



## Hermenéutica y Ética: aplicación y alteridad Hermeneutics and Ethics: Application and Otherness

Javier MARTÍNEZ CONTRERAS  
*Universidad de Deusto. Bilbao, España.*

### RESUMEN

A partir de la hermenéutica de Gadamer, en este artículo se interpretan las posiciones que asumen Grondin, Zabala y Ortiz-Osés, acerca del sentido del ser como creación o dación, mediación y responsabilidad. La condición de ser y estar en el mundo es filosóficamente un modo de existencia compartida entre ética y polis. Nuestra interpretación está referida al proyecto de Bien que se cumple en un compromiso de justicia y verdad con los otros. En cualquier espacio de interpretación y comprensión de la existencia el contexto del ser toma su sentido intersubjetivo de facticidad posible, en condiciones de alteridad.

**Palabras clave:** Hermenéutica, ética, alteridad, ser.

### ABSTRACT

Starting from the hermeneutics of Gadamer, this article interprets the positions assumed by Grondin, Zabala and Ortiz-Osés about the meaning of being as a creation or dation, mediation and responsibility. The condition of existing and being in the world is philosophically a mode of existence shared between ethics and polis. The current interpretation refers to the project of good, fulfilled in a commitment to justice and truth with others. In any space for the interpretation and comprehension of existence, the context of being takes its inter-subjective meaning of possible facticity in conditions of otherness.

**Keywords:** hermeneutics, ethics, otherness, being.

Tanto en la conferencia que Jean Grondin pronunció en el *Forum Deusto*, recogida en el presente volumen, como en el coloquio que mantuvo al día siguiente con Santiago Zabala y Andrés Ortiz-Osés, se planteaban dos tesis que resultaron ser el objeto principal del debate. La primera tesis del autor canadiense es que el sentido no es un constructo humano, una metáfora o una ficción surgida para hacer habitable el mundo y vivible la vida. La segunda es que este sentido dado ya en el mundo y en las cosas apunta a que eso que llamamos “bien” está igualmente dado, compañero inseparable del sentido, y lo que cabe es reconocerlo y operar desde él, pues el Bien no se fundamenta sino que nos fundamenta. Las cuestiones e interrogantes que tanto Santiago Zabala como Andrés Ortiz-Osés plantearon buscaban pulir las aristas de ambas tesis, o, en algún caso, mostrar su inconsistencia o su necesidad de una mayor matización.

Por mi parte, en estas páginas, pretendo un comentario sobre ambas tesis, buscando su arraigo en la hermenéutica de Hans Georg Gadamer, de la que Jean Grondin es uno de los mejores conocedores y difusores. Creo que se pueden comprender mejor desde ese marco de referencia un poco más amplio, que nos permitirá a la vez proponer otro problema que a mi juicio no queda resuelto desde la postura hermenéutica que plantea Santiago Zabala de la mano de Gianni Vattimo.

En una conferencia pronunciada en Granada, en un congreso sobre el legado de Gadamer<sup>1</sup>, Jean Grondin describía una serie de tensiones en el pensamiento de Gadamer, de las que el maestro alemán era consciente pero no resolvió de forma contundente, de forma que sus lectores y herederos se ven en la tesitura de tener que optar por un camino que, si no es capaz de resolver de forma definitiva cualquiera de esos tres puntos de fricción, al menos permita transitar por y con ellos.

La primera de esas tensiones hace referencia al concepto de *Formación* y su relación con el arte. Según Grondin, Gadamer tiene la pretensión de mostrar que la formación es un proceso en el que el individuo es capaz de lograr una cierta universalidad, es decir, una mirada por encima de sus propios intereses individuales, una cierta independencia con respecto a su propia condición histórica y social, su propio contexto. En definitiva, se trata de un entrenamiento que nos permita tomar distancia con nosotros mismos y nuestras determinaciones. Al menos la distancia de la reflexión (o de una reflexión no instrumental). Por tanto, la tensión que aquí se enuncia es el problema clásico de la celebración de la particularidad histórica y la mirada que quiere lograr cotas de universalidad. Esta es la primera opción que hay que realizar. En el caso de Grondin, se inclina por poner el acento sobre la universalidad, sin obviar la particularidad, pero considerándola superable.

