

## **“Razón” y “razones” de la hermenéutica: el otro y el acontecimiento**

Mónica B. Cragnolini (FFyL., UBA-CONICET)

El reclamo de “racionalidad” que se ha hecho a la hermenéutica en diversos momentos de la historia del pensar, ha transitado, sobre todo, el camino del principio de contradicción, es decir, el de la validez o no del mismo ante cuestiones metodológicas como el “círculo virtuoso” de la hermenéutica. Evidentemente, la constante acusación de “petición de principio” dirigida a temáticas heideggerianas, por ejemplo, está evidenciando una concepción de razón restringida a un modelo.

Este modelo de razón es el del principio de razón suficiente, base de la construcción de gran parte del pensar de la filosofía moderna. La hermenéutica opera con una idea de lógica que pone en jaque al principio de razón suficiente, evidenciando que existen “otras razones”. Estas otras razones tienen que ver, entre otras cuestiones, con la problemática del otro y del don. Por su parte, las así llamadas filosofías del acontecimiento (Derrida, Foucault, Deleuze) han puesto el acento en estas dos cuestiones, pero se han caracterizado por su dificultad de comunicación con la hermenéutica. Es decir, siguiendo las huellas abiertas por la hermenéutica en lo referente a la deconstrucción del sujeto moderno y de su modelo de razón, no encuentran, sin embargo, cercanía en ciertos aspectos que, según mi parecer, deberían acercarse. Intentaré mostrar entonces que las filosofías del acontecimiento pueden permitir una aproximación a la cuestión del otro que, de alguna manera ya está presente en la hermenéutica. Con esto no quiero equiparar posiciones que se han presentado siempre como opuestas u operando desde terrenos distintos, sino que intento mostrar que la “racionalidad” de las razones de la hermenéutica, a pesar de su presupuesto de continuidad, opera, de alguna manera, también en este terreno del acontecimiento como discontinuidad, ruptura, etc. Esto significa que “el diálogo que somos” tal vez deba ser reinterpretado, más que en una pacífica continuidad, en una disruptiva heterogeneidad, desde la que se puede dar cuenta, sin intentar “comprenderlo”, del otro como acontecimiento.

### **El círculo que marea**

En los cursos de 1929-1930, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, analizando la dificultad de contenido y método con respecto a la cuestión de la esencia y la accesibilidad de la problemática de la vida, Heidegger señala:

“...aquí nos estamos moviendo continuamente en un círculo. Eso es el indicio de que nos estamos moviendo en el ámbito de la filosofía. Por todas partes un *girar*. Este moverse en círculo de la filosofía es de nuevo algo que repugna al entendimiento vulgar. Él sólo quiere precisamente llegar al fin, tal como se agarran las cosas por el mango. Ir en círculo, eso no conduce a nada. Pero sobre todo uno se marea, y el mareo es intranquilizador. Parece como si uno estuviera colgado en medio de la nada [...] Pero aquel que en una pregunta filosófica todavía no ha caído en el mareo, todavía no ha preguntado nunca filosofando, (...) Por eso, todos los intentos de expulsar argumentando lo circular de la filosofía conducen lejos de la filosofía”.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik- Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, Gesantausgabe* 29/30, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1992, se cita por la traducción al español, *Los conceptos fundamentales de la filosofía. Mundo, finitud, soledad*, trad. A. Ciria, Madrid, Alianza Editorial, 2007, p. 230.

Evidentemente, el modelo de razón como razón única, o facultad ahistórica, propio de una concepción universal de las facultades como capacidades “propias” del existente humano, impide ese mareo, ya que opera por trayectos unidireccionales (del efecto a la causa, de lo que acontece a su razón de ser, del fenómeno al noúmeno, etc.).<sup>2</sup> Cuando la filosofía reconoce el ámbito de lo humano en los límites de la finitud, ya no es posible seguir sosteniendo una idea única de razón ahistórica. Por otro lado, tal idea parece desconocer, entre otras muchas cosas, el lugar del otro en tanto otro. En efecto, si la razón es la misma para todos, y aún más, si la razón es la misma siempre, en las diferentes épocas y circunstancias: ¿cómo dar cuenta del otro y de su *alter-idad* y de la diferencia? Ahora bien, el reconocer el carácter histórico de la razón, ¿alcanza para dar cuenta del otro en su diferencia?

