

# IN-VIOLENCIA DE LEY: *GEFUNDEN* O ELEMENTOS PARA UN *URGRUND* DEL PRE-JUICIO

Non-Violence of the Law: *Gefunden* or the Elements for an *Urgrund* of Prejudice

**Lorena Souyris Oportot**

LEGS Laboratoire des études de genre et de sexualité  
Université Paris 8, Université Paris Nanterre, CNRS  
loreoportot@gmail.com

## **Resumen:**

Según Jacques Derrida, en el origen de la tradición filosófica se ha inscrito una violencia que ha dado testimonio a la forma en que se ha producido, comunicado e institucionalizado una ley de invención. Esto ha revelado una innegable valoración por un tipo de “invención” iterativa de lo mismo que nubla la posibilidad de considerar la “invención” bajo el vocablo alemán *Gefunden*, que se aleja de la “producción” de algo. Como lo indica Derrida, ya el acervo filosófico ha sometido, en su momento “fundador”, el preguntar –esto es, la “inquietud” (*Uruhen*) de “buscar” (*Gefunden*)– a una triple legislación: ontológica, política y lingüística. ¿Cómo hacer temblar esta legislación para re-pensar una in-violencia originaria (*Urgrund*) en la cual una fuerza (*Kraft*) moviliza la *Gefunden* inscrita como pre-juicio?

## **Palabras claves:**

*Urgrund*, *Gefunden*, Pre-juicio, In-violencia, Khôra.

## **Abstract:**

According to Jacques Derrida, a violence has been inscribed at the origin of the philosophical tradition that has testified to the way in which an invention law has been produced, communicated and institutionalized. This has revealed an undeniable appreciation for an iterative type of “invention” of the same thing that clouds the possibility of considering “invention” under the German word *Gefunden*, which moves away from the “production” of something. As Derrida indicates, the philosophical heritage has already submitted, in its “founder” moment, the questioning – that is, the “concern” (*Unruhe*) of “searching” (*Gefunden*) – to a triple legislation: ontological, political and linguistic. How to shake this legislation to rethink an original violence (*Urgrund*) in which a force (*Kraft*) mobilizes the *Gefunden* registered as pre-judgment?

## **Keywords:**

*Urgrund*, *Defunden*, Pre-judgement, In-violence, Khôra.

Recibido: 03/05/2020

Aceptado: 30/06/2020

## 1. INTRODUCCIÓN

Este artículo tiene como propósito revisar algunos conceptos de Jacques Derrida, pero sin situarse en alguna etapa específica de su obra. Si bien siempre es preciso revisar el desenvolvimiento teórico del pensamiento de algún autor, lo cierto es que, en este caso particular, el interés se centra en articular esta exposición en torno a cinco nociones que son desarrolladas por Derrida durante diferentes momentos de su filosofía: temblor (2006), *Khôra* (1993), invención (1987), pre-juicio (1985) y violencia (pero desde el capítulo “Violence et Metaphisique” del libro *L’Écriture et la différence*) (1967). El objetivo de articular estos conceptos apunta a poder defender la tesis sobre una in-violencia de ley que recoja el concepto de “invención”, trabajado en su texto *Psyché. Invention de l’autre* (Derrida, 1987), pero considerándolo desde la versión alemana *Gefunden*<sup>1</sup>, ya que estimamos que desde esta acepción es posible proponer la in-violencia de un in-concepto que perturbe y que haga temblar la institucionalización de la invención del saber bajo una lógica de la mismidad.

De esta manera, examinar una in-violencia de ley a partir del *Gefunden* posibilita, además, trazar algunas líneas en torno a la inscripción de un *Urgrund* en el pre-juicio en tanto un in-concepto que moviliza otra modalidad crítica. Todo ello, a fin de desafiar el “estatuto” (Derrida, 1987: 32) de la invención de lo mismo, pero a partir de la *Khôra*, la cual da lugar a un no sometimiento a la ley de lo nombrable. En efecto, la *Khôra* es un lugar como “tercer género” (Derrida, 1993: 1) en el cual se ubica un tiempo originario de un desvío que posibilita, a nuestro modo de ver, un tipo de pre-juicio no sometido a la ley de lo uno.

Primeramente, la temática se centrará –a partir del análisis del concepto de “temblor”– en poder establecer una articulación entre el temblor y el vocablo alemán de *Gefunden*, la cual permita problematizar y poner en tensión el estatuto de la Ley de la invención pensando en un “fuera de ley”, puesto que es en ese lugar donde se inscribe un fundamento (*Ungrund*) originario (*Urgrund*) que, a nuestro parecer, se puede circunscribir la *Khôra*. Luego, el segundo apartado se concentrará en la tesis que sostiene este artículo, a saber: considerar, a partir del examen desarrollado en la primera sección, una in-violencia en tanto inquietud (*Unruhe*) originaria, en la cual el juicio –en cuanto normativa y, por ende, ley que ha legislado el discurso crítico de lo Uno– sea pensado desde un pre-juicio definido por Derrida como “sin criterio” (1985: 94), puesto que ello conlleva no a la admisión de un tratamiento conceptual de la invención –en cuanto norma productiva–, sino a su in-concepto que connota un incondicionado encontrado. Finalmente, el artículo concluye en la propuesta de

---

<sup>1</sup> Cabe destacar que existen varias acepciones en el alemán de la palabra invención. La más común es la noción de *Erfinden/Erfindung*. Sin embargo, recojo la acepción de *Gefunden* pues ella define “lo encontrado”, “lo buscado” que se aleja de la modalidad de invención como alguna cosa “producida”.

hacer vacilar el “concepto” normativo, determinado mediante su tautología atributiva y causativa, para repensar el estatuto conceptual como un *Begriff* de la *Gefunden*, en cuanto in-concepto incondicionado, en el cual se da “Otro” advenimiento que se “ve-venir” en el momento de un encuentro con el pre-juicio que, a su vez, inventa otro lugar que podría “nombrar” un espacio híbrido que define la *Khôra*.

Cabe destacar, además, que proponemos las nociones de “in-violencia” e “in-concepto”, pues el propósito es de investigar la pertinencia de ambos conceptos como nuevas modalidades categoriales que posibiliten “inventar” y dar un vuelco a la estructura conceptual de la violencia e indagar en una semántica que se aleje de su carga negativa. El mismo caso ocurre con el concepto en sí mismo.