La segunda tensión tiene como objeto el conocido concepto de Gadamer denominado *Fusión de horizontes*. La tensión que aquí aparece podría considerarse una variación de la anterior. En ese proceso se plantea la pregunta de si los horizontes culturales son determinados y cerrados, o por el contrario preparan (forman) a los individuos que en ellos crecen, se socializan y se educan, para la comprensión de la alteridad, no de forma reductiva, sino precisamente respectiva, es decir, manteniendo la alteridad de lo comprendido. En ese sentido la fusión de horizontes permite ganar una perspectiva más amplia en la que lo cercano y muy cercano es visto mejor porque se integra en un todo mayor. Grondin, claro, se decanta por la opción que sostiene la porosidad y universalidad de los marcos culturales de referencia.

1 GRONDIN, J (2004). “El legado de Gadamer”, in: VVAA (2004). *El legado de Gadamer*. Granada, Universidad de Granada, España.

La tercera tensión se centra sobre el *dictum* gadameriano “El ser, que puede ser comprendido, es lenguaje”<sup>2</sup>. Este es el núcleo de la diferencia hermenéutica más sobresaliente entre Jean Grondin y Gianni Vattimo<sup>3</sup>, como se mostró en el debate y quedará patente en lo que sigue. Entiende Grondin que esta afirmación contenida en la tercera parte de *Verdad y Método* puede ser comprendida de dos formas distintas, de las que se derivan las posturas divergentes que entraron en disputa en el debate objeto de este comentario. Unos ponen el acento de esa sentencia sobre el lenguaje, de tal manera que el Ser queda reducido al lenguaje, devorado por él, circunscrito a él. Así parece interpretar Gianni Vattimo esa famosa sentencia gadameriana, y con él, Santiago Zabala. Su idea es que la comprensión humana no puede relacionarse con las cosas mismas, y por tanto no puede lograr LA Verdad, sino sólo puede acercarse a las cosas en el modo en que hablamos de ellas, de forma que la verdad es sólo aproximativa, incompleta, necesitada de debate y contraste, en todo caso, nunca asegurada, pues este hablar se encuadra siempre en una perspectiva histórica y cultural, siempre determinada temporalmente, concreta, no universal. Por consiguiente, algunas formas de decir el ser, esto es, algunas interpretaciones, son más útiles o responsables que otras, pero ninguna interpretación puede reclamar para sí estar más cerca de la verdad que cualquier otra. De ahí que debamos aceptar y promover el pluralismo y la pluralidad de las interpretaciones. Por otra parte, la sentencia gadameriana puede leerse y comprenderse poniendo el acento sobre el ser que adviene al lenguaje. De ese modo el lenguaje no se cierra sobre sí, sino que es el lenguaje de las cosas, el lenguaje en el que comparece el Ser. Gadamer, de hecho, parece señalar, en su particular interpretación y recepción de Heidegger, la fusión del ser con el lenguaje no en el sentido de una confusión entre ambos, sino en el sentido de una manifestación (o revelación, si se prefiere), del ser en el lenguaje, que de ese modo no es sólo el lenguaje del comprender, y por tanto el de la subjetividad que interpreta, sino también el lenguaje del Ser, “el lenguaje de las cosas”, como lo denominó el mismo Gadamer. En este punto, la perspectiva de Grondin es, claramente, esta segunda.

Pudiera pensarse, llegados a este punto, que tanto el debate de Zabala, Grondin y Ortiz-Osés como las tensiones abiertas del pensamiento de Gadamer se mueven en un plano estrictamente especulativo y teórico con poca relevancia para las cuestiones de orden práctico y cotidiano. Sin embargo, nada más lejos de la realidad. Si algo puede decirse con contundencia de la filosofía hermenéutica es precisamente que se ocupa, quizá como ninguna otra forma de hacer filosofía hasta ahora, de la experiencia vital del ser humano. Para seguir este hilo conductor básico de toda la reflexión que se elabora en torno a la interpretación como categoría existencial básica definidora de cómo es y cómo vive el ser humano, es necesario remontarse un tanto hacia los primeros pasos de Heidegger y Gadamer. Si intención de realizar aquí un recorrido exhaustivo, sin conviene evocar algunos hitos que permitan realizar las transiciones necesarias.

