, aunque *alteridad* aquí designa la diferencia en general, la heterogeneidad entre las acepciones de mundo que subsisten en el lenguaje.

Lo anterior se refleja, por ejemplo, en la multiplicidad de lenguas; tener una lengua significa tener lenguaje, y lo relevante no será la capacidad o el hecho de tener lenguaje sino lo que en cada lengua se dice, en palabras de Gadamer “Si cada lengua es una acepción del mundo, no lo es tanto en su calidad de representante de un determinado tipo de lengua sino en virtud de aquello que se ha hablado y transmitido en ella”(Gadamer H.-G. , 2003, p. 527). Tener lenguaje no es una *capacidad* que difiera en cada lengua aunque sí lo hace lo que se puede expresar en ella, la libertad de decir lo mismo en forma distinta, de construir formas diferentes de concebir el mundo y que son reflejos mismos de la historia que trae en sí, pero que a su vez no son exclusivas ni excluyentes, se interconectan y son susceptibles de ser comprendidas por otros, ilustrando la doble faceta del lenguaje, la objetividad, el que pongan al mundo tal como es, como la alteridad que, empero, nunca será absoluta pues aún ella navega en el lenguaje.

Lo otro de Gadamer

Para concluir se puede decir que la experiencia del mundo es *en* el lenguaje sin que los recorridos que en él se construyen sean los mismos; el lenguaje es tanto la posibilidad de la tradición como la posibilidad del reconocimiento de la alteridad, de considerar algo como propio y reconocer la distancia con lo extraño, el lenguaje actúa como término medio entre esos dos polos, Gadamer afirma:

“Todas las formas de la comunidad de vida humana son formas de comunidad lingüística, más aún, hacen lenguaje. Pues el lenguaje es por su esencia el lenguaje de la conversación. Sólo adquiere su realidad en la realización del mutuo entendimiento. Por eso no es un simple medio para el entendimiento [...] importa destacar frente a esto que el lenguaje sólo tiene su *verdadero ser en la conversación*, en el ejercicio del mutuo entendimiento” (Gadamer H. G., 2003, p. 535)²⁰

La finalidad del lenguaje, aclara Gadamer, no es sólo el de ser el medio para el entendimiento, él actúa como una suerte de término medio entre lo propio y lo extraño al acercarlos en la conversación, ésta es la interacción entre ellos; el *ser* del lenguaje es la conversación pues su despliegue es relación con lo otro; el hacer experiencia, el comprender, es similar a conversar; en la conversación el lenguaje nos es propio y nos acerca a lo extraño, nos hace padecer la pregunta y hacer experiencia, y lo que en la conversación se devela va más allá de la conciencia de cada uno, lo real no es individual, como tampoco lo es el mundo que el lenguaje nos presenta.

El lenguaje posee su verdadero ser en la conversación, ella es un proceso vital y único al constituir el despliegue de la comprensión y porque es un hacer lenguaje en el que se renueva nuestra acepción del mundo, esa renovación se constituye como un acontecer que mantiene

²⁰La cursiva es mía.

al mundo y nuestra forma de verlo en movimiento; en el acontecer lingüístico se muestra el cambio de las cosas, de las costumbres, el empleo de las palabras, etc. “y el lenguaje puede todo esto porque no es evidentemente una creación del pensamiento reflexivo sino que contribuye a realizar el comportamiento respecto al mundo en el que vivimos” (Gadamer H.-G. , 2003, pág. 539). El acontecer del lenguaje requiere de la experiencia con lo otro que induce a preguntar y que permite nuestro ascenso a una generalidad mayor.

El lenguaje nos orienta en el mundo, nos da señales de él, lo que nos dice el lenguaje son constelaciones objetivas, tradiciones a las que pertenecemos y que nos ayudan a distinguir lo propio de lo extraño. Lo otro no es una fuerza pasiva, aún si nos negamos a estar dispuestos a escuchar lo que nos dice, pues llega el momento en el que no lo podemos evadir más, en que se impone la pregunta y se hace lenguaje, se fusionan horizontes. Pero aquello con lo que hacemos experiencia no es sólo otro yo, si bien no es posible definir o determinar lo otro de Gadamer, si se puede decir que éste encarna distintos rostros como el arte, la historia, el tú, la tradición, los textos, etc., al constituir aquello a lo que enfrentamos y cuyo cara a cara reinstaura el sentido; si el ser del lenguaje es la conversación será porque ella constituye un intercambio en el que encontramos nuevas y distintas posibilidades, expandiendo nuestra manera de concebir y aproximarnos a las cosas, invitando y recibiendo a lo otro, haciéndola un acontecimiento pues “El comprender, en el fondo, no es tanto un «conocer» sino una experiencia que nos sustenta y de la que nosotros nos nutrimos”(Gadamer H.-G. , Verdad y Método II, 1994, p. 42).

De esta forma volvamos al epígrafe “La hermenéutica filosófica no parte del malentendido sino del consenso, de lo familiar, y desde ahí se hace posible ‘la salida a lo extraño, la recepción de lo ajeno y por ende la ampliación y el enriquecimiento de nuestra propia experiencia del mundo’(Gadamer H.-G. , Verdad y Método II, 1994, p. 223). Vivimos en el lenguaje que constituye un pre-acuerdo a partir del cual enfrentamos lo extraño y que nos conduce al enriquecimiento de nuestra experiencia del mundo; lo otro es una fuerza que no se consume en la comprensión, de esta fuerza depende el fluir de la comprensión y del mundo, sin ella no sería posible ascender a una generalidad superior, ni hacer lenguaje. La comprensión es un más allá de la autoconciencia que conserva a lo otro, es el fluir incesante del mundo; la comprensión requiere de lo otro porque por esencia la experiencia ocurre en el enfrentamiento con él y sólo así es posible una conversación auténtica, sólo así se hace lenguaje y deviene la tradición.