## 2. DECONSTRUCCIÓN Y RETORNO A LOS CONCEPTOS (*BEGRIFF*)

Comenzaremos examinando la pregunta que interroga el “temblor”. La conferencia de Jacques Derrida “¿Cómo no temblar?”, publicada de manera póstuma el año 2006, conserva dos componentes que, *a la vez y al mismo tiempo*<sup>2</sup>, se corresponden entre

---

<sup>2</sup> El epígrafe del texto de Catherine Malabou *L'avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique* (2000), que desarrolla Jacques Derrida, gira en torno a una problemática específica que, a nuestro modo de ver, anuda toda la estructura argumentativa que despliega Derrida respecto a “le temps des adieux”, tal como se titula dicho epígrafe. Esta problemática se sostiene, particularmente, por las expresiones “a la vez” y “al mismo tiempo”, las cuales denotan no solo simultaneidad entre tiempo y adiós en un proceso inmanente de plasticidad entre el uno y el otro, sino, igualmente, “participación”. Por su parte, si la expresión “a la vez” designa sincronía temporal y el sintagma “al mismo tiempo” es el resultado predicativo de la expresión sincrónica “a la vez”, entonces, Derrida considera una co-existencia entre tiempo y adiós como un venir que se da-forma en su propia auto-diferenciación; lo que implica una plasticidad del tiempo entre un “ver-venir” que simultáneamente anuncia su no-ver, su negación, su muerte, puesto que el contenido de aquel “ver-venir” no es otra cosa que la espera de algo fortuito, una sorpresa desconocida que es de suyo ciega. Es esto lo que estaría en juego en la tesis de Derrida y el modo como problematiza la relación del tiempo con los adioses (en sentido plural) para poder sostener su postura frente al texto de Malabou. Por su parte, la misma expresión se destaca en el capítulo “Violence et Métaphysique” del libro *L'écriture et la différence* (1967), particularmente en el último apartado titulado: “De la violence ontologique”. Allí, Derrida analiza el concepto de tiempo en Heidegger en relación con el *ser del siendo*, para establecer su crítica a la ontología de la presencia. En tal sentido, cuando Derrida examina la particularidad de la ontología, desde la lectura de Levinas, para avanzar el análisis de Heidegger, llega a una primera “conclusión” estableciendo la “metáfora óptica” (1967: 203) para articular el ser en el lenguaje. Es aquí, en este momento del argumento, que Derrida pondrá el acento en la expresión “participativa” y de “simultaneidad” de “a la vez y al mismo tiempo” respecto al Ser y al lenguaje: “le langage éclaire et cache à la fois et en même temps l'être lui-même” (ibid.). También aparece en la relación entre “humanismo y metafísica” a propósito de lo que indica Levinas, y que Derrida continúa analizando en la página 210: “Le propre de toute métaphysique se révèle en ce qu'elle est 'humaniste'. Or ce que nous propose Levinas, c'est bien à la fois un humanisme et une métaphysique”. Nos interesa, en el contexto de este artículo –y particularmente, en este episodio argumentativo del análisis del texto póstumo “¿Cómo no temblar?”–, considerar aquel núcleo nominal –“a la vez” y “al mismo tiempo”–, puesto que une *precisamente* el infinitivo verbal “temblor” con la palabra “Derecho”, la cual opera no solo como lo que sustantiva al “temblor”, sino también como lo que adjetiva (un temblar legítimo) e, incluso, como adverbio (Derecho

sí. Por una parte, interroga, simultáneamente, la relación entre una denegación y una legitimación, o más bien, un *derecho* a la impotencia y al miedo. Por otra parte, establece una *precisión* que exige la necesidad, en esta simultaneidad entre denegación y legitimación, de situarse en un espacio heterogéneo, en un no-lugar de vulnerabilidad frente a una sorpresa, frente a un venir y, más aún, un ver-venir “inventado”, es decir, “encontrado” y, a la vez, “buscado”.

“¿Cómo no temblar?” ¿Es *justo* volcar esta pregunta transformándola en otra? A saber, “¿qué es el temblor?”. Bajo esta modalidad de interrogación, alguna cosa *conduce* el término “temblor”<sup>3</sup>. Su nombre indica, a la vez y al mismo tiempo, una función más larga que dice relación con una formación sintagmática, la cual contiene una misma raíz conceptual verbal sustantivada en diferentes modos de ser del término temblor. Esto quiere decir, una coordinación semántica entre el verbo (temblar), el adjetivo (tembloroso), el sustantivo (tremor) y el sufijo (-or), dando lugar a una conjunción de elementos que designan una forma de enunciación en la cual opera un movimiento que conduce desde el adjetivo interrogativo “qué” hacia el adverbio interrogativo “cómo”. Esta conducción, a nuestro modo de ver, tuerce la autoridad del *quid* desplazándose hacia una zona originaria (*Urgrund*) en la cual se da un “encuentro” (*Gefunden*).

En tal sentido, un movimiento se origina en el “qué” desplazándose hacia el “cómo”, y sitúa una crítica radical a la lógica de la presuposición según la cual habría que *saber* el origen del concepto temblor antes de formular la cuestión “¿cómo no

---

al miedo). Todo esto llevado a cabo en un juego con-jugado y condensado en la especificidad de un lugar otro que mantiene su espacio en la intemperie de la fragilidad por el cual queda cautiva en el acontecimiento de una espera, de un por-venir. Es interesante observar la similitud en la propuesta de Derrida respecto al “tiempo de los adioses” y la pregunta que interroga por el “temblor” e incluso por la noción de “invención”.

<sup>3</sup> Recalamos el término “conducir” intencionadamente, puesto que es un derivado de la noción de “derecho” en su definición etimológica. La palabra “derecho” proviene del latín *directo*, que significa “lo recto”, “lo rígido”, “lo correcto”. Del mismo modo, deriva del verbo *dirigere*, que significa “conducir”, “llevar hacia un lugar”. Ahora bien, no es el propósito tomar el concepto derridiano de “temblor” para someterlo a una “rectitud”; por el contrario, se trataría aquí de ver que aquello que subyace a la autoridad del *quid*, esto es, a la autoridad del “¿qué es?” (*Was = quid sit*) o, más bien, a la autoridad de la pregunta que interroga “la definición” de alguna cosa, es justamente, una modalidad de “dirección” o “conducción” hacia un fin, lo que deja entrever la forma teleológica y causalista que muchas veces moviliza la especificidad del modo interrogativo “qué es”. Si Derrida tuerce esta pregunta nominal por una pregunta hacia la “génesis” de algo (cómo aquello fue hecho, construido, pensado, vivido, *inventado*) es, a nuestro modo de ver, para desviar la rectitud del Derecho, hacerla temblar y soslayarla a un lugar enunciativo de un acontecimiento como “venida”, esto es, como un acontecimiento de la invención que se nombra con arreglo a lo imprevisible, con sus propias *leyes originarias incondicionales* situadas en un momento inmemorial; algo así como un tiempo antiguo (*Unergrundliche Vorzeit*) que no puede ser conceptualizable, puesto que es impensado y que, al implicar una ley fundamental (*Grund*), actúa como condición de posibilidad que articula, desarticulando, el “encuentro” con un acontecimiento que emerge sin control y, por tanto, que “inquieta” (*Unruhe*). Todo ello, evidentemente, hace temblar. Pero ¿cómo no temblar?

temblar?”. Si bien, el propio Derrida consideraba en su filosofía un desplazamiento de la pregunta por el “qué” a la pregunta por el “quién” (1967: 141), lo cierto es que entendemos, en este estudio, que tal desplazamiento podría también comprenderse como una revaloración de la pregunta por el “cómo”.

