

Lo torcido ante todo lo recto: diálogo con Werner Hamacher

Zoltán Kulcsár-Szabó

Universidad Eötvös Loránd de Budapest - ELTE (Hungría)

Tamás Lénárt

Universidad Eötvös Loránd de Budapest - ELTE (Hungría)

Werner Hamacher (†)

The European Graduate School / EGS (Suiza)

Lo torcido ante todo lo recto: diálogo con Werner Hamacher¹

The twisted before everything straight: dialogue with Werner Hamacher²

Zoltán Kulcsár-Szabó

Universidad Eötvös Loránd de Budapest - ELTE (Hungría)

kulcsar-szabo.zoltan@btk.elte.hu

Tamás Lénárt

Universidad Eötvös Loránd de Budapest - ELTE (Hungría)

lenart.tamas@btk.elte.hu

Werner Hamacher (†)

The European Graduate School / EGS (Suiza)

Fecha de recepción: 31 de enero de 2018

Fecha de aceptación: 20 de junio de 2019

Resumen

Entrevista realizada por Zoltán Kulcsár-Szabó y Tamás Lénárt a Werner Hamacher en marzo de 2012 en Budapest, en la que este autor desgana algunas de sus posiciones sobre la justicia lingüística. Se trata de una aportación en el ámbito de la teoría de la literatura, analizada desde un enfoque filosófico. El texto que aquí se presenta es la traducción de dicha entrevista al castellano y ha sido realizada por Niklas Bornhauser.

Palabras clave: Werner Hamacher (1948-2017); Justicia lingüística; Literatura y Filosofía; El derecho a tener derechos.

Abstract

Interview conducted by Zoltán Kulcsár-Szabó and Tamás Lénárt to Werner Hamacher in March 2012 in Budapest, in which this author describes some of his positions on linguistic justice. It is a contribution in the field of literature theory, analyzed from a philosophical approach. The text presented here is the translation of said interview into Spanish and has been done by Niklas Bornhauser.

Keywords: Werner Hamacher (1948-2017); Language as Justice; Literature and Philosophy; The right to have rights.

1 La presente traducción ha sido elaborada en el marco del proyecto Fondecyt Regular N°1171146: “Lengua, traducción, pensamiento: Hegel- Freud-Hamacher”, por Niklas Bornhauser de la Universidad Andrés Bello (Chile), correo-e: niklas.bornhauser@gmail.com

2 Entrevista inicialmente publicada en alemán como: Hamacher, Werner (2014). Das Krumme vor jedem Geraden. In: Kulcsár-Szabó, Z. und Lörincz, C. (eds.), *Signaturen des Geschehens* (21-36). Bielefeld: Transcript Verlag, pp. 21-36. DOI: 10.14361/transcript.9783839426067.21

Profesor Hamacher, Usted ha impartido cuatro conferencias sobre seis aspectos diferentes del tema “Justicia de lenguaje” en la Universidad Eötvös-Loránd de Budapest. ¿Qué camino conduce desde el concepto del “comprender”, acaso en su libro “Comprender detraído” [Entferntes Verstehen] (1998), hacia la problemática de la “justicia lingüística”, tratada en sus conferencias de Budapest?

Comprender detraído y ya el libro anterior sobre Hegel, *pleroma*, son investigaciones acerca del comprender como acontecimiento [*Geschehen*] lingüístico. *Hermeneuein* en griego significa <comunicar>, <deponer>, <dar a entender>, <llevar a la comprensibilidad> o, también, simplemente <decir>. El libro inspirado en Hegel y *Comprender detraído*³ tratan de la estructura de ese comunicar, de sus implicaciones y fronteras, y no acaso de una metodología de procedimientos exegéticos. Sólo hay comprender en el horizonte de la lengua, y más exactamente: *en* el horizonte de una lengua respectiva y, por consiguiente, ahí donde ella toca a otra lengua o a algo otro de una lengua. Por ende, sólo hay comprender ahí donde esta comprensibilidad toca a su extremo y, en lugar de probar ser un asegurado inventario que se dispone [*Bestand*], está puesto en juego, en principio, en todas sus determinantes. Quién comprende, se aparta de las rutinas del comprender –de lo <comprensible-de-suyo>, de sí mismo y de la lengua de ese sí mismo– e ingresa a un campo, que no pertenece a uno ni a aquello que se busca comprender. Uno migra [*zieht*] hacia una tierra de nadie, adopta [*bezieht*] una posición tercera, incalculable, impredecible, que yace fuera de sí mismo y, no obstante, no ofrece garantía alguna que incluya aquella de lo otro. Esta tercera posición, claro está que no tética y no sintética, esta ex–posición es aquella de la lengua en la detracción [*Entfernung*] de ella misma. Lengua, es lejanía de sí mismo. Y así el comprender.

Este es uno de los motivos de los cuales reza la primera proposición de este libro: *El comprender quiere ser comprendido*. Comprender no se comprende [*versteh*] <por sí mismo>; siempre está en vísperas [*steht bevor*]. Por lo tanto, uno no tan sólo ha de <entender de ello> [*darauf verstehen*], estar en condiciones de y ser capaz de ello en el sentido de la *techné* y de un *know how*; el mismo comprender en cada caso ha de ser traído a la comprensión en la distancia consigo, desrutinizado, como un comprender detraído de sí. Estas dos modalidades relacionales en todo comprender se compenetran lúdicamente [*spielen ineinander*] en todo comprender, pero permanecen irreducibles una a la otra, porque el *know how*, la destreza [*Fertigkeit*]

3 Hasta la fecha existen versiones de *pleroma* en alemán (como prefacio de la edición crítica de G.W.F. Hegel: *Der Geist des Christentums – Schriften 1796-1800, mit einer Monographie: pleroma – zu Genese und Struktur einer dialektischen Hermeneutik bei Hegel* (p. 7-333), Fráncfort, Berlín, Viena: Ullstein 1978), francés (*pleroma – dialecture* de Hegel; traducido por Marc Froment-Meurice, París: Editions Galilée, 1996) e inglés (*Premises – Essays on Philosophy and Literature from Kant to Celan*; traducido por Peter Fenves), Harvard: Harvard University Press 1996; Stanford (California): Stanford University Press 1999.). *Entferntes Verstehen* ha sido traducido y publicado por Metales Pesados (Chile, 2018) como *Comprender detraído. Estudios acerca de filosofía y literatura, de Kant a Celan*.