III Derrida y Gadamer: Entre el otro inasible y el otro en la comprensión. El lenguaje del acontecimiento y el acontecimiento del lenguaje

“La apertura hacia el otro implica, pues, el reconocimiento de que debo estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí, aunque no haya ningún otro que lo vaya a hacer valer contra mí”
Gadamer

“Por definición, si el otro es el otro, y si toda palabra es para el otro, ningún logos como saber absoluto puede comprender el dialogo y el trayecto hacia el otro. Esta incomprensibilidad, esta ruptura del logos no es el conocimiento del irracionalismo, sino herida o inspiración que abre la palabra y hace luego posible todo logos o todo racionalismo. Un logos total debería todavía, para ser logos, dejarse exponer a lo otro más allá de su propia totalidad”

Derrida

Los apartados anteriores se dedicaron a esbozar algunas tesis de Derrida y Gadamer que nos acercaran a la noción de alteridad que se encuentra en cada uno de estos filósofos y que además permitieran encontrar herramientas que allanen el camino para ponerlas en diálogo. El intento por establecer una suerte confrontación entre Derrida y Gadamer induce a recordar el encuentro improbable –como lo caracterizó Philippe Forget– que hubo entre ellos con ocasión del simposio *Texto e interpretación* y que causó gran revuelo porque más que un intercambio de pareceres se asemejó más a un diálogo interrumpido. Pero al margen del éxito o el fracaso de ese encuentro, el interés que causó se debe a que hizo aflorar las tensiones y las distancias entre la hermenéutica y la deconstrucción. Los ecos de ese encuentro improbable pueden contener argumentos que son relevantes en una conversación –si se puede emplear el término– entre la deconstrucción y la hermenéutica, pero si no hay una dedicación especial al encuentro será porque en él las preguntas no parten de un punto común sino de la distancia y tal vez por eso lo más prudente será intentar ubicar algo que sea similar en ambos, una especie de lenguaje común que facilite establecer un diálogo entre ellos y partir de allí para perseguir los lugares a los que éste nos lleva.

Pese a la heterogeneidad de las tesis que se han expuesto y al margen (por ahora) de las distancias entre ambas nociones de alteridad, hay un punto que a primera vista parece similar, a saber, para ambos filósofos la experiencia por excelencia es el conflicto de lo mismo y lo otro, o en el lenguaje gadameriano entre lo propio y lo extraño, es decir, la experiencia es negativa. Pero al acercarse más a esas maneras de ver la experiencia, que en el fondo son también formas de ver la relación con lo otro, se descubre que ambas perspectivas contienen una noción distinta del acontecer que se ha abordado a groso modo y en la que la brecha consiste ante todo entre nociones distintas y casi antitéticas, se trata de una discusión entre el lenguaje del acontecimiento y el acontecimiento del lenguaje.

Para Gadamer es en la experiencia que se puede calificar como negativa que nos vemos inmersos en la dialéctica de pregunta y respuesta renovando nuestros presupuestos, es decir, si bien toda experiencia corre como comprensión e interpretación, es cuando nos enfrentamos a lo extraño que ella nos marca, transforma más radical o activamente, si se puede decir así, la manera en la que comprendemos el mundo, de ahí que el mismo Gadamer afirme que es posible contar o tener presentes los momentos en los que ello ocurre.

El juego y la tensión entre lo propio y lo extraño relucen al pensar cómo la relación con lo otro es aquello que mantiene a la tradición en devenir, la distancia con lo otro es lo que permite que nuestros presupuestos se desplacen, que los pongamos bajo la lupa y que los transformemos con el tiempo. El acontecer del mundo y la tradición es el acontecer del lenguaje, es el hacer lenguaje en la conversación.

Ahora bien, en contraste Derrida plantea:

“Podrá preguntarse si la historia puede ser la historia, si *hay historia* cuando la negatividad queda encerrada **en el círculo de lo mismo** y cuando el trabajo no se tropieza verdaderamente con la alteridad, cuando se da a sí mismo su resistencia. Cabrá preguntarse si la historia no comienza con esa relación con lo otro que Levinas sitúa más allá de la historia”²¹(Derrida, La escritura y la diferencia, 1989, p. 127).

El pasaje que se cita de Derrida surge en un texto en el que se debate la lectura que Levinas realiza de Heidegger y Husserl y en especial al planteamiento de que ellos no habrían dado espacio a la alteridad encerrándose en el círculo de lo mismo que niega lo otro. Para Levinas la historia ha sido historia de lo mismo, pero Derrida cuestiona si hay historia sin la negatividad y si está encerrada en lo mismo. Emplear como ejemplo a la justicia es esclarecedor, si la historia (en este caso del derecho) sólo estuviese encerrada en lo mismo, la justicia nunca podría tener lugar, no habrían demandas por justicia y no habría una deconstruibilidad del derecho, sino que éste se estatizaría; la justicia actúa como un germen oculto que no está fuera de lo mismo, lo contamina creando una *resistencia* que impide la absolutización del concepto, resistencia sin la cual no habría un movimiento histórico y admitiría cuestionar si habría historia pues sin ella el universal no podría renovarse.

Realizar una inversión de esta disimetría clásica (lo mismo-lo otro) es también insuficiente para pensar el movimiento de la historia porque se trataría de una simple sustitución de uno por otro e implicaría que a ambos se los estaría dominando o limitándolos a la conceptualidad sin notar que el lenguaje no puede totalizar aquello que constituye su origen, su historia y su fin.

La palabra es violencia metafísica, es *historia*; la historia es el movimiento o la lucha en la que lo otro trasgrede a lo mismo y este a su vez intenta encerrarlo en el lenguaje, dicho de

²¹La negrita es mía

otra manera, el enfrentamiento entre ellos es devenir inscrito en el lenguaje, en lo mismo que nunca logra acoger a lo otro y que a su vez lo tiene dentro de sí, lo mismo no es una totalidad cerrada o “¿cómo podría haber un «juego de lo Mismo» si la alteridad misma no estuviera ya *dentro de* lo Mismo, en un sentido de la inclusión que la expresión *dentro de* sin duda traiciona? Sin la alteridad *dentro de* lo mismo, ¿Cómo podría producirse el «juego de lo Mismo», en el sentido de la actividad lúdica o en el sentido de la dislocación, dentro de una máquina o una totalidad orgánica que *juega* o que *trabaja*?” (Derrida, 1989, p. 170). El lenguaje aquí es del acontecimiento, brota y se transforma por la tensión y la guerra de lo mismo y lo otro, mas él nunca puede lograr dominar aquello que le da vida y lo único que puede hacer es intentar retratarlo.