En el año 1923 Heidegger ofreció un curso en la universidad de Friburgo de Brisgovia, que tenía por título *Ontología. Hermenéutica de la Facticidad*. Un año antes, en 1922, ya había ofrecido otro curso con el título *Introducción en la interpretación fenomenológica de Aristóteles*. El término que resulta clave en esta constelación es la “facticidad”. Ese término hacía referencia a todo lo que no podía ser considerado como una verdad de razón, todo lo que no se puede explicar y sencillamente deber ser aceptado porque forma parte de eso que llamamos realidad e intentamos escrutar. El

2 GADAMER, H-G (1993). *Verdad y Método*. Salamanca, Sígueme, p. 567.

3 Cf. GRONDIN, J (2004). “La latinización de la hermenéutica de Gianni Vattimo: ¿por qué Gadamer resistió al postmodernismo?”, in: ZABALA, S (ed.) (2009). *Debilitando la Filosofía. Ensayos en Honor a Gianni Vattimo*. Barcelona, Anthropos.

análisis filosófico de la facticidad, entonces, tenía que centrarse en eso que Heidegger llamó el “ahí” (*Da*), de naturaleza temporal e incomprensible. Por tanto, se propone una analítica de la experiencia en función de la cual se reconstruirá toda la tradición filosófica occidental. Al abordar esta tarea, se hicieron patentes dos cosas al menos: que la existencia puede ser esclarecida, iluminada, y que tal esclarecimiento consiste en el estudio de la estructura existencial del ser humano, caracterizada básicamente por ser una existencia que comprende, que interpreta. El humano existente comprende. Penetrar en la naturaleza de la comprensión es penetrar en el conocimiento del ser humano mismo, desvelar su entraña.

Esto es lo que Gadamer retiene y desarrolla del pensamiento de su profesor<sup>4</sup>, Heidegger, y llega a la conclusión de que el problema fundamental de la teoría de la comprensión (de la hermenéutica) es precisamente el problema que él llama de la aplicación, en el que se dan cita la formación y una vieja conocida de la antigüedad clásica griega, la *phrónesis*. En el capítulo diez de la versión española de *Verdad y Método*, Gadamer retoma la división clásica de la hermenéutica que divide su cometido en tres partes: *subtilitas intelligendi* (es decir, la explicación), *subtilitas explicandi* (esto es, la interpretación) y la *subtilitas aplicandi* (o sea, la aplicación). Las dos primeras no presentan muchas dificultades: comprender es siempre interpretar y, en consecuencia, la interpretación es la forma explícita de la comprensión<sup>5</sup>. Por aplicación entiende Gadamer un saber sobre la singularidad que a la vez es un saber sobre uno mismo. Su idea es que en la comprensión, el intérprete siempre realiza una especie de aplicación del texto a la situación actual en la que se halla. Y este es un momento del proceso hermenéutico tan fundamental como puedan serlo los dos anteriores.

Este concepto de aplicación, además, está ligado indefectiblemente al concepto de pertenencia, que implica la vinculación tanto a una comunidad como al *ethos* propio de ella. Lo que confiere sentido a la tarea cotidiana de vivir es precisamente que elaboramos interpretaciones en función de nuestro sentido de pertenencia, es decir, constantemente realizamos aplicaciones de aquello que es en función del *ethos* y la *polis* a la que estamos vinculados. Por eso la hermenéutica tiene una insoslayable dimensión práctica, pues nos ayuda a esclarecer cómo sucede la elaboración de esas interpretaciones que nos permiten la tarea cotidiana de vivir. Porque interpretamos y nos comportamos como lo hacemos, de manera que el conocimiento de sí mismo (tanto en lo referente a las posibilidades como en lo tocante a los límites) está exigiendo de cada quien un proceso de aprendizaje, de formación, que obliga a cada quien a distanciarse de sí mismo para adquirir al menos el sentido de la comunidad, que no deja de ser el primer paso en el camino hacia la universalidad.

Por tanto, la formación es imprescindible, pues comprender es siempre comprenderse. El saber sobre las cosas es también, simultánea e insoslayablemente, un saber sobre uno mismo, sobre sí mismo. El objetivo de la formación, en consecuencia, es posibilitar la comprensión de sí y de lo diferente de sí, de lo otro, de lo diverso. Y en la consideración de la formación es donde aparece el núcleo duro de la discusión entre Grondin, Zabala y Ortiz-Osés, pues según parece,

“el *ethos*, configurado por la experiencia comunitaria de la vida, es algo previo a toda ciencia teórica, a toda moral y a todo sentido estético, la identidad originaria del sentido o el mundo de la vida en términos husserlianos o el ser en el mundo en expresión heideggeriana. Todo el mundo de la razón, teórica o práctica, y el del gusto o del sentimiento se confi-

4 GADAMER, H-G (1993). *Op. cit.*, Véase el capítulo 10.

5 *Ibid.*, p. 378.

guran en ese horizonte. El de la *phrónesis* es el ámbito del saber y actuar respecto a lo concreto que impone el mundo de la vida<sup>6</sup>.