técnica en el acontecer del comprender siempre se suspenderá [*aussetzen*] de nuevo y siempre se pondrá hacia afuera [*hinaus-setzen*], y tan sólo en tanto algo inacabado [*Unfertiges*] e inconcluso [*Unabgeschlossen*] será capaz de volverse hacia lo otro y de traerlo hacia la comprensibilidad. En la tradición de la interpretación del comprender esta volverse hacia una y otra vez ha sido entendida [*begriffen*] como acto intencional que alarga el paso [*ausgreift*] hacia a lo otro, que *quiere* comprender eso otro y, ante cualquier otredad, quiere comprenderse a sí mismo y se *quiere*. Comprender *quiere* ser comprendido -: pero, si es una operación que es dirigida por la voluntad (*Willen*), que está dirigida hacia un objeto determinado *a priori* o una meta presupuesta, entonces todos aquellos trazos de la lengua y de los actos del comprender que son independientes de la voluntad, a saber, aquellos que siguen a una tendencia involuntaria, un afecto [*Zuwendung*] sorprendente, inconsciente o al azar, serán ignorados, marginalizados o incluso eliminados. Si uno quisiera eliminar estos elementos de la lengua, que son designados como contingentes, entonces, habría que eliminar de la lengua todo aquello que es necesario, para hacer de ella una operación más que meramente mecánica. La reducción a las intenciones es una reducción a programas, prescripciones, normas, reglas – y, por consiguiente, una reducción tan sólo al saber de lo ya consabido, para cuya experiencia no se requiere comprender alguno. La reducción del comprender a un procedimiento dirigido por intenciones gestiona la eliminación del comprender. De él han sido suprimidos todos aquellos elementos que tan sólo *dejan ser* que algo se ofrezca al comprender, que tan solo *viran hacia* al comprender y tan solo *hacen llegar lúdicamente* posibilidades del comprender – así como posibilidades del intencionar, del aspirar hacia y del pretender–, sin ya querer estas mismas posibilidades, sin pretender el pretender. Recién aquella admisión [*Zulassung*], aquella subvención [*Zuwendung*] y aquel pase [*Zuspiel*] permiten que sea reconocido más que lo ya conocido, que sea comprendido más que lo ya comprendido y que sea comprendido en tanto algo distinto en su otredad y de tal modo siquiera sea comprendido en sentido enfático. Esta admisión, este pase, esta subvención de lo otro, por ende, pertenece a las implicancias necesarias incluso de la misma intención, en la medida en que en cada caso primeramente ha de estar abierta hacia lo otro, para poder lo pretender. Las intenciones han de estar ya coestructuradas por aquel(lo) otro hacia lo cual se dirigen; ya han de estar indeterminadas por la indeterminación de lo otro para poder ensayar en sus determinaciones; han de ser abiertas en cuanto a intenciones, con tal de poder ser y seguir siendo intenciones. Comprender [*Verstehen*] es, en todo sentido, un originarse [*Ent-stehen*]. Es abandono [*Verlassen*] de una posición [*Stand*] y comienzo de algo nuevo, de lo que *a priori* no se deja decir si pertenece al ámbito de lo constatable.

Entonces, si bien no es que la voluntad no tenga participación en ello, comprender no pertenece a aquellas operaciones fundamentales que son determinadas sin excepción por la voluntad, ni siquiera a aquellas que están determinadas intencionalmente. De manera que es más que dudoso si con ello siquiera se trata de un fenómeno, que, en sentido estricto, pueda ser abordado, lengua mediante [*angesprochen*], como

“operación”, como “acto” o “acción”. En cuanto abandonamos el horizonte de la intencionalidad o siquiera tocamos su frontera más exterior, caducan intenciones y programas, y está perdida toda clase de determinación proveniente de una instancia egológicamente estructurada. Pero tan sólo si uno sale afuera del cálculo de lo meramente comprensible, de lo que puede ser sabido y querido, tan sólo entonces algo así como comprender es posible, tan sólo entonces deviene acontecer, tan sólo entonces es <praxis> – una praxis, claro está, de la autoinsuficiencia, no de la autoconstitución autárquica. Por ende, tan sólo se puede comprender en el sentido empático aquello que es incomprensible y que hace que hasta el comprender se vuelva incomprensible.

Cualquier otra cosa es tautología. En Gadamer se encuentra la siguiente proposición: Ser, que puede ser comprendido, es lenguaje. Esto ha sido llamado, creo que fue Habermas, como urbanización de la provincia heideggeriana. De hecho, es a lo más un intento malogrado de regular la naturaleza salvaje [*Wildnis*] heideggeriana. Si algo ha de aprenderse de Heidegger, es que Ser es sustracción de Ser, que esta sustracción es estructural, inderivable e insuspendible, y que es virulento por dondequiera en el acontecer de aquello que llamamos tiempo histórico, espacio y lengua. Comprendemos Ser –esto quiere decir: el acontecer de nuestra existencia– en cada caso tan sólo bajo la condición que las condiciones de nuestro comprender ya se nos han escurrido de las manos, por ende, tan sólo bajo condiciones insuficientes, por ende, tan sólo bajo condiciones de la incomprensibilidad. Ser, que puede ser comprendido, es, ontológicamente denominado de manera apropiada, lo ente [*Seiendes*] -: un estado de cosas apaciguado [*stillgestellt*], domesticado, racional o míticamente controlado. Y la lengua, que puede ser comprendida, es información, inventario de conocimiento, de saber, objeto de elaboraciones y reproducciones técnicas. O sea, en este estado ella es justamente no lo que acontece, justamente no lo que se sustrae en su acontecer, justamente no aquello en lo que algo se muestra en su sustracción: ella no es lengua – pero es de ella de la que debía hablarse. La proposición de Gadamer y la hermenéutica construida sobre ella, así como los proyectos de una teoría de la acción racional-comunicativa, que recurren a ella, operan, entonces, con un concepto de lengua que ha sufrido el recorte de su dimensión acontecimental. Por lo tanto, uno tan sólo puede constatar con sobriedad que lo que ellas ofrecen son programas tecnológicos de reducción del *status quo*, pero ningún análisis, que pueda ser tomado en serio filosóficamente, de ese status, de sus estructuras cognitivas, de su génesis y de sus potenciales de cambio. Desde un punto de vista analítico, son inservibles; dicho con un concepto antiguo, pero en este caso aún acertado, son simple y sencillamente ideologías; contrailustración racionalizada; redoblamiento apologético de lo que de todos modos ya es. Ellas tan sólo conocen una lengua tautológica y, detrás de sus barras [*Stäbe*], no conocen mundo alguno. Wittgenstein, mal leído y desmentido por otros motivos que Heidegger, hizo evidente que las constantes lógicas, que subyacen a nuestras proposiciones enunciativas concretas, son constantes tautológicas y, salvo a ellas mismas, no dicen nada. Recién quien las