El punto que aparece como similar es básicamente la experiencia y la tensión con lo otro que empuja a transformar el sentido y mueve la historia, en un caso la tensión se desenvuelve en el lenguaje, en el segundo caso es enfrentamiento que se inscribe en el lenguaje, que deja su huella en él. El intento por encontrar un punto similar que pueda ayudar a dar inicio al encuentro improbable entre la hermenéutica y la deconstrucción más que establecer lazos permite ver los matices que cada postura da a esa negatividad y que las deja en puntos opuestos de un abismo. Tomar como punto de partida un lenguaje común se debe a que sólo así es posible introducirnos en una verdadera conversación y será *justo* que ella trascorra en uno que no les sea impropio, y si bien se podrá considerar que hablar de negatividad es encontrar rescoldos de una herencia hegeliana, ese vínculo es insuficiente, así como el que se pueda encontrar en ambos una inclinación a la alteridad, y hace necesario cuestionar ¿Qué es lo que las aleja tanto, cuando en el fondo podría pensarse que son lecturas o posturas heredadas de Hegel?

Lo otro no es completamente exterior a lo mismo y a su vez éste no se encuentra por completo cerrado. En Gadamer la tradición deviene en virtud de nosotros, de nuestra interacción con lo otro, mientras Derrida postula la contaminación de lo otro en lo mismo así como la resistencia que subsiste en su seno y lo deconstruye. Pero pese a esa suerte de similitud, Gadamer encuentra en la lingüística y la comprensión la relación con lo otro (a pesar de que parece conservarla como negatividad), mientras Derrida distingue el lenguaje como el lugar de la violencia, por lo que pese a que la negatividad posee un papel preponderante pues constituye la resistencia que impulsa la historia, el enfrentamiento con lo otro no acaece en el lenguaje ni se supera conservándose en la comprensión.

Los rastros de Hegel en Derrida no son tan claros como los de Gadamer (quien por ejemplo, retoma a Hegel al introducir la negatividad de la experiencia, la dialéctica de pregunta y respuesta u otros apartados) aunque la inversión que actúa en la deconstrucción se puede pensar como una especie de movimiento dialéctico, solo que, por una parte, se inclina a ilustrar cómo un término se contamina del otro, y por otra parte, el tercero en la deconstrucción sale de ellos, es decir, no es un término que habrá de dar nuevo inicio a otro movimiento dialéctico, sino que en la deconstrucción el tercero es aquello que comparten y

que muestra que nos son del todo heterogéneos, él escapa a cualquier objetivación y mostrará más bien como ocurre el juego de desplazamientos en los términos; con anterioridad esto se señalaba con la *archi-escritura*, ella a diferencia del lenguaje hablado y de la escritura no es objeto de la lingüística, ni de la ciencia, pero sí señala que todo a lo que se le puede atribuir una significación deja una huella; la *archi-escritura* acoge en cierto sentido todo aquello a lo que se le puede atribuir una significación, pero ella escapa a cualquier intento por ser objetivada ya que es una noción que solo intenta retratar los desplazamientos del significado más que dar cuenta como tal de él.

Más aún, el otro de Hegel es concreto, identificable, mientras que lo otro de Derrida se asemeja al de una estrella fugaz, lo que logramos ver de ella es una imagen que nos llega de forma tardía, su paso nunca es presente y nunca lo logramos recuperar sin importar si hay cualquier tipo de herramientas técnicas que parecerían mostrar lo que acontece de manera simultánea: “Así pues, el discurso, si es originariamente violento, no puede otra cosa que *hacerse violencia*, negarse para afirmarse, hacer la guerra a la guerra que lo instituye sin *poder* jamás, en tanto que discurso, volverse a apropiarse de esa negatividad” (Derrida, 1989, p. 173). Lo otro no se presenta en el lenguaje y cuando nos damos cuenta de la alteridad es una vez ha sido introducida en el lenguaje, cuando ya no está presente y es inapropiable.

El lenguaje se contamina de lo otro y se fractura en virtud de él, así que se podría pensar a la *différance* y al acontecimiento como lo que subyace a un movimiento dialéctico, es decir, algo que impulsa una trasgresión, un movimiento del sentido, pero no como un término del movimiento que luego se resolverá en un tercero.

El punto por el que se inició una discusión entre la deconstrucción y la hermenéutica fue el de plantear que se pueden establecer similitudes entre ambas, ya que ellas plantean que el movimiento de la experiencia es por esencia negativo, pero pese a cualquier esfuerzo eso que en un primer instante parecía un lenguaje común deja aflorar la distancia. Por un lado, aunque en ambos casos la experiencia de la alteridad es negativa, en Gadamer ella ocurre en el lenguaje, mientras que para Derrida la experiencia transforma el sentido pero no logra ser atrapada en él; por otra parte, en Gadamer la dialéctica es de pregunta y respuesta, mientras que en Derrida no hay como tal una dialéctica; lo anterior deja ver como nos estamos ubicando no sólo en nociones distintas de alteridad, también se está concibiendo en ellas de una manera diferente la relación con lo otro y el papel que en dicha relación posee el lenguaje.

Ahora bien, Derrida plantea que lo otro no se puede asimilar ni presentar en el lenguaje, así que a partir de las tesis que se han expuesto de Gadamer se podría preguntar ¿Cómo podemos dar cuenta de la relación con la alteridad si ella se sale del lenguaje? ¿Cómo y qué papel adquiere el lenguaje en la relación con lo otro?

1. El lenguaje y lo otro

La anterior cuestión tiene dos aristas, la primera recae en Derrida; en *Decir el acontecimiento ¿Es posible?* se aborda el problema que da nombre al seminario y se plantea que afirmar que es posible decir el acontecimiento puede arrojarlos al empleo de o bien enunciados constatativos en los que nos limitaríamos a informar, o bien a partir de enunciados performativos en los que se hace hablando. Sin embargo, en ninguno de los dos casos el decir es realmente presente “Parece que ese decir del acontecimiento como enunciado de saber o de información, decir cognitivo en cierto modo, de descripción, ese decir del acontecimiento es en cierta manera siempre problemático, porque en razón de su estructura de decir el decir viene después del acontecimiento.” (Derrida, 2007). Ningún enunciado es por completo constatativo, siempre guarda en sí algo de performativo (en el que al decir se hace y se modifica aquello que se pretende informar) y eso hace que Derrida se niegue a acoger ese tipo de distinción; pero al margen de si se mantiene o no la diferencia que algunos plantean entre esos dos tipos de enunciados, el problema consiste en que con el *decir* siempre cabe la posibilidad de la repetición (aun si es una repetición sin identidad) en la que se pierde la heterogeneidad; hay una creencia –en especial en lo que categorizamos como acontecimientos históricos- de que es posible decir el acontecimiento, porque el decir parece atrapar aquello que es indecible, sin notar que una vez entra al lenguaje se filtra y se modifica, no hay algo como un enunciado constatativo, el informar también crea y transforma. El acontecimiento no se domina en el lenguaje:

“El secreto pertenece a la estructura del acontecimiento. No el secreto en el sentido de lo privado, de lo clandestino o de lo escondido, sino el secreto como lo que no aparece. Más allá de todas las verificaciones, de todos los discursos de la verdad o del saber, el síntoma es una significación del acontecimiento que nadie domina, que ninguna conciencia, que ningún sujeto consciente puede apropiarse o dominar. Ni bajo la forma del constatativo teórico o judicativo ni bajo la forma de la producción performativa.” (Derrida, 2007)

Lo otro es incommensurable, heterogéneo al lenguaje que se instala en la apariencia de presencia del discurso, pero que aun así deja huellas. La pregunta que en el fondo se puede realizar sería ¿Cómo se podría inscribir lo otro en la lengua que aparenta la presencia cuando nunca puede afirmarse como tal? ¿Está en realidad el lenguaje abierto a la alteridad, cuando ella escapa a la homogenización y al *logos*? El acontecimiento es la irrupción de lo monstruoso que nos desarma porque es imposible, único e impredecible, pero ese punto en el que acaece nunca es puro, con él surge una inevitable neutralización en el lenguaje.

Un ejemplo puede orientar un poco en la indecibilidad del acontecimiento. Al enamorarnos hay un momento en el que el sentimiento surge y al hacerlo –sin ni siquiera tener que decirlo—declaramos el amor, experimentarlo lo introduce en el lenguaje. Pero cuando se piensa a fondo ¿Cuándo ocurrió? ¿Hace dos horas? ¿Ayer? ¿Hace un año? Y en especial ¿Qué fue lo que dio lugar al amor? La declaración es simplemente la introducción al lenguaje en el que se puede repetir una y otra vez que se está enamorado, pero al intentar rastrear o pensar el momento en el que eso se hizo presente, se difumina, porque al declararlo ya estaba

allí, y aún si se lograra datar, sólo quedan rastros de lo que nos hizo enamorarnos, y nunca una explicación completa de su acontecer.

La experiencia es negativa, el acontecimiento es el aparecer fugaz de lo otro que no se logra atrapar en el lenguaje pero propulsa la introducción de algo nuevo en él sentido. En contraste, para Gadamer el acontecer es del lenguaje, toda experiencia *es* en él y sería incongruente y tal vez hasta absurdo pensar en que el acontecimiento se le escapa y que su introducción en él le arrebataría su carácter único, pues la comprensión no es una mera repetición o una absorción del sentido, es auto-comprensión en la que nos introducimos a nosotros mismos. Teniendo en cuenta lo anterior, se erige otra pregunta ¿Cómo pensar el acontecimiento o más bien cómo se experimenta si escapa al lenguaje y la experiencia *es* en él? La declaración del amor es simultánea al sentimiento, es decir, no se está planteando que la experiencia se distancia de su declaración, sólo que ello no significa que el lenguaje lo acoja o sea suficiente para expresarlo, rastrearlo o incluso ilustrarlo; asimismo, la declaración adviene con la posibilidad de repetirla aun si el sentimiento se ha ido, el acontecimiento sobrepasa cualquier decir que es siempre insuficiente aún si la experiencia misma sobreviene con él.

Si la dificultad de una introducción en el lenguaje y del aparecer de lo otro que conlleva a una transformación de los límites conceptuales es el juego de la fuerza, de la *différance*, para ver la segunda arista, la relación entre el lenguaje y lo otro teniendo en cuenta a Gadamer, se puede recordar que en *Hermenéutica y Logocentrismo* éste filósofo entra en diálogo con la deconstrucción y adopta, por así decir, la *différance*; Gadamer plantea que gracias a que comprender no es una absorción del sentido tal cual éste se presenta y que además es un comprenderse, es decir, es una auto-comprensión (*selbstverständnis*) en la que estamos proyectándonos a nosotros mismos, el sentido está siempre en movimiento, se está formando, porque lo cual la comprensión es también discontinuidad, un constante estar con lo otro. La *différance* para Gadamer se refleja en la auto-comprensión, pero ¿es posible pensar en la *différance* como reflejada o contenida en la auto-comprensión?

Gadamer afirma que “en el acuerdo además, la diferencia nunca se disuelve en la identidad. Cuando se dice que hay acuerdo sobre algo, ello no significa que el uno se identifique en su opinión con el otro”(Gadamer H.-G. , Verdad y Método II, 1994, p. 23) En la comprensión hay una especie de apropiación del sentido que se nos presenta en el lenguaje, mas no es una apropiación de lo otro en sí, porque él continúa siendo algo extraño y heterogéneo, no hay un sentido absoluto compartido, la comprensión es siempre desigual a sí misma y, en palabras de Gadamer, la *différance* ilustra que “Ningún signo es idéntico a sí mismo en el sentido absoluto del significado”(Gadamer H.-G. , Verdad y Método II, 1994, p. 23). La comprensión acontece no como una copia del sentido, es transformación continua de sí misma que requiere de la interacción con lo otro.

Sin embargo, hay una gran dificultad al intentar concebir a la *différance* como contenida en la auto-comprensión; se puede recoger el argumento gadameriano al respecto, ningún signo

es nunca idéntico a sí mismo y el significado no se repite como igual, mas es necesario cuestionar si esas afirmaciones darían cuenta de la *différance* como fuerza que tras bambalinas dirige el movimiento del lenguaje, el diferir y la diferencia del significado, la remisión de un significado que jamás será presente y que impone una no-identidad en el discurso.

Comprender es un comprenderse siempre distinto, hay en él una ausencia de identidad que se asemeja más a la *iterabilidad* derrideana, a una repetición sin identidad:

“La conversación se define a sí misma precisamente por el hecho de que la esencia de la comprensión y el acuerdo no se encuentran en el “*querer-decir*” (*Vouloir-dire*) o en el sentido que se quiere, a través del cual las palabras supuestamente encuentran su ser, sino más bien en lo que tiene por objeto ser dicho más allá de las palabras buscadas o encontradas. Derrida tiene razón en insistir en esta esencial *différance*, y yo mismo lo reconozco por completo” (Michelfelder & Palmer, 1989, p. 118).