Grondin, en su *Introducción a Gadamer*, sostiene que “todo el camino del pensamiento de Gadamer habría partido de la ética<sup>7</sup>. Y si nos fijamos en la explicación del problema de la aplicación, la hipótesis se corrobora, pues Gadamer recurre en ese punto a la reflexión de Aristóteles sobre el problema de la Ética, usando especialmente la *Ética a Nicómaco*. Precisamente en ese texto aparece la aportación más importante de Aristóteles en ese ámbito, que consiste en ligar la razón práctica a las situaciones de la vida cotidiana, de tal manera que se centra sobre el ser moral considerándolo alguien siempre condicionado que concreta –es decir, aplica– lo universal a cada una de las situaciones que le toca vivir. Este es el modelo hermenéutico por excelencia. Lo decisivo consiste en prestar atención al *ethos* de la vida humana, que es lo que sustenta, como veíamos en esa cita de Juan Manuel Almarza, un poco más arriba, la eficacia de la razón. No hay *ethos* sin *logos*, sostenía Gadamer, ni tampoco *logos* sin *ethos*<sup>8</sup>, lo cual requiere una consideración un poco más detenida.

Gadamer asume la arquitectura aristotélica de la filosofía, que distinguía tres ámbitos del saber (*teoría, praxis y poiesis*) a los que asigna tres virtudes (*episteme, phrónesis y techné*). El saber de la praxis es un saber fronterizo y peculiar. Ni es el saber puro de la teoría, ni tampoco un simple saber hacer algo. La praxis es un modo de razón peculiar en el que ha de realizarse un proceso de aprendizaje similar al de la teoría, pero condicionado por las circunstancias en las que debe ponerse en juego. No es como la *techné*, que puede aprenderse y luego olvidarse. Según Aristóteles, el saber moral, una vez aprendido algo, ya no se olvida. Pero como bien señala Gadamer<sup>9</sup>, la peculiaridad del saber moral radica en que sólo se aplica algo que se posee previamente (según el modelo de conocimiento teórico epistémico). Pero el saber moral no se posee de esta manera. No puede poseerse de forma tal que primero se tenga y luego se aplique a una situación concreta. Lo que es justo, no se determina por completo con independencia de la situación que pide justicia. Es decir, se adquiere en la medida en que se aplica.

En esta consideración sobre la razón práctica tenemos todos los personajes que se sometían a debate entre Zabala, Grondin y Ortiz-Osés. Por un lado, la conciencia individual subjetiva que interpreta y enjuicia los casos en conflicto, y por tanto decide y actúa. Pero también comparece el sustrato que le permite a la conciencia individual esa operación: la costumbre, el *ethos* previo, que determina (en cuanto posibilita y a la vez limita) su saber moral y su acción electiva. Este es el centro de la cuestión ética en Aristóteles, y el hallazgo más importante de Gadamer para su problema hermenéutico: la mediación entre *logos* y *ethos*, entre una razón que piensa enmarcada en un contexto en el que sus hallazgos deben ser operativos porque están al servicio de la vida del ser humano. Todo ese proceso es, como antes indicábamos, el proceso de la *phrónesis*. Lo que desconcierta al *logos* en el ámbito de la *praxis* (también en el de la *poiesis*), es que en él todo podría ser de otra manera, de otro modo. No hay en él una referencia constante como sucedía en el mundo de la teoría. De este modo tan sutil se desliza Aristóteles hacia el problema del Bien. Al criticar y no asumir la teoría de las for-

6 ALMARZA MEÑICA, JM (1996). “La destrucción de la tradición humanista. Crítica de H. G. Gadamer a la filosofía del arte de E. Kant”, *Estudios Filosóficos*, n°. 128 (1996) pp. 10-11.

7 GRONDIN, J (2003). *Introducción a Gadamer*. Barcelona, Herder, p. 159.

8 Así lo complementa CONILL, J (2004). “Ética hermenéutica desde la razón experiencial gadameriana”, in: VVAA (2004). *El legado de Gadamer*. Granada, Universidad de Granada.