deja descansar como están, puede volverse hacia un mundo, donde el no poder decir nada *sobre* él abre la posibilidad de comportarse libremente -libre de constantes- hacia él. La relación ética hacia la lengua y el mundo comienza con la suspensión de una lengua *suisuficiente*; la lengua como acontecer comienza con el despedirse de la lengua como una constante de la comprensibilidad. Si algo puede ser comprendido, entonces solamente *desde* su incomprensibilidad y solamente de manera tal que hasta este comprender mismo se torna incomprensible en ello.

Las implicaciones de estas paradojas del comprender son innumerables. La más inminente dice que el comprender no puede ser regulado a través de métodos ni asegurado por habituales históricas. Ambas, en el mejor de los casos, pueden ser instrucciones y ejercicios para el despertar de la atención –y de la atención aún a la misma economía de la atención. Lo que se mueve en el radio de acción de la lengua –y tan sólo en su radio de acción hay algo así como comprender– lisa y llanamente nunca puede ser llevado bajo la totalidad de las regulaciones [*Regularien*], normas y prescripciones. Porque para esto las regulaciones de sí mismo tendrían que ser comprendidos en tanto regulaciones de algo distinto a ellas mismas, deberían ser aprehendidas por algo carente de reglas, normas y algo no reglamentable y, por consiguiente, deberían ser puestas en libertad, desreguladas, anonimizadas. Para el comprender no hay reglas. Con esto no se está aseverando que no haya rutinas o convenciones históricas, de acuerdo a las cuales se comporten seres comprensivos [*verständig*] entre y hacia ellos. Con esto, sin embargo, sí se dice que tales convenciones históricas no representan «constantes antropológicas», que no son movimiento y no definen el radio de acción del comprender, y, por lo tanto, tampoco determinan un comportamiento, el nuestro, que es estructurado y es estructurado siempre de nuevo, es decir, es des-estructurado, por el comprender. Si estamos determinados a través de la historia, entonces tan sólo porque somos *capaces* de historia, porque somos *libres* para la historia, una historia en cada caso distinta y, quizá, algo distinto a historia.

Si se considera que el comprender –y, con ello, todo el complejo del comportamiento lingüístico y determinado por la lengua–, debido a su constitución es incapaz de ser determinado sin excepción por leyes, entonces también todas las leyes políticas, todas las leyes «civiles», sólo pueden ser problemáticas y han de seguir siendo problemáticas en un sentido enfático incluso cuando son pensadas bajo el principio de la autonomía – de la legislación, de la autodeterminación. Porque leyes, sean del tipo que fuere, están hechas para someter el comportamiento entre seres humanos a determinadas normas y de traerlo, sometimiento mediante, a una versión confiable. Las leyes detienen, suspenden [*sistieren*]. Ellas fijan lo que es y ha de ser; ellas son, en última y primera instancia, agencias ontológicas de aseguramiento, que fijan, la escritura mediante, un determinado status del hombre en su relación consigo y con otros, y enjuician, excluyen y eliminan todo lo que se sustrae a este status. Toda ley pronuncia –en tanto que es ley– la sentencia de muerte sobre todo lo que no se corresponde a él. Sin embargo, esto significa que pronuncia

la sentencia de muerte sobre toda lengua que no es aquella de la misma lengua de la ley. Toda ley, incluso aquella que en la historia más reciente es considerada como la más elevada, la ley de la autodeterminación incondicional –y esta incluso de la manera más acentuada– monopoliza su propia lengua, dota la lengua de la fijación, la constatación y la constancia con un privilegio absoluto y ejecuta esta lengua de la mismidad y del sí mismo, esta lengua de la conservación y de la elevación de la mismidad del sí mismo, al secuestrar –en y por principio– a todo lo que es distinto a ella misma, lo expulsa, condena o destierra de la asociación social. La separación de poderes en legislación, jurisdicción y ejecutiva, una de las desactivaciones más significativas de las tendencias mortales de toda normocracia, de cuya invención e implementación la llamada Modernidad puede sentirse orgullosa; también esta separación de poderes adhiere a la violencia de la ley y a la ley de su violencia, que intenta asegurarse la auto y monocracia de una lengua única. Ella adhiere a la una forma lingüística de la proposición del juicio [*Urteilssatz*] y tiende a imponerla forzosamente a toda forma de acción.

Pero no existe tan sólo *una* forma lingüística, sino muchas, no tan sólo la lengua del juicio y de la fijación [*Festlegung*], del volverse permanente [*Verstetigung*] y del volverse estable y consistente [*Beständigkeit*], sino también otras lenguas, que se oponen a la constancia, la coordinación y la convención y que no universalizan la lengua de la autoconfirmación, sino hablan distintas lenguas de la transformación [*Veränderung*] y del auto-volverse-otro [*Selbst-Veränderung*]. Estas otras lenguas, que no hacen causa común con la lengua de la ley –y, por ende, se encuentran en conflicto permanente, en y por principio, con ésta–, uno no ha de buscarlas, ya que ellas son *nuestras* lenguas: las lenguas del trato diario y cotidiano, las lenguas de los niños y de los soñadores, los amantes y los rabiosos, y las lenguas quizá más expuestas, las más lingüísticas entre todas las lenguas, aquellas de la poesía, la literatura, las artes. En ellas no gobierna ley alguna, en ellas no se vela por la continuidad y el aseguramiento del inventario [*Bestandssicherung*], en ellas se encuentran suspendidas las leyes, los derechos y obligaciones, y si es que juegan un rol en éstas, entonces porque se juega con ellas. Esto es, me parece, la respuesta humana, de seres hablantes, a los estragos que la violencia de leyes causa entre hombres.