El sentido que emerge en la conversación no es necesariamente el que se quiere o el que se encuentra ¿Pero es esto similar al juego o la fuerza de la huella que se oculta? ¿Se asemeja a afirmar que el sentido de la conversación es siempre distinto? Tratar de entender el vínculo que Gadamer establece con Derrida es difícil de seguir, en efecto, sí se puede concebir que Derrida estaría afirmando que el sentido nunca es el mismo, pero esto se debe a que la fuerza que subyace al juego de la huella es diferir y diferencia de una presencia que no es tal, a la fuerza del juego de diferencias; pero Gadamer al distinguir la comprensión y la conversación, aún si el resultado de ellas no es el que se espera y el otro nos entiende diferente, nos lleva a cuestionar si ¿El diferir hace parte del movimiento de la comprensión? ¿No habría más bien la presuposición de que para el hablante, aún si la auto-comprensión es siempre distinta, el sentido está dispuesto (por no ponerlo en términos de presencia)? En lo anterior se logra atisbar en parte la distancia con Derrida, Gadamer está intentando hacerse al lenguaje derrideano, pero pareciera no notar que están pensando al lenguaje desde posiciones que no necesariamente son commensurables; mientras Gadamer indaga la comprensión como interpretación y la vida de ellas en el lenguaje, Derrida encuentra en el lenguaje violencia e insiste en la fuerza que subyace al sentido y que impide que este sea siempre igual, es decir, el sentido nunca es igual en el movimiento de la comprensión como auto-comprensión, en Derrida *différance* es el juego de diferencias que caracteriza al lenguaje allende la comprensión.

La equiparación de la *différance* al movimiento de la justicia nos deja ver la diferencia entre ambas concepciones, la justicia es lo otro que irrumpe en el derecho, pero ella se ha caracterizado como una no-presencia que trasgrede el concepto y su eco o su destello lo vemos de forma tardía, distorsionado y siempre interpretándolo, ella es acontecimiento; si la comprensión contiene en cierto sentido la *différance*, se podría preguntar ¿Cómo entonces concebir el acontecimiento en Gadamer? ¿Qué repercusiones entonces habría en esa noción de acontecer como comprensión si ella comporta el movimiento de la *différance*? Y aunque

se pudiese adoptar desde la hermenéutica la *différance* ¿Cómo puede reconocer el padraastro a su hijo adoptivo si se separa de él cuando se intenta pensar el acontecer? En ambas formas de ver el lenguaje hay una noción de acontecimiento que no se desliga de ella, por lo que si Gadamer adopta *différance*, ésta también habría de influenciar dicha noción que se ha intentado mostrar como vida de la tradición en y por nosotros, lo cual no es congruente con la ruptura de una ausencia que deconstruye el lenguaje y que en el fondo es el juego de la fuerza como *différance*.

Si se piensa en la comprensión como desigual y nunca un atrapar el sentido que introduce lo otro, tal vez el argumento se podría flexibilizar al punto de hacerlo similar al de Derrida, sin embargo, describir ese acontecer que es una relación con lo otro, y que en el capítulo dedicado a Derrida se había equiparado a un punto de fuga o a una estrella fugaz, dista enormemente de siquiera intentar verlo como devenir de la tradición como auto-comprensión; a diferencia de Gadamer el acontecer de Derrida no ve el movimiento histórico como devenir de la tradición que se auto-comprende y se renueva a sí misma, para él ese movimiento está contaminado por las huellas de lo otro cuya aparición fugaz crea fisuras que imponen su reconstrucción.

2. Violencia y lenguaje

En el primer apartado se cuestionó a Derrida y a su visión del otro como heterogéneo al lenguaje en contraste con las tesis de Gadamer para quien la relación con el otro es en el lenguaje, lo que llevó a ver cómo él intenta adoptar la *différance*. Ahora démosle una vuelta al asunto e intentemos ahora cuestionar a Gadamer; en Derrida se ha visto que el lenguaje es violento desde el principio porque trata de atrapar a lo otro que a su vez impulsa su trasgresión y crea acontecimiento, mas en Gadamer la irrupción de lo otro es *en* el lenguaje, la alteridad no es una excepción singular y el lenguaje no es concebido por éste filósofo como violento o metafísico, así que desde Derrida se podría cuestionar si el que se plantea que la relación con lo otro se desarrolla en el lenguaje no estaría arrebatándole la singularidad atrapándolo en lo *mismo* (lenguaje).

Mientras que para Derrida el lenguaje es el lugar de la violencia, Gadamer encuentra en éste el modo de ser de la experiencia y la presentación del mundo. Al hablar del mundo en Gadamer se veía como el lenguaje no sólo nos habla de constelaciones objetivas, él mismo es la posibilidad del reconocimiento de la alteridad. La concepción derrideana del lenguaje como violencia se debe a que éste aparenta atrapar la heterogeneidad y excluir la alteridad, pero en Gadamer esta concepción no tendría cabida, sujeto y objeto, o más bien ambas partes de la conversación comparten el modo de ser de la historicidad, son el fluir del sentido y su discurso –por denominarlo de alguna forma– más que provenir de singularidades es el discurso de la tradición que se hace actual y habla en ellas; en la hermenéutica gadameriana no podríamos ni si quiera hablar de singularidades, porque aquello que en la experiencia se

presenta como singular en realidad está mediado, se comprende en y como lenguaje en el que se actualiza la tradición.

La comprensión excede cualquier plano teórico o a la simple intención de retrotraer el pasado, es experiencia y mediación que se renueva, ella ocurre en el lenguaje en el que se pone todo lo que puede ser interpelado o reconocido. Para Gadamer no es problemático que el lenguaje no dé cuenta de la singularidad, las palabras y más que ellas su sentido nunca está cerrado, son un legado de la tradición que se actualiza en nosotros, por eso cree equívoco afirmar que hay un lenguaje de la metafísica o que su empleo propenda a eliminar la alteridad; los conceptos tienen vida y se renuevan, se les otorgan nuevos significados, y el que un concepto posea un bagaje metafísico no se debe al concepto *per se* sino al modo en el que lo estamos comprendiendo²². Empero ¿Es sólo el gesto, la intención de desligar un concepto de su bagaje metafísico suficiente? Gadamer afirmaría que los conceptos se pueden redefinir para eliminar de ellos cualquier carga metafísica y ésta más que ser algo inherente a ellos se les atribuye, por eso será que la metafísica para Gadamer no posee un lenguaje propio de ella, sólo que hay conceptos a los que se les ha impuesto su carga.