Por ende, a nuestro parecer, que Derrida haya comenzado su pregunta por el “cómo” y no por el “qué” ha posibilitado suspender la prerrogativa clásica<sup>4</sup> de exigir el pronunciamiento esencial de un significado cualquiera –en este caso temblor–. A su vez, permite volcar el dispositivo metafísico de una violencia del origen de un *saber* que ha disciplinado y determinado la pregunta misma que define alguna cosa, como es la definición literal e iterable de “temblor”. De tal suerte, comenzar por el “cómo”, con el valor denegativo *no* que acompaña al verbo *temblar*, pone en cuestión el juicio interrogativo “¿qué es?” para otorgar el *Derecho* a la forma o al modo “cómo” temblar.

Desde este punto de vista, nos detendremos en el título de este artículo preguntando ¿en qué sentido el concepto de temblor subyace en el título? Primeramente, en la forma relacional de *inventio* e “invención”, contenida en el vocablo alemán *Gefunden*. Para precisar el asunto, la voz “invención” proviene del latín *inventio-onis*, la cual supone el desarrollo de un elemento, hipótesis o proceso que responsabiliza siempre la alteración (un temblor) de determinada materia mediante la cual aparece aquel elemento. De esta forma, este nuevo elemento permite alzar una nueva idea transformando su materia significante, el cual da un resultado que es inesperado. Por consiguiente, la invención siempre indica un salirse del reglamento, esto es, de la *ley* que ha pre-establecido la producción de tal o cual materia conceptual y discursiva.

Más aún, en la especificidad de esta última anotación de la *ley*, el estatuto de lo “pre-establecido” mantiene en reserva el potencial gramatical del pre-fijo y del verbo en participio. Por un lado, el término latino “prefijo” connota una modalidad de fijación que antecede a un concepto y que, en este caso, sería el verbo establecer. En tal sentido, el pre- del prefijo contiene, de suyo, un antes o un ante que posiciona un estar frente a algo de modo inalterable. Se trataría de un estar ante alguna cosa,

---

<sup>4</sup> En el epílogo titulado “El tiempo de los adioses”, que Jacques Derrida desarrolla respecto al ya citado texto de Malabou, se hace alusión al concepto de “corriente” para establecer la distinción con el concepto de “vulgar”, una palabra cargada de sentidos, a propósito de la categoría de temporalidad examinada por Malabou al respecto. Derrida destaca que aquello subyacente a la noción de “corriente” es la idea de “curso”, o más bien, de “tener-curso”. En este sentido, Derrida indicará que ambas nociones, “corriente” y “curso”, son indisociables, para examinar después cómo se ha concebido el tiempo en cuanto corriente de un curso, algo así como un flujo de “ahoras” sucesivos (Aristóteles, 1995) y que, en cierta medida, ha influenciado en lo que se entiende por “tradición” desde una idea de tiempo “pasado”. Traemos a colación esta especificidad del concepto y del análisis crítico de Derrida a partir del texto de Malabou, pues la “tradición” en la cual se han apoyado y erigido diferentes fundamentos filosóficos viene de un curso temporal que ha dado forma y, a través de aquí, ha legitimado unos principios sobre otros, volviéndolos hegemónicos, dominantes, evidentes y manifestados, no solo desde una representación secuencial de “la” tradición que los ha vuelto *corrientes* (“vulgares”, sin la carga peyorativa que ha inscrito su contenido) y *comunes*, sino que además ha inscrito el origen de la *ley* y el *derecho* a la accesibilidad o posibilidad de una lengua filosófica del “saber” que enuncia dichos principios (Malabou, 2013: 346-347).

concepto o fundamento que prescribe fijamente, no solo desde una generalidad (natural, jurídica, moral, metafísica y lingüística) sino, más aún, desde una singularidad en posición. En suma, sería algo así como un pre (ante)-posición a la espera de una petición frente a algo incierto e inaccesible que no logra el encuentro entre esta singularidad en espera y aquella generalidad que se presenta frente a dicha singularidad.

Por ende, tal y como nombra el título del relato de Kafka "Ante la ley" (publicado en 1915), se trata aquí, siguiendo al Derrida de "Préjugés" (1985), de una (im)posibilidad, de una (in)accesibilidad –en el orden de estos prefijos negativos– del encuentro entre la singularidad y la generalidad. Dicho de otra manera, se trata más bien de un momento inconcluso en que la exigencia singular ante esta generalidad es, precisamente, un *derecho a* - por el cual una *ley* de la singularidad se deja aparecer, a la vez y al mismo tiempo, inscribiendo el litigio del imposible encuentro con aquella generalidad. Por esta razón, la paradoja aquí de este no-encuentro es lo que registra un enigma, un secreto, un desfallecimiento, un estar frente a un no-saber, lo que sería la experiencia singular del temblor: "el enigma del ser-ante-la ley" ("l'énigme de l'être-devant-la-loi"), en términos de Derrida (1985: 104).

Por otro lado, el verbo "establecer" tiene varias acepciones que guardan una relación con la idea de fundar e instituir. También aloja el nombre predicativo de demostración o de sentar un principio; asimismo, connota una ordenanza, un mandato de lo que se debería hacer. Finalmente, expresa una fijación. Estas dos últimas acepciones se inscriben como iterabilidad *en* la misma palabra "pre-establecido", que se otorga a sí misma la *ley*, sea como un *derecho* o como un mandato del deber.