Si una y otra vez –y, con seguridad, no sin razón– se asevera que las leyes y los derechos sirven al aseguramiento de la libertad, y, a saber, la libertad del individuo y de las sociedades en las que viven, entonces, de cara al monopolio de lengua y de forma lingüística que le es concedido a leyes y derechos, se plantea la pregunta si esta función de aseguramiento no tiene que tener una función exclusivamente paradójal, en caso de que esté dirigida a la libertad y, más precisamente, a la libertad de la lengua, del comprender y del comportamiento. Leyes definen formas ideales de vida social, pero, ¿la idealidad de la forma no ha de inhibir todo comportamiento que podría satisfacerla? ¿No ha de paralizar todo comportamiento que podría llevar hacia esta forma, que podría fundarla, justificarla y asegurarla? Si los derechos

pueden ser justificados, entonces tan sólo de dos maneras: o a través de un acto de posición [*Setzung*] soberano, que ha de ser monocrático, que excluya toda pluralidad y produzca obediencia cadavérica y cadáveres; o, en segundo lugar, a través de una multiplicidad de actos de posición, que en ausencia de una armonía «natural» o «antepuesta» [*vorgesetzt*] entre ellos, por principio ha de estar dispuesta hacia su suspensión recíproca. En ambos casos fracasa el intento de justificar la creación de normas jurídicas, literalmente: posiciones de derecho [*Rechtssetzungen*]. Primera consecuencia: no hay derecho legítimo – tan sólo hay privilegios o prederechos [*Vorrechte*] llamados «pragmáticos», de facto, sin embargo, económicos, por ende, contingentes, por ende, incapaces de ser legitimados y no necesitados de legitimación, que no son compatibles en modo alguno con las demandas ideales de normas de validez universal. Segunda consecuencia: sólo la historia es el movimiento del derecho, pero la historia en tanto movimiento de la determinación, de la redeterminación [*Umbestimmung*] continuada, por ende, pluralizadora y de la siempre renovada determinación que continúa y asienta [*Fort-Bestimmung*] del derecho: como movimiento de su detraimiento. El derecho sólo existe como violencia en las formas de la violencia de posición y de conservación de derecho y de administración. Un derecho que no sería violencia tan sólo puede basarse en el detraimiento de estas violencias. Toda teoría y toda praxis del derecho y de la justicia ha de ser una teoría y praxis no de la posición, de la posición del derecho, sino, al revés, de la suspensión [*Aussetzung*], de la suspensión de la violencia de derecho [*Rechtsgewalt*] y de la suspensión de todas las violencias con las cuales pacta el derecho.

La apariencia de paradoja que este razonamiento despierta, desaparece en el instante en el que se vuelve patente que la injusticia [*Unrecht*] siempre emana de la violencia, violencia lingüística no menos que física, violencia estructural no menos que puntual, y que el vaciamiento de toda clase de violencia ha de ser la primera exigencia de la justicia. Pertenece a las primeras exigencias de justicia, por ende, la disolución de toda violencia jurídica. Dado que no nos parece imaginable una vida sin violencia, debido a que estamos acostumbrados a pensar y actuar en determinaciones de instancias y no entre relaciones, con los conceptos de la disolución, el vaciamiento y la suspensión de la violencia jurídica fácilmente se asocia la idea de una autoridad institucional, que podría estar dotada de la facultad de explicar algo así como un estado de excepción. Sin embargo, semejante instancia autoritativa, a su vez, sería una instancia de la violencia jurídica y sólo podría ocasionar su estabilización y a lo más su modificación. Pero violencia, también la más monopolizada, es una relación, y toda relación, cuyos elementos constituyentes de una relación [*Relate*] no están determinados por ella sin excepción, se desintegra, toda sustracción de determinación, así como toda supradeterminabilidad ha de conducir a la indeterminación y, con ello, a la eliminación de la relación en total. Con esto, se dice, en primer lugar, que la suspensión de violencia sólo puede ser un proceso múltiple, no un proceso regional, local o dirigido centralmente y, *strictu sensu*, no un proceso, sino tan

sólo una dispersión no homogénea. Con esto, en segundo lugar, se dice que esta suspensión es tan sólo un acontecer [*Geschehen*] histórico, temporo-espacial, de la disociación de relaciones de privilegios y, por ende, de relaciones de violencia. Si en la historia ha habido cambios jurídicos para mejor, entonces fueron aquellos en los que violencia jurídica y sus instancias se volvieron obsoletas, esto es: irrelacionales, es decir: carentes de objeto. El mejor derecho es el derecho carente de objeto; el mejor privilegio o pre-derecho es aquel que antecede a cualquier derecho puesto o que aún pueda ser puesto. Es ganado a través de la eliminación, la suspensión real, la suspensión de derechos, pero no a través de su decretación. La deslegalización de toda instancia de legalización, la deslegitimación de toda instancia de legitimación, tan sólo ella es el movimiento de la justicia. Ella es, una vez más, no el movimiento de la posición [*Setzung*], sino la suspensión [*Aussetzung*] de violencias, poderes y fuerzas. El movimiento de su descomposición y trituración, su anatomización, atomización y tomización es el acontecer, es la historia del derecho.

Que esta suspensión no es tan sólo posible, sino que ella es la realidad de la historia del derecho, indica que los sistemas jurídicos no son capaces de elaborar algo distinto a posiciones y negaciones. Ellas operan, según las reglas de una primitiva lógica de proposiciones, con posiciones y contraposiciones, y las no-posiciones y no-contraposiciones las exceden en cuanto a sus posibilidades. Dado que sigue exclusivamente la lógica de la decisión, la neutralidad para el derecho es el mandamiento supremo y su cumplimiento es, al mismo tiempo, imposible: por una parte, en tanto imparcialidad ella es exigida en toda decisión (pero, en esto, toma partido de y para la decisión), por el otro, neutralidad en tanto indiferencia jurídica es la meta a la que toda demanda jurídica aspira (pero una meta que, en tanto neutralidad generable y controlable, yace al interior del alcance del derecho), tercero, neutralidad, en el sentido de neutralidad jurídica, es equivalente a irrelevancia jurídica: ella caracteriza una situación, para la cual instituciones jurídicas y sus instrumentos lisa y llanamente son incompetentes [*unzuständig*], en la cual son inefectivos, en la cual ni siquiera virtualmente son útiles [*tauglich*]. Esta tercera neutralidad - designada por algunos juriconsultos como aquella de los «espacios libres de derecho»-: habría que probar que ella abarca todo el campo de relaciones lingüísticas y mediadas por la lengua. Esto se vuelve evidente cuando estas relaciones se tornan demasiado complejas para la jurisdicción y su esquema decisional, lo que, sin embargo, significa: cuando ellas en su complejidad, en sus ínfimos detalles, en sus contingencias múltiples, que se multiplican incesantemente, le piden demasiado a su (re)presentación en la lengua jurídica. La hipercomplejidad neutraliza toda lógica procedimental, que, de manera primitivista, apuesta a reducción y complejidad. La regresiva -y, en este sentido, triste, reductiva- lengua de la decisión es incapaz de describir siquiera el retazo de un diálogo, respectivamente, de conducirlo hacia un veredicto que pueda hacerle justicia a sus matices, pausas e imponderables. Esto, sin embargo, significa: la lengua mutilada [*Stummelsprache*] del derecho no se encuentra en relación alguna con el carácter acontecimental de la lengua, su multiplicidad, variabilidad, no-linearidad,