Los conceptos se transforman e intentar descartarlos por las supuestas cargas que contienen es un absurdo y podría constituir hasta un estancamiento porque impediría el movimiento inherente a la comprensión de la tradición, un rompimiento del diálogo con la filosofía. Considerar que un concepto es anacrónico ha de llevar a su renovación, el descartarlo no es más que un intento fútil que niega esa necesidad de entrar en polémica, es intentar evadir el problema y no pensar que se puede resolver sin caer en la resignación de que se ha de abandonar el lenguaje de la tradición. El lenguaje de la filosofía es fluido y no habría porqué desechar conceptos tradicionales, la filosofía se desenvuelve como un diálogo con su propia historia en el que “El lenguaje de la metafísica es y será el diálogo, aunque este diálogo dure siglos y milenios. Por esta razón los textos de la filosofía no son propiamente textos u obras, sino aportaciones a una conversación a través de los tiempos”(Gadamer H.-G. , Verdad y Método II, 1994, p. 20)

En una entrevista con Richard Kearney, Gadamer asevera que una de sus grandes dificultades con el pensamiento derrideano es que no comprende su forma de concebir la metafísica; como se ha expuesto, la metafísica para Derrida surge en y como lenguaje, con él adviene la ilusión de la presencia del significado y que comporta violencia al constituir la negación de lo otro que se mueve en su interior, mientras que para Gadamer no es problemático que el lenguaje no logre dar cuenta de la singularidad, porque, por un lado, no hay algo que sea puramente singular, y por otro, lo que con él se presenta son *constelaciones objetivas* que en la comprensión se renuevan y se actualizan, las palabras son “unidades” significativas –sin

²²En verdad y Metodo II Gadamer responde a la crítica que habría realizado Heidegger con respecto al uso del término conciencia de la historia efectual, empleando el mismo argumento, sin embargo, aquí sólo nos dedicamos a esbozar el argumento más que entrar de lleno en ésta polémica.

que el término unidad lleve a pensar que poseen un significado unívoco- su contenido es susceptible de ser interpretado cada vez como diferente; los conceptos poseen vida propia, en tanto que nunca se repetirían como iguales.

Ahora bien, aquí surge un elemento que acerca en cierto sentido a ambos filósofos: para Derrida nos enfrentamos con una sin salida al intentar evadir la carga metafísica inherente al lenguaje y por lo mismo la deconstrucción no es una superación de la metafísica, sino la lectura que rastrea el juego interno a ella, que intenta mostrar cómo se mueve; por su parte, la hermenéutica gadameriana es un diálogo con la tradición que se mantiene en ella; empero, Derrida busca desarmar, deconstruir a la metafísica, trastocar sus cimientos al mostrar las fuerzas que en ella intervienen y por eso propone prestar atención para con las diferencias, Gadamer busca continuar su diálogo con ella y cree poder evitar la carga metafísica que pueden contener los conceptos.

Los conceptos son trasmutables y ese carácter dinámico no es puesto en duda, más allá tanto la deconstrucción como la hermenéutica serían lecturas y diálogos con la tradición, sólo que el gesto de Derrida es distinto al de Gadamer, si bien es cierto que la deconstrucción no puede salir de la ilusión y del pensamiento metafísico, al hablar, por ejemplo de la justicia, hay una fuerte renuencia a atribuirle significación o a tratarla como un concepto porque se la equipararía a la ley y porque afirmarla como concepto es concebirla como un *telos* ya sea alcanzable o inalcanzable. La justicia es acontecimiento, y tal vez *el* acontecimiento, es el impulso de lo otro a ser reconocido en el concepto que niega la singularidad, en contraste, para Gadamer el acontecer es del lenguaje que en esa movilidad del sentido instaura diálogo con la tradición y que no concibe que el redefinir los conceptos genere una recaída en el pensamiento metafísico.

Al recordar la dificultad que encuentra en la noción de metafísica de Derrida lleva a cuestionar si Gadamer recaería en esa apariencia de presencia del discurso. Pese a que Gadamer plantea que en la comprensión el discurso del otro no es repetido tal cual se dispone, sino que es siempre interpretado ¿no se tendría allí que asumir una especie de presencia del discurso que *comprendo*? ¿no se habría de presuponer una unidad discursiva a la que me enfrente así la esté interpretando? ¿no se podría pensar que Gadamer caería en la presuposición de la presencia del significado? Estas preguntas posiblemente no son del todo pertinentes para realizarlas a los textos legados por Gadamer, porque en el fondo ello no habría de presuponer un problema, si bien es cierto que en el diálogo se da la apariencia de presencia, ello no significa que el sentido sea unívoco ni a que se estaticé y más allá la relación y el movimiento de la comprensión es un vaivén entre los interlocutores.

Pero al mismo tiempo más que ser una real objeción esa pregunta que es de alguna forma inevitable de realizar, lleva a recordar uno de los cuestionamientos realizados por Derrida en su encuentro fallido con Gadamer: “Mi *primera pregunta* sería, por tanto, la siguiente: ¿no presupone, sin embargo este axioma incondicional que la voluntad es 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 de ser del ente como voluntad o como subjetividad voluntaria? ¿No pertenece ese discurso, en su propia necesidad, a una época, al de la metafísica de la voluntad?” Derrida cuestiona el empleo de la expresión *buena voluntad* por parte de Gadamer y que se usa para llamar la atención sobre la disposición que requieren los interlocutores al entrar en una conversación, cuestionando si hay en ella ecos de la *buena voluntad* kantiana; Gadamer desecha la idea afirmando que lo que se quería recalcar era la necesidad de que en una conversación los interlocutores se encuentren dispuestos a escuchar lo otro.

Si se puede establecer un vínculo entre esta pregunta que habría realizado Derrida y aquella que cuestiona si hay una apariencia de presencia que se ha de presuponer y una especie de unidad discursiva a la que me enfrento con la disposición de escuchar al otro, será porque de ello deriva otra cuestión, el hablante no es por completo dueño del discurso, la tradición se hace viva en él y muchas veces no somos conscientes de los prejuicios que tienen influencia en ella, pero entonces ¿podemos serlo de nuestra disposición al diálogo? Es fácil defender a Gadamer afirmando que ante todo a lo que se hacía referencia con *disposición* es el simple hecho de escuchar, dejando así a un lado cualquier debate psicológico o psicoanalítico al respecto, pero ¿no se nos decía con anterioridad que la conversación por excelencia exige de esa *disposición* de los interlocutores a escuchar y a *dejar* valer lo que el otro nos dice al margen del éxito o el fracaso de ésta? ¿No ha de suponerse una buena voluntad o una intención, una disposición de dejar que lo otro nos diga algo al margen del resultado esperado en la conversación?