Se suele decir que las filosofías del acontecimiento desconfían de la hermenéutica en virtud de la importancia que ésta concede al contexto histórico y a una cierta continuidad del mismo, mientras que el otro, en tanto acontecimiento, es ruptura, disyunción, imprevisibilidad para cualquier continuidad que disponga de horizontes de sentido. El acontecimiento, como la intempestividad nietzscheana, es lo que hace estallar los horizontes.<sup>3</sup>

### **La escucha del monstruo**

En diálogo con Hölderlin, enuncia Heidegger la idea, retomada por Gadamer, del diálogo que somos.<sup>4</sup> La idea del dialogo que somos implica una constitución, una presencia, una habitación, una intrusión, incluso, del otro en mí. Si “somos” dialogo no somos, entonces, entidades previas al diálogo que luego se relacionan en virtud del mismo. “Ser” diálogo, más allá de Heidegger y de Gadamer, significa, antes de toda posible comunicación<sup>5</sup>, que nuestro modo de ser está atravesado por el otro, por las voces del otro, que nuestra “densidad” ontológica se relaciona con la “ligereza” del entre.<sup>6</sup>

En *Points de suspension*,<sup>7</sup> Derrida señala que una cierta disimetría es la ley de la relación con el otro. Esa relación con el otro puede ser planteada en términos de lo monstruoso, en tanto imprevisible y *Unheimliches*: “Toda experiencia de apertura al futuro se prepara a recibir al arribante monstruoso”<sup>8</sup>, en tanto extraño. Este es el carácter mismo del acontecimiento que “ha tomado la forma de lo inaceptable, o sea, de lo intolerable, de lo incomprensible, es decir, de una cierta monstruosidad”.<sup>9</sup>

---

<sup>2</sup> Explicito este operar unidireccional de la razón moderna en *Nietzsche, camino y demora*, Buenos Aires, EUDEBA, 1998, Biblos, 2da ed, 2003, cap.VI.

<sup>3</sup> Como la frase de Nietzsche “He olvidado mi paraguas”, que Derrida comenta en *Eperons. Les styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion, 1978.

<sup>4</sup> M. Ruggenini, en *Il discorso dell'altro. Ermeneutica della differenza*, Milano, Il saggiatore, 1996, pp. 139 ss., muestra la transformación que significa esta idea en relación al *Verstehen* privilegiado en *Sein und Zeit*, y cómo Heidegger reconoce el carácter insuficiente de la interpretación del nexo originario entre *Dasein* y discurso, nexo que en *Sein und Zeit* queda oculto por el privilegio concedido al *Verstehen*. Ruggenini muestra cómo la transformación de la perspectiva según la cual el *Dasein* habla porque comprende, en la idea de que el *Dasein* comprende porque habla, abre la posibilidad para profundizar el *Mit-sein* como esencia del *Dasein*.

<sup>5</sup> Entendiendo aquí “comunicación” como ejercicio de conciencias enfrentadas.

<sup>6</sup> Utilizo los términos “densidad” y “ligereza” por contraste con la “pesada densidad” de lo fundacional.

<sup>7</sup> J. Derrida, *Points de suspension*, Paris, Galilée, p. 114.

<sup>8</sup> J. Derrida, *Points de suspension*, ed. cit., p. 400

<sup>9</sup> J. Derrida, *Points...*, ed. cit., p. 401.

La irrupción del arribante no puede ser “normalizada”, tiene el carácter de destino-errancia de los envíos.<sup>10</sup> Es por eso que hablando de envíos, Derrida indica que no se pueden enviar al otro por el correo ni risas, ni lágrimas, ni canto. Los tres modos conservan un carácter de irrepitibilidad que dificulta su normalización para ser enviados, para ser traducidos.

Mucho de esta irrepitibilidad e imposibilidad de normalización es lo que se evidencia en la idea de asociar la racionalidad hermenéutica a la *phrónesis* aristotélica: así como no hay ley para el hombre prudente, tampoco puede existir ley “calculadora” de la razón posible en la tarea hermenéutica. Esta apertura de la hermenéutica a la praxis sin regla, esta aproximación debería permitir, entonces, una comprensión del carácter monstruoso de la otredad: sea del otro existente humano, sea del otro animal.

En el diálogo de 1981 en París entre Gadamer y Derrida, diálogo realizado para aproximar diferencias, dos corrientes filosóficas como la hermenéutica y la deconstrucción no lograron, sin embargo, escucharse. Tan cercanos y tan lejanos al mismo tiempo, Derrida y Gadamer intentaron referirse a la filosofía de Nietzsche, como “excusa” para un diálogo improbable. Estando ambos en una posición heideggeriana de deconstrucción de la subjetividad moderna, considerando ambos al existente humano desde una radical finitud, sin embargo, un aspecto de la racionalidad hermenéutica entorpeció, según mi parecer, el diálogo.

El modelo de una dialógica intersubjetiva no puede ser la forma de dar cuenta del otro, ya sea desde una postura deconstruccionista, ya sea desde una postura hermenéutica. Porque una dialógica intersubjetiva “normaliza” al monstruo que es el otro, generando ámbitos de posibles y pacíficos acuerdos cuando lo que hay es riesgo e incertidumbre.

Cuando Gadamer señala que luego del abandono de la metafísica por parte de Heidegger no quedan más que dos caminos: el regreso al diálogo y la conversación, o la deconstrucción,<sup>11</sup> pone en oposición dos modelos de enfrentarse a la textualidad, pero también dos modelos de enfrentarse al otro que parecieran totalmente heterogéneos. Sin embargo, para la hermenéutica el sentido del texto surge de la escucha del mismo, que está más atenta al poder decir que a las intenciones: la escucha hermenéutica del texto es un ejercicio de apertura a la posibilidad. La posibilidad es, como la alteridad, lo que no puede ser normalizado.