Un segundo nivel de análisis, dentro de esta primera parte respecto a la forma relacional *inventio*/invención, apunta a la distinción nominal entre la especificidad de cada una de estas palabras. Si bien el vocablo invoca, en su raíz, la noción de "encontrar" que supone un acceso y cierta proximidad hacia algo, un lugar o un momento; dicho acceso del y al encuentro connota una paradoja ya que, por un lado, este acceso contiene una relación con la inaccesibilidad a un lugar otro; sin embargo, excede el límite de lo accesible al hacer venir dicho lugar pero como forma de un secreto, de un misterio. Por otro lado, este exceso, que contiene la paradoja de lo accesible en lo inaccesible, abre y reenvía al anuncio de un nuevo tiempo, a un por-venir no anticipable que es im-previsto, im-previsible e im-predecible.

En el primer caso, la relación con la inaccesibilidad, en tanto límite a un lugar-otro, define el margen del espacio de un secreto desconocido que estremece, que hace temblar. A este respecto, una contradicción interna, en la paradoja entre el acceso y el (in)acceso, se deja visibilizar, una paradoja que no es otra cosa que la operación en la cual se produce aquello desconocido y que provoca temblor; a saber, eso desconocido que cubre el temblor estremece no solo por tratarse de un lugar-otro, sino porque dicho lugar es lo más cercano y, por tanto, accesible que hay. Se hace evidente, así, que el vocablo "invención" no necesariamente es fruto de una "producción" al momento de "inventar" algo.

Se trata de una cierta experiencia conceptual que siempre se hurta, que es incondicionada por acordar un resto irreductible que no se puede conocer pero que forma parte de algo que permanece como un fondo sin fundamento (*Ungrund*) y que es, al tiempo, originario (*Urgrund*). Se podría pensar la experiencia del temblor como un caos, un *arché*, la *khôra* de Platón (1872: 49, a/b) en tanto intervalo, aquel fondo sin fundamento que, al tener esta característica, comprende una dimensión incondicionada en la cual no hay un saber, puesto que no cabe un tipo de pensamiento, sino solo caos; aquel *arché*, que no es gobernado y es por esto que inscribe la anarquía (*ἀναρχία*), es el *Ungrund* que provoca temor y temblor.

En efecto, Derrida trabaja el concepto de la *Khôra* –tomado del *Timeo*– para dar cuenta de un lugar innombrable que procede de un tipo de juicio híbrido, bastardo, corrompido, de-generado, es decir, bajo una lógica de lo equívoco que pertenece a un tercer género. De suerte que la *khôra* se manifiesta de un modo tal que acoge la exclusión (ni esto ni aquello) y la participación (a la vez y al mismo tiempo)<sup>5</sup>. Su dinámica despliega un modo de manifestarse totalmente extraño al régimen de un paradigma en cuanto modelo inteligible e inmutable. Más bien podría decirse que la *khôra* sucede, llega, adviene como el nombre que, al decir más de sí mismo, expresa lo otro de sí. Esta alteridad es la que anuncia una irrupción no sometida a ninguna ley. He aquí la idea subyacente a una anarquía incondicional, un *Ungrund*/*Urgrund*. Derrida lo expresa de la siguiente manera:

La *Khôra* parece extraña al orden del “paradigma”, ese modelo intangible e inmutable. Y sin embargo, “invisible” y sin forma sensible, “participa” de lo inteligible de un modo muy dificultoso, en verdad aporético [...] El discurso sobre la *khôra*, tal como se “presenta”, no procede del logos natural o legítimo sino más bien de un razonamiento híbrido, bastardo, es decir, corrompido. [...] ¿Y si este pensamiento designara “incluso” un tercer género de discurso? ¿Y si, quizás como en el caso de la *Khôra*, esta apelación al tercer género no fuera más que el tiempo de un desvío para indicar un género más allá del género? ¿Más allá de las categorías –de las oposiciones categoriales sobre todo– que, ante todo, permiten aproximarlos o decirlo? (Derrida, 1995: 1)

Una segunda parte respecto al examen de la pregunta que interroga el estatuto del temblor, subyacente en el título, es la especificidad de la (in)violencia de ley y el criterio del *juicio* que contiene el concepto de invención en su modalidad alemana. Desde este punto de vista, no se trata de la invención de un producto (aunque en una de sus acepciones denota este término), puesto que, específicamente, la producción de algo, su invento, remite a una creación que, en su definición particular, connota el hecho de dar existencia a una cosa, un pensamiento, un objeto, es decir, producirlo; por el contrario, es de convenir respecto de la inquietud (*Unruhe*) de la invención, de su fuerza (*Kraft*) como una forma de violencia (en su especificidad alemana *Gewalt*) que llamaríamos in-violenta, puesto que es una energía inscrita como huella originaria (*Urgrund*) pero sin fundamento (*Ungrund*), en la cual se logra el encuentro (*Gefunden*) inventivo con un lugar infinitamente otro, irreductiblemente otro como experiencia de un espacio de desvío, híbrido, es decir, de una *khôra* que no se deja dominar por

<sup>5</sup> Nos remitimos a la primera nota a pie del presente estudio.

ninguna categoría, saber o totalidad; no obstante opera con una fuerza que actúa bajo una ley que escapa al juicio de lo recto del derecho.

En virtud de esto, considerar la invención, desde el *Gefunden* como in-violenta implica el hecho que aquella dimensión no tiene que ver con una idea de origen tal como Derrida critica a Husserl respecto a un idealismo atemporal del origen y su violencia, (a propósito de algunos de sus textos que versan sobre Husserl, a saber, su tesina *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl* (1954), los artículos editados en *L'écriture et la différence: "Genèse et structure et la phénoménologie"* (1959) y "Force et signification" (1963)) sino replantear que en la invención existe una modalidad de juicio híbrido, corrompido y que se aleja de la violencia de ley respecto a la invención de lo mismo.

En efecto, Derrida analiza en *Psyché. Invention de l'autre* (1987) la legitimación de un método –con sus sistemas de conceptos, de juicios, de argumentos, de esquemas trópicos– por el cual la *invención de lo mismo* se reitera a modo iterativo (1987: 36) y cuyo valor indicativo extrae, de estos lugares comunes de la argumentación, un modelo dominante que asigna ciertos fines que se imponen como evidencias.

Derrida lo explicita en varios momentos de su reflexión en el capítulo "L'invention de l'autre" del libro ya señalado. A decir verdad, y de modo general, se podría decir que Derrida desarrolla en este capítulo un recorrido por las condiciones de emergencia de la legitimidad de la invención. Dicho de otro modo, Derrida elabora un examen sobre la historia conceptual y material del término invención, con especial atención a sus equívocos –acontecimiento, venida, advenir, retorno, encuentro, convención, intervención, novedad–. Con tal ejercicio, Derrida visibiliza una suerte de fundamento, en tanto condición de legalidad, que ha posibilitado el surgimiento de un principio de efectividad, manifestado como un paradigma el cual ha establecido las reglas retóricas que han prescrito el estatus de la palabra invención. Todo ello, con la intención de poder institucionalizarla e instrumentalizarla en su lenguaje mismo y mediante una retórica del cálculo. Así, por medio de esta genealogía conceptual del concepto "invención", Derrida tomará, primeramente, el tema de la alegoría (Paul de Man) para introducir, en el recorrido lógico de su argumento, lo que él va a proponer respecto a la "invención del otro".