su carácter indirecto y sobredeterminado, su prosequibilidad, incompletud, carácter estructuralmente indefinito, su silencio. Y esto significa, además: hay –salvo la problemática excepción de proposiciones jurídicas– en el ámbito de la lengua lisa y llanamente nada a lo que puedan ser aplicadas proposiciones jurídicas, nada para lo que sean útiles, nada para lo que puedan demandar el más mínimo grado de competencia jurídica. Y esto significa, además: la lengua –salvo la problemática excepción de sus proposiciones jurídicas– es un «espacio libre de derecho», es, en sentido enfático, neutral respecto del derecho, un acontecer de la neutralización, de la redecisión e indecisión, o sea, mirado desde la perspectiva del derecho y de la ley, un acontecer y una historia de la denegación de la posición, de la evitación del derecho, de la suspensión del juicio. Contra este acontecer y, por consiguiente, contra la dimensión histórica de la lengua, se encuentra, en tanto barrera bárbara, el atavismo de una contra-lengua jurídica, que se agota en posiciones y negaciones y, en resumidas cuentas, en la negación de su lingüisticidad.

Porque el derecho calcula. Reduce relaciones complejas e hipercomplejas a un cálculo binario, sin siquiera disponer de un cálculo que pueda rendir cuentas de la lógica de sus reducciones. Pero la complejidad es irreductible. Quien la reduce, la incrementa. La propulsa, tarde o temprano, más allá de la frontera de lo que puede ser abarcado por una *complexio oppositorum*. Nuestra lengua, nuestro comportamiento y, nuestras relaciones y faltas de relación pertenecen a esta complejidad expansiva. Tan sólo sería justo aquel derecho que hace justicia a la hipercomplejidad de nuestra lengua. Para esto tendría que ir más allá de las fronteras de su lógica decisional, a su vez tendría que seguir esta lógica y no seguirla, seguir siendo ella misma y al mismo tiempo volverse otro, con esto, debe neutralizarse a sí mismo y abolirse. Esta neutralización estructural del derecho jurídico, que en su historia surte efecto como relevo de derecho y violencia, es la única participación que ella tiene en la justicia.

Si se trata de justicia, entonces, no se trata de la realización de ideales contrafácticos, sino de su desactivación. Así interpreto la tendencia de las reflexiones correspondientes en los escritos tempranos de Hegel; y así interpreto los discernimientos de Benjamin en su distinguido escrito “Zur Kritik der Gewalt”. Ambos aún operan con argumentos teológicos o impregnados teológicamente, que son poco provechosos para un futuro esclarecimiento de las relaciones y que en un caso condujeron a una astuta re-idealización y en el otro a un mesianismo problemático. Es mejor, me parece, prescindir de estos recursos –de los cuales, a todo esto, no estoy seguro de que puedan ser drenados alguna vez– y atenerse, como intento hacer en este contexto, a la idea que las relaciones lingüísticas, y en cuanto relaciones acontecimentales e históricas expansivamente múltiples, jamás dejan alinearse mediante su reducción a una matemática jurídica primitiva. *A partir de una madera tan retorcida como de la que está hecho el hombre no puede tallarse nada enteramente recto*, escribe Kant. Y podría haber agregado: que a partir de ello no deba tallarse nada enteramente recto. La idea de la justicia es la idea de una justicia para lo retorcido, ella es la idea de una torcedura [*Krümmung*] antes que toda recta y

una idea retorcida, una idea no alineable, que no puede ser puesta [*stellbar*] ni, ella misma, proposicionalmente fijada [*fest-stellbar*]. Benjamin quizá haya visto esto aún con mayor claridad que Kant, porque examinó, con mayor precisión que aquel, la estructura fundamental de lengua e historia. Ideas, en este contexto, son «conceptos» *prácticos* y, por ende, tales que tan sólo actúan bajo circunstancias retorcidas y tullidas, por consiguiente, que no se dejan erigir como estatuas de obligatoriedad universal. Son conceptos acontecimentales y, si se sigue a Kant, en estricto sentido de ellas tan sólo hay uno sólo: la idea de libertad. Ella es imprescriptible, no tolera programa alguno; ella es capaz de volverse universal, pero antecede a cualquier y toda universalidad, tanto conceptual como social. Hölderlin caracterizó su estructura en una memorable nota minúscula, que dice: *La aprioridad de lo individual sobre el todo*. Esta es la fórmula de una ética del comienzo de la libertad, ante la cual ninguna moral normativa y ningún orden jurídico puede perdurar. Basta con leer los textos clásicos acerca de la ética, Platón, Aristóteles, Kant, para reconocer las devastaciones que causaron las teorías pragmático-tecnicistas de la Modernidad reciente, especialmente anglosajona, que no ofrecen [*bieten*] ni decretan [*gebieten*] algo mejor que *social engineering*.