En la hermenéutica hay encuentro del otro, la deconstrucción habla de invención. Estos términos que aparentemente están tan lejanos y opuestos, en realidad no lo están tanto, porque en ambos lo que prima es la escucha del otro.

¿Qué significa que el otro debe ser inventado? Que se lo deja ser en su singularidad, que se le dice sí a su llamada. Así se responde al don de la otredad: sin resguardo, sin previsión, y por ello, desde la invención. El *in-venire* indica ese dejar llegar al otro: por ello Derrida relaciona el *in-venire*, el evento por venir, y la *inventio*, para dar cuenta de la llegada de lo otro. A ese otro que llega, a ese otro que es invención, se responde con el “sí” que, de alguna manera, sostiene a la deconstrucción.

El “sí” responde al don, es previo al “quién es” o “qué es” lo que viene. El don supone, para ser tal, que no ha de haber intencionalidad de dar y que, en última instancia, no ha de ser percibido: por eso, su modo de ser se relaciona con las cenizas, con el resto. Como en el

---

<sup>10</sup> La remisión en este punto es a “Envois” en J. Derrida, *La carte postale. De Socrate à Freud eu au-delà* Paris, Flammarion, 1980.

<sup>11</sup> H-G. Gadamer, *Verdad y método II*, trad. M. Olasagasti, Salamanca, Sígueme, 1992, pp. 349 ss.

caso del don, del acontecimiento tampoco puede existir teoría alguna ni previsión. Porque el acontecimiento es lo que altera la normalidad de la teoría que quiere comprenderlo, y de todo programa que quisiera preverlo. El acontecimiento supone una ausencia de horizontes de previsión, y pone en jaque a las generalidades que pretendieran abarcarlo.

Hablábamos de encuentro en la hermenéutica y de apertura a la posibilidad, sin embargo, la idea de una potencialidad “a ser desplegada” choca con la idea deconstruccionista de la imposibilidad del arribante. Si el que arriba fuera posible, el acontecimiento se neutralizaría por su posibilidad, es necesario entonces que el arribante o lo que arriba sean imposibles. Es por ello que los “modos de enfrentamiento” con el otro en tanto acontecimiento adquieren el carácter de de-lirantes (salidos del surco de la normalidad) para una razón “moderna”, pero también para una razón hermenéutica que pide continuidades y encuentros “pacíficos”. Por eso la promesa, la hospitalidad incondicional o el perdón son hiperbólicas, como señala Hervé Couchot.<sup>12</sup>

El diálogo de 1981 en París es muy breve y se muestra como improbable. Sin embargo, como sabemos, Derrida ha continuado ese diálogo a la muerte de Gadamer, mostrando que *el diálogo, atravesado de interrupción*, continúa. Por ello en el diálogo de 1981 se pregunta si el *Verstehen* es continuidad y, entonces, fusión de horizontes, o si puede ser pensado como interrupción e intempestividad, tal como lo pensó Nietzsche.

Sabemos que la hermenéutica ama la polisemia de las voces y tiende a reunir las. Sabemos que la deconstrucción ama la diseminación y no busca reuniones ni mediaciones. Sin embargo, si “somos diálogo” y no “estamos en diálogo”, entonces ya estamos disyuntos, partidos, atravesados, diseminados, incapacitados para aferrar todo el sentido de lo que se presenta, ubicados en ese horizonte ya siempre estallado de la alteridad que somos, interrumpidos. Y señalaba anteriormente que es esa pasividad de la escucha del otro, signada por la respuesta al “Ven” antes de cualquier pregunta por la identidad, en la deconstrucción (es decir, la responsabilidad desmesurada ante el otro), y esa escucha ya presente en el diálogo que somos, lo que permitiría introducir en la continuidad y reunión de la razón hermenéutica al otro como irrupción. Irrupción que altera, discontinúa, y separa.

Si hay que escuchar al otro en ese diálogo que somos, al otro imprevisible, monstruoso, entonces, ningún principio de razón suficiente puede salvarnos, ninguna razón unidireccional puede “dar razón” de nuestra razón. El otro es el que provoca ese mareo y esos giros de que hablaba Heidegger al inicio, porque el otro nos des-coloca de toda locación razonable y segura.

Por ello todo comienza no con la pregunta sino con la respuesta “sí, sí” al otro. Quien responde antes de preguntar ha depuesto el poder de la razón inquisidora por otro modo de ser de la razón, aquel de una razón que sabe acoger al otro “monstruoso”, y entonces, sólo entonces, luego de admitir esa hospitalidad que somos puede dar razón o mejor dicho, puede dar razones, de su decisión. Decisión que, sin embargo, se mantiene en el terreno de lo imposible, lo interrumpido y lo discontinuo, y por ello nos marea, nos des-co-locas, y nos hace de-lirar.

---

<sup>12</sup> H. Couchot, “Événement”, en M. Antonioli (dir.), *Abécédaire de Jacques Derrida*, Paris, Ed. Sils Maria, 2006, pp. 6 -70.