La especificidad del tratamiento argumentativo que a Derrida le interesa seguir consiste en considerar la relación entre ironía y alegoría en tanto cruce singular para dar cuenta del *estatuto*<sup>6</sup> de la "fábula". En este sentido, señala:

---

<sup>6</sup> Observa Derrida: "Qu'est-ce qu'un statut? Comme "invention" le mot "statut", et ce n'est pas insignifiant, se détermine d'abord dans le code latin du droit et donc aussi de la rhétorique juridique-politique. Avant d'appartenir à ce code, il désigne la stance ou la station de ce qui, se dressant de façon stable, tient debout, stabilisé ou se stabilise. En ce sens il est essentiellement institutionnel. Il définit en prescrivant, il détermine selon le concept et la langue ce qui est stabilisable sous forme institutionnel, à l'intérieur d'un système et d'un ordre qui sont ceux d'une société, d'une culture et d'une loi humaine, même si cette humanité se pense depuis autre chose qu'elle-même, par exemple Dieu. Un statu est toujours humain, en tant que tel, il ne peut être animal ou théologique [...] Toute invention devrait se moquer du

*Fable*, n'a ce statut d'invention que dans la mesure où, depuis la double position de l'auteur et du lecteur, du signataire et du contresignataire, elle propose aussi une machine, un dispositif technique qu'on doit pouvoir, dans certaines conditions et dans certaines limites, reproduire, répéter, réutiliser, transposer, engager dans une tradition et un patrimoine publics. Elle a la valeur d'un procédé, d'un modèle, d'une méthode. Elle fournirait ainsi des règles d'exportation, de manipulation, de variation. [...] Cette *typée* qui suppose une première instrumentalisation de la langue (Derrida, 1987 : 26).

A este respecto, y en un segundo nivel de análisis, hacer una reflexión sobre la (in)violencia de ley conlleva interrogarse cómo juzgar, cómo llevar a cabo un criterio sin criterio en el *juicio* mismo que se inscribe en la invención, especialmente a propósito de la invención de lo mismo. En su forma idéntica, la pregunta "¿cómo juzgar?", y cómo hacerlo "sin criterio", parece, al menos, instalarse en el lugar del pre-juicio de lo que juzgar quiere decir. En tal sentido, considerando la particularidad de la acepción alemana *Gefunden*, la especificidad de esta última noción es que ella define "lo encontrado", "lo buscado", de suerte que desde ahí se puede hilar el recorrido del pre-juicio en tanto relación *Ungrund*/*Urgrund* (fondo sin fundamento/originario) y, a partir de esta relación, proponer la invención de lo otro en relación a la *Khôra*. De esta manera, poder rastrear un fundamento del pre-juicio como aquello in-conceptual e incondicionado permitirá hacer temblar la *violencia de ley*, una ley que se ha adscrito a partir de una escena del juicio que no ha considerado que aquello constitutivo del juicio sea un "separar originario" y, por tanto, un *Urgrund*.

### 3. DE LA LEY A SU IN-VIOLENCIA: EL *URGRUND* DEL PRE-JUICIO

En un seminario impartido en la École Normale Supérieure entre los años 1981 y 1982, Derrida hacía referencia al concepto de método propuesto por Descartes del siguiente modo:

Toute méthode implique des règles générales, entendez par là des techniques de répétition, des procédés récurrents qu'on doit pouvoir appliquer; dans une situation donnée et suivant certains protocoles, un sujet doit pouvoir réitérer les procédures, les procédés. D'où l'aspect technique et pratique de son rapport au *prattein* aussi, donc au frayage. Une méthode non répétable (j'ai ma méthode), on a de bonnes raisons de penser qu'elle est sans valeur (Derrida, 1983: 37).

En este seminario, Derrida se centra particularmente en Descartes, un "Descartes" que funciona como el nombre de un valor indicativo o, si se quiere, metonímico<sup>7</sup>, que

---

statut, mais il n'y a pas d'invention sans statut. En tout cas, ni l'invention ni le statut n'appartiennent à la nature, au sens devenu courant de ce terme, c'est-à-dire au sens statutairement institué par une tradition dominante. [...] Le statut, c'est l'essence considérée comme stable, fixée et légitimée par un ordre social ou symbolique dans un code, un discours et un texte institutionnalisables. Le moment propre du statut est social et discursif il suppose qu'un groupe s'entende à dire, par un contrat au moins implicite" (1987: 32).

<sup>7</sup> En *L'animal que donc je suis*, Derrida examina las configuraciones según las que "ces noms propres sont des métonymies" (2006: 21). Añade, incluso, que Descartes, Kant, Heidegger,

representa el logocentrismo de la *ley* universal de un lenguaje de la invención. En tal sentido, sobre la descubierta respecto a Descartes, Derrida examinará de modo crítico la técnica, el procedimiento que se debería seguir para alcanzar un “descubrimiento”, esto es, una invención como producción.

Cabe destacar, en esta línea, la idea irónica que Derrida tiene de Descartes, según la que este es un “padre de la nación”; particularmente, un padre presumido de la filosofía francesa (2006: 81). Derrida cuestionará esta fórmula mediante la noción de invención, preguntándose cuál sería la legitimidad de Descartes como “inventor”; en qué sentido y bajo qué parámetros la “escena de la tradición” (1987: 26) ha puesto en marcha, a partir de un Discurso sobre el discurso de la invención, ciertos tratados de arte oratorio cuyo propósito no consiste tanto en formular las condiciones de un descubrimiento o un hallazgo científico, sino más bien la producción y la inscripción de un nombre en la historia del saber. He aquí los modos en que comienza a obrar la relación entre verdad e invención, una modalidad de verdad que no proviene de una “herencia”, sino de la legitimidad del nombre.

Ahora bien, en este contexto, si Descartes ha adquirido el estatuto paternal respecto a la filosofía a través de un lenguaje universal que debería tener composición argumental, ello se debe a que Descartes es hijo de una época que ha circunscrito aquella “escena de la tradición”. Más aún, esta “situación clásica” (1983: 333-334) ha dispuesto una política de la invención que exige un acto de reconocimiento, es decir, que descansa en la firma o en la asignación de legitimidad por parte de otros (una comunidad social, una institución, una instancia pública, en suma). En este sentido, desde que un nombre se inscribe en el dominio público, cuando se establece un derecho bajo la forma de una patente o de un diploma, es el Estado moderno quien pasa a cumplir el estatuto de proveedor de tal legitimidad.