Para defender a Gadamer se puede decir que plantea que aunque no se pueden conocer o rastrear las intenciones del interlocutor y por lo mismo no hay de fondo una idea de una buena voluntad, si es posible ambicionar a que en la conversación intentemos estar dispuestos a escuchar al otro. Asimismo al afirmar que la comprensión es interpretación y que ella acompaña e interviene siempre en nuestra experiencia del mundo, Gadamer indicaría que no hay un marco cerrado a partir del cual nos relacionamos con lo otro, pero también se ha insistido en que de aquello a lo que nos enfrentamos no tenemos un completo control, lo extraño acaece en la experiencia y pese a que nos podemos encontrar renuentes a aceptar lo que nos ofrece en el lenguaje, ello no lo hace una fuerza pasiva que nos deja ilesos, podemos negarnos a aceptar el discurso del otro, pero no por eso logramos evitar que nos cuestione y que pueda tener un efecto en nosotros, de otro modo la mayor parte de las conversaciones que podríamos catalogar como ejemplares no tendrían lugar alguno, no podríamos hacer experiencia, y si fuese tan fácil cerrarnos a lo que lo otro puede decir significaría que la comprensión no estaría en movimiento perpetuo, sino que se daría si y solo si hay una buena voluntad que lo permite.

Gadamer al hablar de su encuentro con Derrida afirma que sí hubo un diálogo y aunque tal vez se trata de uno que no logró llegar a un consenso si fue uno verdadero, tras él ambos –en especial él- se comprendieron a sí mismos. Cuando se piensa en lo otro de Gadamer es fácil ver los ecos de ese diálogo, puesto que será desde su encuentro con Derrida que se le intentará dar un mayor papel a la alteridad; en *Verdad y Método I* no hay referencias explícitas en las que se intente revelar a la comprensión como relación con lo otro, mientras que en artículos y conferencias tardías hay un cambio de terminología que esclarecería no sólo cómo se está pensando la alteridad sino que también insistirían en la no identidad de la comprensión, es decir, aunque se la trataba como interpretación, más tarde se explicitará su continua reconstrucción en la que *ningún signo es idéntico a sí mismo*.

Las preguntas y las respuestas que se han intentado dar de un lado y el otro dejan ver las distancias entre la hermenéutica y la deconstrucción, pero más allá intentan iluminar cómo el problema de establecer una conversación continúa siendo la ausencia de un lenguaje común, ambas parten de puntos distintos y no son del todo compatibles en aquello básico que podría ayudar a encontrar relaciones; si bien se ha esbozado la noción de alteridad que se podría encontrar tanto en Derrida como Gadamer, tal es incompatible, en uno se está primando la heterogeneidad, en el otro lo singular no es tal puesto que se encuentra mediado por el lenguaje en el que se hace presente la tradición, y pese a que ambos filósofos ven la experiencia como negativa, para Gadamer ella ocurre en el lenguaje y surge del enfrentamiento con lo otro impulsando la dialéctica de pregunta y respuesta, en Derrida será la alteridad se filtra en el lenguaje, pero no se incluye en él, no hay conceptualidad del enfrentamiento con lo otro, la conceptualidad misma se hace posible por él “el concepto supone una anticipación, un horizonte en el que la alteridad se *amortigua* al enunciarse, y dejarse prever. Lo infinitamente-otro no se enlaza en un concepto, no se piensa a partir de un horizonte que es siempre horizonte de lo mismo, la unidad elemental en la que los surgimientos y las sorpresas vienen a ser acogidos siempre por una comprensión, son reconocidos” (Derrida, 1989, p. 129).

Donde Derrida encuentra violencia y relaciones de dominación, la dialéctica interna al lenguaje para Gadamer encuentra en lo otro no su acontecimiento y ruptura sino la condición de posibilidad que hace acontecer la comprensión; el énfasis que Gadamer otorga a la conversación no constituye un cierre de lo otro en lo mismo o una exclusión de la alteridad, por el contrario es una relación en la que ambos se requieren mutuamente porque se comprenden a sí mismos en función del otro.

3. Las alteridades de Derrida y Gadamer

Más allá de cualquier distancia o acercamiento entre la deconstrucción y la hermenéutica gadameriana, el punto de toque es que en ambos filósofos hay una responsabilidad con la alteridad que tuvo lugar en su escritura. En este tipo de confrontación hay una tendencia a

elegir uno de los extremos y aunque los argumentos planteados pueden inclinarse o no hacia uno de ellos, no es precisamente la intención, porque se tendría que llegar a elegir entre el acontecer del lenguaje y el lenguaje del acontecimiento, entre la comprensión como auto-comprensión y vida de la tradición, y el punto de fuga que crea una imagen en el lenguaje. Se podrían intentar rastrear puntos en los que la deconstrucción y la hermenéutica parecen asemejarse, uno de ellos es la responsabilidad con lo otro que las acerca haciéndolas aparecer como no tan heterogéneas, ambas responden a una necesidad que se instaura en la lectura, en la relación con lo otro que exige e impone una movilidad conceptual, son ejercicios en los que se mantiene viva la tradición en un acto de responsabilidad, en un exceso de ella que impone ir tras los rastros de la alteridad y a la vez un acto de fidelidad con los textos. Aunque se ha perseguido como punto partida la negatividad de la experiencia, ésta sólo deja relucir esa responsabilidad con los textos y la tradición en la que la lectura es una realización del comprender en la que el lector hace hablar al tema, ya sea en búsqueda de un acuerdo o en el intento de entender cómo las márgenes intervienen en el texto y lo movilizan. La fijeza de la escritura no es la fijeza de la verdad, y si damos razón a Gadamer, lo que *uno entiende es que está comprendiendo el texto mismo*, el intérprete hace *rendir* a los textos dejando que resuenen como ecos de una tradición siempre inacabada. En la responsabilidad aflora que la literatura, la escritura y la lectura son acontecimientos, un pozo nunca explorado por completo que se impone ante nosotros obligándonos a transformar nuestros presupuestos.

Las tesis expuestas recorren caminos distintos y son más éticas que teóricas ya que señalan cómo perciben la relación con lo otro, son filosofías de la apertura que se construyen en contra de la creencia en estructuras estables, en la idea de un ser en sí y de la estaticidad del significado que regiría el devenir. En ellas hay una tendencia a desenmascarar esa propensión por absolutizar el sentido o por pensarlo como algo estático y por reducir o consumir la alteridad, y aunque los caminos tomados son distintos responden y escriben para lo otro, reconocen lo otro en lo mismo y viceversa, y el mundo será la apertura de la experiencia que trasciende a la alteridad, ya sea que intervenga en la auto-comprensión o que constituya el acontecimiento que excede el lenguaje.