Uno puede ser de la opinión [*Ansicht*] que toda la esfera del derecho tan sólo sirve a la administración de una sociedad con los medios de legislación, jurisdicción y ejecución, y que estos medios de administración en principio han sido formados con la mejor de las intenciones [*Absicht*], a saber, con el objetivo de proteger los derechos irrenunciables de la libertad. Sin que yo comparta esta visión, en este lugar tan sólo quiero contraponerle que la administración, y justamente en una de sus formas más inertes e indiferentes, también es violencia y que la administración jurídica no puede agotarse en los actos individualizados de la prevención y de la sanción de crímenes, sino que, con tal de volverse efectiva, ha de definir toda la arquitectura lingüística-social como aparato de administración. La progresiva juridificación de todos los ámbitos de la vida, una consecuencia inevitable de la condición de Estado de derecho, tiene efectos democratizantes benéficos –la nivelación de jerarquías sociales es una de ellas–, pero tan sólo puede ser eficiente si implementa el monopolio de una y de tan sólo una forma lingüística: aquella de la administración de la violencia. Mas esta lengua no es un discurso aislado, que esté limitado a códigos civiles o tan sólo sea hablado por los «auxiliares del juzgado», sino que traspasa y determina la totalidad de la ensambladura social y define, en grado creciente, las condiciones de vida y sociales a nivel mundial. Es decir, aquí no estamos hablando de problemas regionales, con mayor razón no de problemas de una determinada disciplina de la técnica administrativa, y aún menos de preguntas académicas. Actuar en un orden jurídico no tan sólo significa actuar al interior de un orden protegido por el derecho, sino significa «vivir» el orden jurídico –este orden, el más inanimado de todos– y de reproducirlo en todos los detalles de la vida. No obstante, esto también significa reproducir el orden propietario –y él es un orden de *derecho fundamental* de propiedad– y, con ello, reproducir el orden de derecho que concierne el comercio

[*Handel*] y las acciones [*Handlung*], que en nuestras sociedades decide sobre la vida y la muerte; esto quiere decir para cada quien, que ha hallado alojamiento en estos órdenes y aún se aloja en ellos, cooperar en cada segundo, ya sea conscientemente o no, en la decisión acerca de vida o muerte en estos órdenes y ser responsable de estas decisiones. Dado que nadie quiere ser responsable de semejante decisión y nadie puede soportar la responsabilidad de ella, en todos los afectados por ella –y esto quiere decir: en todos– ha de plantearse, de manera más o menos consciente, la pregunta por un refugio, un asilo, por la resistencia contra ese orden, por lo tanto, la pregunta por aquello que no puede ser sometido a ley alguna, que no es aprehensible en forma jurídica alguna y no está sometido a violencia jurídica alguna.

¿A pesar de ello, al interior de la vida social es posible nombrar ámbitos, en los cuales estaría localizada el «lado accional» de esta justicia de lengua, dónde, por consiguiente, a través del pensar se podría hacer algo en el simple sentido práctico?

Eso es lo que hacemos aquí. Todo es simple, cuando se trata del derecho; simplemente complicado, cuando se trata de la lengua. Tan sólo podemos aclarar la situación [*Lage*], ganar al lector y al oyente para algunas introspecciones, con la esperanza que ellos pudieran seguir aclarándolas, escribir y hablar, ellos mismos, sobre esto. Ganar a otros, muchos, para influir en la legislación y en la jurisdicción, con tal de precisar su lengua, es decir, con tal de siquiera ganar una lengua más allá de «sí» y «no», una lengua, por consiguiente, que le hiciera justicia a su nombre, y que se contuviera hasta que ella fuera lo suficientemente *mayor de edad* [*mündig*], *responsable*, para siquiera hablar con otros, con demandantes, con demandados, testigos, abogados, escabinos, por lo tanto, hasta que ella pudiera hablar y no tan sólo dictaminar juicios. Esto es lo que hacemos, esta es nuestra praxis: trabajar para que haya una praxis de la lengua y del hablar, que *no* se denuncie ella misma en tanto irrelevante en cuanto a acciones y comportamientos, una praxis, entonces, que se defina como eminentemente lingüística – y todo esto para hacerle justicia a lo que hacemos y decimos cuando *no* hablamos o actuamos al modo de verdugos, cuando *no* nos degradamos a ser meras guillotinas. Todo esto, entonces, para hacernos justicia en tanto seres hablantes, en tanto seres que nos *inhablamos* [*ersprechende*] unos con otros, en tanto los conhablantes en una larga y ancha historia del hablar, una historia del *enhablar-nos-a-nosotros-y-al-mundo*. Porque nosotros y el mundo y la lengua no estamos simplemente ya ahí, pre-dados, ella y nosotros siempre primero somos abiertos [*erschlossen*], obtenidos [*erwirkt*], reconocidos [*erkannt*] e endichos [*erredet*]. Sin embargo, no es menos frecuente que sean clausurados [*verschlossen*] y perdidos [*verwirkt*], desconocidos [*verkannt*] y deshablados [*verredet*], y una de las instancias más poderosas de este cierre, este desconocimiento y esta pérdida de la lengua es lo que se llama derechos: ellos son mecanismos de cierre, mecanismos de exclusión, de secuestro de la lengua, parálisis de la lengua. Contra lo que paraliza, necesitamos lo que cataliza, contra la lengua del derecho, necesitamos una lengua libremente móvil. Intentaré ser más claro:

Donde se hace justicia [*Recht sprechen*] o son levantadas leyes con miras a sentencias [*Rechtssprüche*], se emiten juicios y, por ende, se toman decisiones. Pero la lengua no se agota en su carácter de juicio. Quien formula una pregunta, con ello puede preparar un juicio, pero no emite juicio alguno. Quien da una promesa, con esto no hace un enunciado, del cual se pueda decir que sea verdadera o falso, sino que anuncia algo para el futuro, que en el presente no puede ser juzgado. Quien cuenta una historia, con ello no decide sobre su significación y aún menos sobre su uso. Quien interpreta un texto –ya sea un texto jurídico o poético– en su polisemia o contradictoriedad, no toma decisión alguna ni emite juicio alguno sobre este texto, sino expone lo que éste dice, insinúa, implica, sugiere y silencia. Hay infinitamente más abstenciones, dilaciones e imposibilitaciones de juicios que juicios. Y, ante todo, esto: *ante* todo juicio, en cada caso, siempre yace lo que aún no subyace a juicio alguno. Decisiones siempre se topan con un indecrido, sino no serían decisiones. No obstante, si han de toparse con esto indecrido en su indecridibilidad [*Unentschiedenheit*], entonces las decisiones han de respetar la indecridibilidad en la que intervienen; deben acoger esa indecridibilidad y tan sólo pueden ser decisiones únicamente bajo la reserva de indecridibilidad ampliada o incluso potenciada. Juicios, debido a que siempre se refieren a algo no-enjuiciado, tan sólo pueden ser juicios en lo que carece de juicio y tienen que permanecer siendo juicios abiertos al juicio: aquellos que están abiertos a otros juicios y a algo otro que un juicio. La génesis del juicio transporta lo carente de juicio hacia el juicio, lo indecrido hacia la decisión y la suspende, tanto mediante su prehistoria como mediante la posthistoria que se abre paso con ella, de tal modo que ningún juicio puede ser un hecho fijo e inamovible. Probidad [*Redlichkeit*] frente al devenir de formas de lengua –y, en este sentido: justicia de lengua como justicia de acontecer lingüístico–, por ende, en principio *esclarece* que estas formas lingüísticas no pueden constatar [*feststellen*] nada sin primero ser producidas [*hergestellt*] y expuestas [*herausgestellt*] ellas mismas; que su posición de relieve [*Herausstellung*] y disposición [*Aufstellung*] no se realiza sin paradojas; que ellas son inconclusas, variables y desactivables; y que su estabilización en institutos duraderos o incluso tan sólo en normas de orientación destruye su carácter acontecimental y lingüístico. Mas esta probidad, esta justicia lingüística, debido a que ella misma pertenece a aquel acontecer, más allá de esto, mantiene las formas –y esto también significa: las formas institucionales– *abiertas* hacia su redefinición e indefinición, es decir, jamás deja que se produzca un juicio definitivo, concluyente; ella insiste en su carácter revisable [*Revidierbarkeit*], su apertura hacia el futuro y, por ende, en la permanente suspensión del juicio y la suspensión de todas las leyes, que o implican o intencionan un juicio -: ella insiste en la suspensión del derecho a favor de la justicia lingüística. Justicia lingüística, por lo tanto, quiere decir justicia histórica; justicia con la prehistoria así como con la posible posthistoria, tanto de lo enjuiciado como también del juicio y, en principio, con aquella de la forma del juicio.

Mientras la lengua del juicio del derecho está dispuesta con miras a separaciones [*Scheidungen*], ocasiona excreciones [*Ausscheidungen*], cierres, desuniones y, según un catálogo antepuesto de criterios, tiende hacia un fin y siempre, una y otra vez, intenta forzar un fin; mientras, entonces, la lengua del derecho habla la lengua del último juicio, del apocalipsis y del fin de la historia, la justicia lingüística es infinitamente conservadora. Ella no quiere conducir hacia el fin de la historia y no puede ocasionar su término, si en primer lugar ha de hacer justicia a esta historia misma y a la lengua de la historia. Junto a la historia –y, por ello, ella es *infinitamente* conservadora, conservadora más allá de cualquier conservadurismo histórico– también contiene su prehistoria y mantiene abierta la posibilidad de una historia venidera. No es el fin, al que aspira el derecho, sino lo infinito la meta de la justicia. El aparato jurídico, tal como lo conocemos desde la cercanía más próxima, sirve a la ideología de un finitismo mítico, de una historia salvacional, de la fe en una sentencia divina, final, suprema y definitiva. Justicia, que no tiene otra meta ni otro fundamento [*Grund*] que la lengua, no puede sacar recursos desde reservas suprahumanas, no le es concebible un juicio final, que no tenga una prehistoria, y ningún futuro que no prometiera futuros futuros. En tanto justicia histórica, la justicia lingüística es estructuralmente infinita. Se habla mucho de injusticia histórica; se debería hablar más de la injusticia en contra de la historia, de la cual es culpable el derecho.

En pocas palabras, se debería decir más. Y contradecir más. Si he hablado del juicio en cuanto abierto al juicio y, por ende, libre de juicio, entonces la contradicción manifiesta en este giro es tan sólo el testimonio de una estructura lingüística, que no se las arregla sin contradicciones. Estas se dejan encontrar en todas las enunciados, en todos los textos, incluso en aquellos que reclaman para sí un máximo de consistencia y estrictez lógica. En las declaraciones relativas a los derechos humanos junto al <derecho> a la libertad se declara el <derecho> a la propiedad. Marx fue el primero en advertir que el derecho a la propiedad no tan sólo restringe el derecho a la libertad, sino que se encuentra en contradicción abierta con él, dado que no tan sólo ha de obstaculizar la libertad de aquel, que dispone de menos propiedad que otro, sino que ha de aniquilarla *a limine*. Con la libertad, sin embargo, al derecho como un todo le es sustraído el fundamento y los <derechos humanos>, por consiguiente, no son sino aseguramientos que suspenden su misma validez. Ni siquiera pueden asegurarse a ellos mismos, por no hablar de aquellos, de los que fueron declarados. Esta atención exegética a una contradicción aparentemente ligera, que prueba que uno de los más grandes documentos de nuestra cultura es un documento de la injusticia, de la no-libertad y de la incultura, debería ser aplicada a todo documento de la esfera del derecho y debería –por muy lentamente que fuera– abolir su funcionamiento. Mientras más frecuentemente y más insistentemente esta atención deje en evidencia las absurdidades de la lengua del derecho, más grandes las posibilidades de que esta lengua se modifique y de lugar a otra.

¿Y qué rol le corresponde en esto a la literatura?

Pregunta terrible. Claro, uno podría decir: si ella no se vende al comercio, la literatura, el arte puede ser un activista en la lucha por la justicia. Una luchadora silenciosa en la guerra civil mundial por la lengua. Pero esto sería demasiado patético; y por mil otras razones no le haría justicia. Ella no tiene un rol en el sentido de una función socialmente determinada. Ella es lugarteniente en la ausencia de roles. Y ella es demasiadas cosas distintas. Quizá debería decir: ella es la lengua de aquello que no hay. O: ella es la lengua aún antes de que haya encontrado una significación. O: ella es la lengua tal como comienza. La lengua de la creación del mundo. O: el testigo de que hay algo, que nunca está dado como *factum* positivo. O: ella es lo retorcido ante todo lo recto. O: la invitación *ins Blaue hinein*. Mejor: Ninguna respuesta.

Sus estudios, también los que presentó en Budapest, descansan, por un lado, en un close reading consecuente, «obstinado» de determinados textos, mientras que, por el otro lado, temáticamente Usted se mueve en un horizonte muy amplio. ¿Cómo se comporta respecto de las opiniones, por ejemplo de los representantes de los llamados cultural studies, que intentan redefinir la posición y significación de la literatura y de las ciencias del texto?