Descartes se encuentra, de este modo, en el corazón de su época, puesto que, en primer lugar, es él quien ha fracturado la idea de “invención” comprendida como variación a partir de un modelo, y quien ha exigido que la invención sea aquello de un ego que funda su discurso en la razón. En segundo lugar, porque él se ha situado en esta edad fundamental donde cada sujeto debe obtener, para su publicación, una patente o un cierto privilegio. Finalmente, porque es él quien ha tomado la figura del “padre” de una filosofía nacida en una época determinada: la Modernidad, una época que ha legitimado a Descartes como padre debido a que su idea de invención, fundada sobre la razón de una ciencia matemática de la naturaleza, ha constituido el nacimiento de un programa que ha caracterizado toda la civilización posterior y ha definido la concepción moderna de la “invención”.

Desde este punto de vista, el *Discurso del Método* aparece con un objetivo bastante claro, que no es sino la invención de una infinidad de artificios que, para alcanzar su objetivo, su modelo y, por tanto, el *recto*<sup>8</sup> camino a seguir, debe considerar la *pro-*

---

Levinas y Lacan se entrelazan y son habitualmente invocados “comme un seul corps vivant, au fond, voire un seul corps de délit, le système mobile d’une même organisation à plusieurs tentacules”; en suma, como “un seul corps animal” (2006: 128).

<sup>8</sup> Véase la nota 2 del presente estudio, en referencia a la etimología de “derecho”.

*ducción* inventiva de un lenguaje capaz de extraer formas de juicios, de premisas, de supuestos que permitan la composición de argumentos. En consecuencia, todo ello ha posibilitado la instalación de manipulaciones retóricas, efectos de poder y estrategias implícitas, cuyo resultado ha sido la legitimidad de dominación de un cierto saber. Por lo tanto, para Derrida, este modelo tecno-moderno y validado por el método cartesiano mantiene una apariencia de “invención original”, apariencia que ha ocultado la realidad de una estricta repetición, esto es, la redundancia de “la invención de lo mismo”. Es en este punto donde Derrida situará su tesis sobre la “invención del Otro”, de modo que la repetición sea una iterabilidad: lo específico de la propuesta de Derrida, así, consiste en inscribir la “iterabilidad” (1987:41) en el concepto de “invención”.

Cabe recordar que se entiende por “iterabilidad” el proceso de reanudación de algo por un tercero. Esta forma de repetición metodológica no es sino la puesta en escena del acto programático de la invención misma, a saber, de “la invención de lo mismo” (1987: 47) como un acto que se ofrece en tanto máquina de producción de un orden calculable y de una cierta cuantificación de lo probabilístico en la cual se juegan dos elementos: “la simulación y el simulacro” (1987: 41). En efecto, esto tiene que ver con ejercer una política de la invención en la cual una *producción* se deja “venir”, en tanto invención, con una nueva posibilidad operatoria que se adscribe en una episteme moderna, es decir, en una dimensión tecno-epistémica-antropocéntrica en su uso dominante y bajo reglas convencionales.

Así las cosas, el concepto de “invención” de Descartes invoca una metodología consistente en convertir un camino histórico en un recorrido ejemplar que pueda ser utilizable por otros. Dicho de otro modo, la condición de la invención, dentro de una tecno-episteme racional nacida del método cartesiano, consiste en producir un modo de pensamiento que pueda adoptar un valor instrumental. En virtud de esto, la valorización instrumental se define como una tecnologización del pensar condicionada a través de reglas discursivas y argumentativas, una valoración que se hace patente mediante un contrato que eleva una forma de pensamiento al grado de científico y le otorga legitimidad. De este modo, la forma original que debe manifestar la invención se hace efectiva mediante esa *techné* del pensamiento expresada en una lengua universal, lo que constituiría, sin duda, el dominio de la configuración moderna de la invención y del destino del saber, de su “objeto” de saber.

En “Violence et Métaphysique” (1967), Derrida examina varios puntos a destacar que confluyen, a nuestro parecer, en la siguiente tesis: el modo en que se ha materializado el proceso de disciplinamiento de la pregunta-en-sí, en tanto modo de interrogación general, implicó su objetivación, su determinación y su interpretación bajo el prisma del *logos* griego. Es el *logos* quien limita y reduce el preguntar a un trabajo de “saber filosófico”, es decir, a un sistema de categorías constituidas como juicios y proposiciones. Esto se observa en el modo en que se ha llevado a cabo una suerte de taxonomía de aquel saber mediante un ordenamiento disciplinar, el tipo de relaciones que guardan entre sí y los modos en que se han constituido como sistemas filosóficos. De suerte que la pregunta o, más bien, el preguntar, entendido como inquietud (*Unruhe*) avivada por una fuerza (*Kraft*), se ha circunscrito dentro de una sistematicidad conceptual e historiográfica.

A partir de esta posición filosófica, Derrida problematizará dicha determinación conceptual de la pregunta y su estatuto filosófico mediante el cuestionamiento de la tradición occidental misma, la cual ha establecido los fundamentos para una historia del pensamiento racional. Tal pensamiento se ha vuelto sujeto de dominio y de violencia al expresarse mediante un lenguaje del Ser articulado en una lógica de lo Uno, esto es, de lo Mismo, cuya dirección o movimiento metodológico es *Ab<sup>9</sup>-grund*, inmanentemente intrínseco pero exteriorizado hacia una trascendencia.