9 GADAMER, H-G (1993). *Op. cit.*, p. 388.

mas de Platón, la idea del Bien se desplaza, de manera que el mundo del ser y el del valor se disocian, con lo que se rompe la unidad entre ética y metafísica tan tranquilizadora en Platón.

En ese punto es donde la *phrónesis* se vuelve indispensable. No tenemos el bien al alcance de la mano en la medida en que crece nuestro saber teórico. El bien es un logro del ejercicio de la *phrónesis*, del ejercicio de la virtud con la que crece nuestra razón práctica. Ahora bien, el ejercicio de la razón práctica tiene un aspecto estrictamente comportamental (las famosas virtudes éticas), pero también un ejercicio de discernimiento (las virtudes dianoéticas, en este caso, la *phrónesis*). Y en el aprendizaje práctico, ambas virtudes se dan la mano, no caminan la una sin las otras. Gadamer leyó este hecho como la prueba de una racionalidad que se encarna en la facticidad de la existencia, más allá de los prejuicios que separan lo racional de lo irracional. Por eso la inteligencia humana es única, pues la decisión moral que adopta es el fruto de una inteligencia que desea y de un deseo que razona.

Todo este recorrido en torno a la cuestión de la aplicación y de la *phrónesis* era necesario, a mi entender, para proponer la cuestión de fondo en el debate que estamos comentando. Grondin, en un momento de su intervención, sostenía que en todas las cosas hay una aspiración al bien. Todo en la naturaleza sabe en qué consiste ese bien que le es propio y que no puede dejar de perseguir. Es decir, todo tiene ya dado su propio *ethos*, y por tanto hay un sentido que es posible reconocer y en función del cual saborear la existencia. En la postura de Zabala, el sentido es básicamente interpretación, que siempre se elabora a partir de otras interpretaciones porque en realidad no nos es dado acercarnos directamente a los hechos. Por su parte, Andrés Ortiz-Osés, reconociendo la presencia de un cierto “algo” en las interpretaciones, se inclinaba a pensar los hechos, y la verdad, como “hechuras”, es decir, como una elaboración subjetivo-objetiva u objetivo-subjetiva. En este lugar es donde creo que las consideraciones precedentes adquieren todo su valor, si tomamos en cuenta una categoría que sólo de forma subrepticia está presente en todas ellas. Me refiero a la categoría de la “alteridad”.

Si el problema fundamental de la hermenéutica es el de la aplicación, porque la interpretación es la actividad fundamental de la vida del ser humano, estamos reconociendo que hay algo sobre lo que el ser humano se vuelca, algo con lo que se topa, que no es él mismo, y que pone a prueba su subjetividad. Tanto la pone a prueba que la desafía, y en el desafío, en su correcto comportamiento, se juega hasta el logro de su propia existencia. De manera que interpretar no es otorgar un significado a algo desde fuera. La interpretación siempre se realiza desde dentro de lo que se quiere interpretar. Estamos implicados en lo que interpretamos. Esta es la grandeza de la existencia humana y también, tristemente, su condena, su límite. Por más que nos esforcemos nunca lograremos la posición descomprometida, desimplicada, absoluta. Y esta implicación supone también que algo, algo que nos sale al encuentro, es interpretado y por tanto plantea su desafío, su reto, en un contexto. De hecho, Gadamer comienza *Verdad y Método* proponiendo como primera experiencia interpretativa la experiencia estética, y lo hace, entre otras, analizándola desde la categoría del juego: en él los jugadores son libres para realizar sus movimientos y su estrategia, que a la larga se verá si es fértil o no, pero esta libertad está enmarcada dentro de unas reglas que todos respetan, pues sin ellas no hay juego. De ese modo, la interpretación no es una donación de significado, una feliz ocurrencia más o menos acertada.

La interpretación más bien suena a una suerte de adecuación en la que algo que busca y anhela ser expresado se topa con quien puede darle las palabras precisas para lograr su propósito. Esta es la postura de Jean Grondin, que coincide con la de Gadamer: sin negar la vertiente subjetiva, la interpretación se reconoce subordinada, al menos referida, a aquello que interpreta. Si olvidamos ese su correlato objetivo perdemos suelo, nos alejamos de la facticidad, olvidamos lo que es otro.