Si me esfuerzo por una lectura circunspecta y razonada de determinados textos, entonces porque me interesa dejar advenir a la lengua aquello que aclara nuestras condiciones, las condiciones históricas, sociales, lingüísticas. Estos textos son microscopios no tan sólo para las condiciones del tiempo en el que fueron creadas, sino –de otro modo– también para nuestras condiciones, nuestras cohibiciones y capacidades de desprendimiento. La atención a ello no me convierte en un matador del *close reading*, ni en un adepto de sus ideologías acompañantes. Ni siquiera me entiendo como un cientista literario –he escrito más sobre filosofía que sobre literatura–, pero tendría dificultades para encontrar una denominación adecuada del catálogo disciplinar académico para mí. Alguien que en sentido propio [*eigentlich*] siempre sólo se interesa por lo que se llama la lengua –y quien no lo haría– tan sólo puede moverse entre todas las sillas. Sin embargo, considero que prestar atención en el trato con textos, mucho más allá de las exigencias de un determinado oficio, es la tarea de cualquiera que piensa, y de cualquiera que habla. La aplicación apresurada [*schnellfertig*] de conceptos de uso corriente casi regularmente va de la mano con una terrible indiferencia frente a las cosas y con la misma regularidad suele desembocar en su desconocimiento. Si intento comprender algo, no puede ser mi interés tan sólo reconfirmar lo que otros ya creen haber comprendido. Quien quiera descubrir algo por lo menos ha de tener el coraje de no coincidir con aquellos que no quieren descubrirlo.

No puedo decir mucho con respecto a la otra parte de su pregunta. El primer *turn* entre los muchos *turns* de los que he escuchado fue el *linguistic turn* que presuntamente habría sido ejecutado por la filosofía. Mi reacción ante esto fue pensar que todas las filosofías han sido, de siempre, filosofías de la lengua, trátese

de los presocráticos –pienso en el logos de Heráclito–, trátase de Platón, Aristóteles, en todos que los siguieron hasta Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Wittgenstein, sin excepción en todos, filosofía, más o menos enfáticamente, es filosofía de la lengua. Haber olvidado esto tan sólo puede ser testimonio que se ha olvidado a la filosofía misma antes de querer añadirle este nuevo *turn* o no sabía del todo qué era lo que uno siquiera quería con ello.

Cuando más tarde, no mucho después y nuevamente en los EEUU, escuché del *cultural turn* de las *humanities*, mi reacción fue casi la misma: nunca se ha tratado de otra cosa. Las ciencias del espíritu de siempre se han esforzado por civilizar, cultivar, por hacer comprensibles los esfuerzos del pasado remoto y cercano con todos los medios del análisis, de disolver sus bloqueos y de continuar, de manera acelerada, el proceso de la cultivo de la cultura mediante su análisis. Sin embargo, la otra parte de mi reacción a este giro fue pensar en la observación de Benjamin que no hay documento de la cultura que no sea a su vez uno de la barbarie. Si tan sólo se habla de cultura, tal como lo hace el giro *cultural turn*, entonces, en mí, se hace sentir la sospecha que en esto uno olvida aquello que también en la cultura –por ejemplo, la cultura jurídica– aún es bárbaro y que uno disimula esa barbarie que tendría que haber emanado [*entspringen*] de la cultura. Mi sospecha, que también este *turn* podría ser un *cultural oblivion*, persiste. Se trata de una sospecha, que quizá no se impondría con tanta facilidad si se hablara de la lengua, porque hablar de ella es casi imposible sin pensar en quienes están siendo impedidos de hablar. ¿A través de qué podría distinguirse un *cultural turn*, sino volviéndose hacia culturas en cuanto una determinada manera de hablar y para este propósito precisa y amplía tanto el concepto de cultura como de lengua? Si los adeptos al *cultural turn* programáticamente evitan justamente esto, entonces, no se en qué podría yacer la gran ventaja que los análisis de la cultura deberían tener frente al análisis circunspecto [*umsichtig*], informado histórica, etnológica y sociológicamente, pero ante todo filosófica y literariamente.

Por otras razones me temo incluso que esta aparente ventaja es un salto encubierto hacia atrás. Los *cultural studies* en los EE. UU. surgieron en aquel momento en el que se volvió claro que la *undergraduate population* se concentraría cada vez más en las ciencias de la naturaleza y otras disciplinas alejadas de la lengua. Lo que, por ende, debía ser ofrecido de parte de las ciencias del espíritu eran cursos panorámicos, generales, sobre la historia de la cultura, en cada caso, de determinadas naciones. Al encogimiento, administrativamente prescrito, de las ciencias culturales en eventos para turistas culturales se anexó aquella tendencia que fue bautizada como *cultural turn*. Se benefició de decenios de tendencias, anteriormente desplegadas, de inter y transdisciplinaridad, pero en lo esencial cumple, en particular en sus partes sociologicistas, el programa de las *humanities* reducidas. Tal como se sabe, también los ministerios de Educación [*Bildung*] y de Cultura, al igual que las administraciones universitarias, desde hace decenios siguen una política completamente irresponsable de encogimiento de las ciencias del espíritu. A ellas tan sólo les pueden venir bien los intentos de unificación e integración, a través de los que se distinguen los *cultural*

studies, así como también el olvido de la lengua, que algunos de sus precursores fomentan casi agresivamente. Lo que se ejerce bajo el rubro *cultural studies* de seguro tiene buenas intenciones, pero es sospechosamente fomentado por quienes no tienen las mejores intenciones con las ciencias del espíritu, las *humanities* y el pensamiento de la lengua.

¿Por lo tanto, se puede afirmar que su pensamiento sobre justicia lingüística también habrá que ser concebido como una especie de respuesta a estas tendencias de encogimiento?

Tendríamos todos los motivos pensables para celebrar si las ciencias del espíritu, las filosofías y filologías, si todas las ciencias que no tan sólo investigan la lengua, sino la fomentan, en el futuro ya no serían recortadas, sino ampliadas, ya no serían economizadas hasta la muerte y hechas callar, sino que fueran provistas con dinero y, aún más, con atención social. Pero todos los signos apuntan a que esta fiesta aún se hará esperar durante largo tiempo. En el intertanto es probable que no podamos hacer nada mejor que continuar haciendo nuestro trabajo y concentrarnos en trabajar en problemas particularmente espinosos. La lengua no habla por ella misma; depende de nosotros el traerla hacia el habla. Depende de nosotros, traernos hacia la lengua.