Ahora bien, el procedimiento analítico que desarrolla Derrida para poder justificar y defender su tesis gira en torno a una noción de violencia ligada a la dominación de la mismidad –que no dice relación con la acepción alemana *Gewalt*, que también significa violencia, pero aquí tiene una connotación de “fuerza” (*Kraft*)–. De este modo, todo pensamiento que en el fondo parte de la pregunta<sup>10</sup> –de la capacidad de

---

<sup>9</sup> Es importante explicar los sentidos del prefijo “Ab”, habida cuenta del tratamiento argumentativo del artículo y la crítica derridiana al logocentrismo de la presencia. En primer lugar, desde el latín, su valor nominal implica la relación con los verbos “separación”, “alejamiento” y “privación”; pero también alude al “acabamiento”, es decir, a la completud. Por tanto, si el movimiento lógico de lo Uno apunta a una mismidad, en tanto “fundamento” en-sí, este circuito es inmanentemente cerrado, es decir, completo el cual se cumple en una modalidad de fundamento Universal que contiene la unidad del sujeto y del objeto. Por su parte, este mismo valor nominal es tomado en el francés cuando se trata de analizar, por ejemplo, el concepto de *absence*. Si ella (la ab-sence) dice relación con la “privación”, entonces ella es lo contrario de la presencia. Sin embargo, no es una in-existencia, sino la no-existencia, un espacio vacío, o la ausencia vacía del espacio. Otra manera de analizarlo es pensando la ausencia como “privación” de proximidad. Por ende, implica un “alejamiento”, una “separación”, las cuales inscriben, implícitamente, un límite entre un exterior y un interior, un Yo y un Otro (espacio, no-existencia, Ser-ausente del Otro o viceversa, etc.) y, por tanto, determina una experiencia fenoménica que, desde la ausencia, se hace presencia. Por tanto, en la ausencia, en la ab-sencia está contenida la presencia como modalidad de “privación”; no obstante, una “privación” presente, una suerte de positividad de la ab-sence, una forma fenomenal de la presencia en la ab-sencia, un dualismo pre-sencia/ab-sence. En consecuencia, desde la especificidad de la ab-sence, esta no es “alejamiento” o “separación”, sino que es “percepción” del “alejamiento”, de la “privación”. Sería el a-venir de la presencia que se manifiesta. Así, la ab-sence es una “privación” que se manifiesta como presencia. Y es esta caracterización que cumple la “completud”. Por su parte, desde el alemán, este prefijo (*vorsilbe*) da cuenta de una “dirección” y también de una “contra”-dicción; puesto que dice relación con las preposiciones “hacia” y “contra”; pero también define el término “a partir de”. Desde este punto de vista, pues, el “Ad-Grund” contiene un movimiento lógico “hacia” algo que comprende una “dirección” la cual también conlleva su negación (“contra”). Esto, si lo relacionamos a la modalidad francesa y latina, se puede aseverar que el “Ad-Grund” es una completud de presencia/ausencia (considerando todas las especificidades indicadas) en tanto identidad en-si y para-si que se cumple en la forma fenomenológica que compromete la contra-dicción de una inmanencia y de una trascendencia las cuales consumen, en su “dirección”, la totalidad del Grund.

<sup>10</sup> En el texto de Martin Heidegger *Introducción a la filosofía* (1999) el autor plantea que una “introducción” a la filosofía supone estar “fuera de ella”, puesto que el término “introducir” implica estar en una exterioridad. Sin embargo, este planteamiento, al partir del supuesto de una exterioridad, conlleva que nosotros, al estar fuera de la filosofía, nos “deben introducir en ella”. Ahora bien, Heidegger, haciendo una defensa a la tradición filosófica occidental,

interrogar y de instalar un problema o un planteamiento— de tradición griega, esto es, del *logos* en tanto *physis*, ha nacido de una misma raíz que ha hecho emerger conceptos fundadores que han subordinado la reflexión inscrita en su particularidad de pregunta. De este modo, el alcance de dominación que tiene el estatuto de lo mismo dice relación con la categoría de identidad, más particularmente, con el concepto de *Ipseidad*<sup>11</sup>, el cual comprende la ontología identitaria entre el Ser y el Yo,

---

indicará que la filosofía nos sucede, acontece en nosotros, ya que el filosofar pertenece a la ex-istencia, es decir, al *Dasein*. Por tanto, es en la existencia donde se pone en marcha el filosofar, y su “origen” comienza por hacerse la pregunta, esto es, vivir la experiencia de interrogar. En tal sentido, preguntar siempre es un buscar, aunque no se tenga una “respuesta”, pero ya preguntar es una inquietud (*Unruhe*) que viene dada como aquello que constituye al Ser-humano (1999: 17-23). Algo semejante ocurre con el planteamiento de Hans-Georg Gadamer: en su texto *El inicio de la filosofía occidental* (1995), particularmente en el capítulo “El sentido del inicio”, Gadamer comienza una reflexión por la forma de *comprender* el inicio. Para tal efecto, Gadamer considera el concepto alemán *Anfang*, ya que contiene tres acepciones que al autor le interesa destacar y desarrollar para poder *comprender* el desenvolvimiento de la filosofía como un preguntar. Estas acepciones son: “inicio”, “principio” y “comienzo”. Por una parte, entender el “principio” de algo supone varias cosas y, particularmente, reducidas a dos modalidades: “principio natural” y “principio en sentido especulativo lógico-filosófico”. Ambas acepciones definen el *Arché*, según Gadamer, y que estaría ligado al “principio del pensamiento” occidental. Luego, respecto al “inicio”, Gadamer analiza el tema de la lengua y, en particular, tanto la lengua griega como la lengua alemana ofrecen posibilidades especulativas y filosóficas. En primer lugar, está el uso del *neutro* que coloca al objeto de pensamiento como sujeto. Este uso del *neutro* anuncia ya el concepto indicando algo que no se encuentra ni aquí ni allí puesto que es común a todas las cosas. Para Gadamer, el *neutro* es un “espacio” en el cual se da el “ente” como presencia. En segundo lugar, está el uso *copulativo*, el cual cumple la función de unir sujeto y predicado a través del verbo “ser”, formando así la estructura de la proposición y, por tanto del Juicio. Ahora bien, esto no quiere decir que el significado de “inicio” y “principio” obedezcan a algo “anterior”. Lo que ocurre es que aquello caracterizable en la noción de “principio” es que supone un final, un punto de llegada. Si el final define al “principio”, esto supone una “anticipación” del final. En tal sentido, existe una correspondencia entre principio y final puesto que del punto de llegada depende el “principio” y la “dirección” que toma. Si el “inicio” está ligado al lenguaje y el “principio” considera, en una de sus modalidades, un sentido especulativo, entonces todo indica que se trata de un “comienzo” del pensamiento del Logos en tanto palabra del Ser. No obstante, tiene una llegada, un final: un final de la metafísica que contiene de suyo su “principio” y su “inicio”. Finalmente, Gadamer va a examinar otro concepto alemán que le parece más fecundo a su propuesta, y es *Anfänglichkeit*, que en español traduce algo así como “primitividad” o “el principiar”, que es un “Ser-principio” no determinado, es decir, incondicionado. ¿Podría ser una suerte de *khôra*? Dentro de esta lógica, un inicio se da mediante un “buscar”, es decir, un “preguntar” pero sin saber su destino, camino o método. Dicho de otro modo, sin tener un Recto Derecho que conduce a un fin determinado (1995:13/22).