El reconocimiento de sí en lo otro es interno, un extremo lo concibe como contaminación, huella, en el segundo caso es visto como auto-comprensión. Gadamer y Derrida niegan que lo otro se consume en el sentido en el que se presenta, sólo que uno se rehúsa a entender ese acontecer como acontecer del lenguaje, porque sometería la alteridad a la repetición y le arrebataría su singularidad y más bien el lenguaje sería del acontecimiento, porque en esa imposición de reconocimiento crea el concepto, mientras en el otro extremo el acontecer es del lenguaje porque será en él en el que la experiencia se desplaza y renueva en ese desplazamiento la tradición.

Por supuesto, Derrida no afirma que la experiencia se separa del lenguaje, el ejemplo del amor intentaba mostrar precisamente que la declaración no se desvincula de la experiencia, no hay un proceso en el que primero habría experiencia y de forma tardía ella se incluiría en

el lenguaje, sólo que el intentar acoger su surgimiento y su por qué se nos escapa; en ese sentido, no hay una negación de las condiciones históricas o de los antecedentes, por denominarlos de alguna forma, que dan lugar al acontecimiento, mas rastrear dichas condiciones no logra ni revivirlo, ni determinarlo y mucho menos consigue comprenderlo del todo, por ejemplo, si se piensa en una reivindicación o la solicitud de un derecho fundamental, se pueden perseguir los movimientos que le dan vida, pero no el por qué en cierto momento las “condiciones” permitieron que en realidad ocurriera. Tras ellos hay un impulso que no se logra atrapar en la ley, la exigencia de lo otro a ser reconocido en el concepto. Gadamer al afirmar que no se pueden conocer y enumerar todos los prejuicios o los antecedentes que intervienen en la comprensión plantea algo ligeramente similar, no hay una reconstrucción absoluta de un suceso histórico, en especial porque en cualquier indagación que realicemos nos estamos proyectando a nosotros mismos y nos estamos comprendiendo.

Aún tras la mediación y la actualización de la tradición, el acontecer continúa siendo único y no por completo apropiable sin embargo, Derrida y Gadamer dibujan dos caminos y maneras distintas de verlo; para Derrida el acontecimiento es creado por lo otro que sin llegar a incluirse en el lenguaje, aunque su aparición se legitima en el lenguaje, y nos deja en la espera de que vuelva a surgir. El otro camino, el de Gadamer, lleva a la comprensión que nunca consume a lo otro y que en la confrontación con la negatividad crea un desplazamiento de sí mismo en virtud del otro, la comprensión requiere de la alteridad para acontecer.

El acontecimiento de Derrida es el reflejo de la fuerza, de la *différance*, al ser el juego de la diferencia y la distancia que interviene en el significado y que desde adentro rompe con él. Noción que es congruente con la lectura del lenguaje como violencia metafísica y en la que lo que acontece nunca se puede llegar a asemejar a una presencia, lo mismo está contaminado de algo que en su interior resiste generando guerra y conflicto consigo mismo.

En Gadamer el acontecer es del lenguaje, todo aquello que se puede experimentar y predicar del mundo es en él, sin importar si se realiza desde el pensamiento teórico o de la experiencia viva, la experiencia además ocurre de manera similar a una conversación que requiere de lo otro y que en esa exposición a la alteridad hace a la tradición acontecer.

El esfuerzo de Gadamer adoptar la *différance* como interna a la comprensión hace pensar que tal vez la hermenéutica y la deconstrucción podrían considerarse como opuestos susceptibles de ser engranados uno en el otro, como si la tradición y la singularidad, el lenguaje como la relación con el otro y el otro inasible por el lenguaje pudieran constituir también dos perspectivas de una misma cosa; pero leer el encuentro improbable así, sería casi como si fuese posible plantear una relación esencial entre la hermenéutica y la deconstrucción, intentando decir que habría un juego de fuerzas que subyace a ellas y en la que se podría establecer una conexión entre el acontecer del lenguaje y el lenguaje del acontecimiento, pero aún no hay algo que logre mostrarlas como engranables entre sí, por el contrario el punto

de partida elegido por cada uno crea brechas que por ahora parecen insalvables, todavía no hay un término medio o un terreno compartido que deje afirmar que son compatibles las alteridades de Gadamer y Derrida.

Bibliografía

- Benjamin, W. (s.f.). *Para una crítica de la violencia*. Buenos Aires: Leviatán.
- de Peretti, C. (1989). *Jacques Derrida. Texto y deconstrucción*. Barcelona: Anthropos.
- Derrida, J. (1977). *Posiciones*. Valencia: Pre-textos.
- Derrida, J. (1986). *De la gramatología*. México: Siglo XXI.
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- Derrida, J. (1989). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Derrida, J. (1998). *Políticas de la amistad*. Valladolid: Trotta.
- Derrida, J. (2003). *La filosofía en la época del terror*. Madrid: Santillana Ediciones Generales.
- Derrida, J. (2007). *Decir el acontecimiento, es posible?* . Madrid: Arena Libros.
- Derrida, J. (2008). *Fuerza de Ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos.
- Derrida, J. (2010). *Seminario La bestia y el soberano*. Buenos Aires: Manantial.
- Derrida, J., & Caputo, J. D. (2000). *La deconstrucción en una cáscara de nuez*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Gabilado, Á. (2001). *La vuleta del otro. Diferencia, identidad, alteridad*. Madrid: Trotta.
- Gadamer, H.-G. (1994). *Verdad y método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gadamer, H.-G. (2002). *Acotaciones hermenéuticas*. Madrid: Trotta.
- Gadamer, H.-G. (2003). *Verdad y Método* . Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Grondin, J. (2009). *El legado de la hermenéutica*. Cali: Editorial Universidad del Valle.
- Michelfelder, D., & Palmer, R. (1989). *The Gadamer-Derrida Encounter*. New York: State University of New York Press.
- Pascal, B. (1986). *Pensamientos*. Madrid: Pensamientos.
- Raffoul, F. (s.f.). *The origins of responsibility*.
- Samona, L. (2005). *Diferencia y Alteridad. Después del estructuralismo: Derrida y Levinas*. Madrid, España: Ediciones Akal.
- Weinsheimer, J. C. (1986). *Gadamer's hermeneutics: A reading of 'Truth and method'*. Yale University Press.