La postura filosófica que respalda la posición contraria, a la que se sumarían Zabala y Vattimo, propone que el sentido acontece en la interpretación, subrayando así, quizá no del todo a propósito, un papel muy moderno de la subjetividad, que entiende que todo lo valioso, todo lo que hay que tener en cuenta, lo pone el sujeto en su interpretación. Todo lo que queda más allá, todo lo que provo-

ca la interpretación y que mantiene su alteridad a pesar de ella, queda ensombrecido, desvalorado, difuminado. Porque lo que nos enredaría sería el juego de las interpretaciones, en el que ninguna puede reclamar ser más adecuada o verdadera que cualquier otra porque ninguna roza aquello que la genera, envuelto como está en la niebla de lo inalcanzable.

A mi entender, esta segunda posición presenta el problema de la relación con la alteridad. No entiendo por alteridad la diferencia reseñable entre modos, modelos o contenidos interpretativos. Todas las interpretaciones, con todas sus diferencias y matices, son hijas de la subjetividad que todo lo pone, todo lo dice, todo lo piensa. Esto me resulta molesto. Produce una cierta sensación claustrofóbica que me parece dotada de un cierto grado de artificialidad. Si negar su presencia ni su función –lo cual sería absurdo– entiendo que es preciso oxigenarla recuperando la perspectiva de Gadamer y Grondin con respecto a la idea de que “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”. El acento ahí se ponía sobre el ser. Aquello que adviene o comparece en el lenguaje, que siempre será el lenguaje de una subjetividad que percibe e interpreta, pero no desde sí misma y para sí misma, sino desfondada, abierta a lo otro a lo que le presta, con mayor o menor pertinencia, sus palabras. Si olvidamos este desfondamiento de la subjetividad, si cerramos su referencia heterógena, no sólo la condenamos a ella a habitar por siempre su propia conciencia, sino que además reducimos la alteridad a la subjetividad que hablando de ella no hablaría más que de sí misma. A mi juicio, desde una visión de razón práctica y ateniéndonos a las circunstancias históricas en las que se desarrolla nuestro *ethos*, es más que necesario subrayar el polo de la alteridad, de la otredad, de la diferencia. Sin caer en unilateralismos banales y siempre torpes, conviene recordar lo que una versión bastante aguada de la posmodernidad olvida.

Si no podemos (ni creo tampoco que debemos) desprendernos del juego de las interpretaciones, de los matices, del enriquecimiento de nuestra visión del mundo con sus infinitas variaciones metafóricas, no creo que resulte más provechoso olvidar que ese juego es posible precisamente porque la alteridad de lo interpretado es tal, que no cabe abarcarla en una sola interpretación. O dicho con palabras del poeta José Ángel Valente,

Contemplo yo a mi vez la diferencia  
entre el hombre y su sueño de más vida  
la solidez gremial de la injusticia  
la candidez azul de las palabras  
No hemos llegado lejos, pues con razón me dices  
que no son suficientes las palabras  
para hacernos más libres  
Te respondo que todavía no sabemos hasta cuando o hasta donde  
puede llegar una palabra  
quién la recogerá ni de qué boca, con suficiente fe para darle su forma verdadera.

Haber llevado el fuego sólo un instante  
razón nos da de la esperanza. Pues más allá de nuestro sueño  
las palabras, que no nos pertenecen,  
se asocian como nubes  
que un día el viento precipita

sobre la tierra  
para cambiar, no inútilmente, el mundo<sup>10</sup>.

En el fondo, la inadecuación del lenguaje con respecto a la realidad sobre la que se pronuncia, justifica sobradamente el juego de las interpretaciones, su pluralidad, su pluralismo, su riqueza. Pero siempre porque giran en torno a algo que queriendo venir a la palabra, no termina de lograrlo, no termina de decirse en un decir que nunca es el nuestro, que nunca nos pertenece, porque, como decía Grondin en el coloquio, citando a Derrida, siempre hablamos el lenguaje del otro.

Olvidar esta distancia crítica, olvidar, ensombrecer o minusvalorar esa alteridad imprescindible, es uno de los mecanismos más eficaces y contundentes para cultivar la violencia que tanto nos horroriza y que con tanto empeño ha buscado erradicar *Gianni Vattimo* del pensamiento occidental.

10 VALENTE, JA (1999). "No inútilmente", in: *Obra poética 1. Punto cero (1953–1976)*. Madrid, Alianza, p. 258.