<sup>11</sup> Este concepto es extremadamente importante para comprender la crítica derridiana respecto a la confusión entre identidad e ipseidad que mezcla lo Mismo y el Yo (*Idem* e *Ipse*). Incluso Derrida lo trabaja en el epílogo titulado (y ya citado) “*Les temps des adieux*” del libro de Malabou, para explicar que el tiempo de los adioses requiere el duelo de lo mismo para abrirse a lo absolutamente otro del tiempo (2000: 339-359-369-373). Por su parte, en el capítulo “*Violence et Métaphysique*”, también desarrolla la problemática confusión entre lo Mismo y

y que se ha concretado en una lógica formal solipsista, la cual ha inscrito la estructura de la razón bajo una identidad a sí-misma.

Es necesario, dentro de este contexto teórico, subrayar las implicaciones que tuvieron la fenomenología y la ontología en la conformación de una lengua de la violencia<sup>12</sup>. A este respecto, para justificar sus premisas, Derrida indaga en el estatuto de la fenomenología tal como la ha desarrollado Husserl y el estatuto de la ontología como la despliega Heidegger. Así, ambos han recurrido a un origen (o un “principio”, o un “comienzo”, o un “inicio”) griego para pensar desde la tradición y, a partir de ahí, instalar a la filosofía como ciencia. Por una parte, el Ser de la fenomenalidad implica una “violencia de las luces” (1967: 125) en la medida en que es en la luz de la idea (salida del pensamiento de Platón), como conciencia pura, donde la relación de objeto y sujeto se vuelve trascendental para pensar la totalidad del Ser y del Noema.

Ahora bien, por sus raíces y complicidades, la figura de la luz inscribe una *comprensión* que es solidaria con el dualismo interior/exterior que ha caracterizado la unidad del mundo y su re-presentación (1967: 134) y, por tanto, ha puesto en escena la verdad en su manifestación, es decir, en su presencia. Al mismo tiempo, esto ha conllevado que dicha unidad se ha mostrado, ha parecido (apariencia, aparecer) como solipsismo, el cual no ha dado cabida al Otro, puesto que la “luz de la razón” de una identidad a-sí y en-sí se ha legitimado por medio de la ontología y de la fenomenología. En consecuencia, es en esta particularidad que se ha alzado una filosofía de la violencia. Derrida lo explica bastante claro al señalar que

a través de ellas, toda la tradición filosófica habría estado ligada, en su sentido y en su profundidad, a la opresión y el totalitarismo de lo mismo. Vieja amistad oculta entre la luz y el poder, vieja complicidad entre la objetividad teórica y la posesión técnico-política [...]. Ver y saber, tener y poder no se despliegan sino que en la identidad opresiva y luminosa de lo mismo quedando las categorías fundamentales de la fenomenología y de la ontología. Todo lo que me es dado en la luz parece que me ha sido dado a mí mismo por mí mismo (1967: 136).

Por otra parte, y dentro de la especificidad de un lenguaje violento, avanzar en un examen de la economía de lo mismo no impide detenerse en el carácter tautológico

---

el Yo ligado a la categoría de identidad que ha movilizadado la instalación de una filosofía de la subjetividad desde las clásicas categorías griegas hasta la modernidad. “Sans se servir de ces termes mêmes, Levinas nous avait souvent mis en garde contre la confusion de l’identité et de l’ipséité, du Même et du Moi : *idem* et *ipse*. Cette confusion, qui est en quelque sorte immédiatement pratiquée par les concepts grecs de *αυτοζ* et allemand de *selbst*, ne peut se produire aussi spontanément en français et redevient néanmoins, malgré l’avertissement antérieur, une sorte d’axiome silencieux dans *Totalité et Infini*. Si l’intériorité, le secret, la séparation originaire avaient naguère permis de rompre avec l’usage classique des catégories grecques du Même et l’Autre, l’amalgame du Même et du Moi permet maintenant d’envelopper dans la même condamnation les philosophies grecques et les philosophies les plus modernes de la subjectivité [...] » (1967: 162).

<sup>12</sup>A propósito del sucinto comentario del capítulo “El sentido del inicio” del libro *El inicio de la filosofía occidental* de Gadamer, véase la nota 15.

en que ha descansado esta lengua de lo Uno y que se ha conceptualizado, no solo a través de una lógica relacional interna y causal entre el verbo y el objeto (dimensión acusativa), sino igualmente por medio de un concepto que *se ha dado* no al Otro, sino a sí-mismo, es decir, un concepto que recibe lo que él mismo *se da*. Esta condición y “modo de ser” tautológico ha *neutralizado*<sup>13</sup> fenomenológicamente el Otro del concepto a lo mismo, como una mediación reflexiva.

Para precisar más el asunto, quisiéramos destacar aquello que Derrida describe respecto al concepto. Lo que contiene el concepto, en cuanto “materia del lenguaje” (1967: 141), es la composición del dativo y del vocativo, es decir, una dimensión relativa a un “dar” (lo dado del dativo) que beneficia a un quién o un *para* quién (vocativo) que, a su vez, es nombrado o llamado en ese ejercicio del “dar”. En consecuencia, aquel ejercicio posibilita una abertura del trayecto originario del lenguaje a un Otro o *para* un Otro.

La lógica relacional que opera aquí rinde cuenta de una violencia constitutiva en el hecho de que la única forma de inventarse en aquel recorrido originario es un encuentro con un Otro el cual se “da” por medio de aquella violencia en la relación causativa entre el verbo y el objeto (acusativo), a saber, en su forma atributiva o copulativa en la cual se inscribe el verbo Ser, Estar y Parecer (presencia).

Por ende, de lo que se trata ahí es precisamente de la universalidad de una mismidad que cierra sus propias posibilidades para someterse a su auto-comprensión manifestada en el concepto. De suerte que aquella mismidad conceptual, expresada como lenguaje, se determina en una tautología, a saber, en su propio captar su origen y su fin. ¿Acaso no es esto lo que indica Gadamer cuando propone la categoría *Anfang* para pensar el giro circular del “inicio”, del “origen”, del “principio” y del “fin” en la filosofía pensada desde el *Logos*?

Derrida lo expresa de la siguiente forma:

¿Cuál es, pues, este encuentro de lo absolutamente Otro? Ni representación, ni limitación, ni relación conceptual a lo mismo. El Yo y el Otro no se dejan dominar, no se dejan totalizar por un concepto de relación. Y primero porque el concepto (materia del lenguaje), siempre *dado al Otro*, no puede cerrarse en el Otro. La dimensión dativa del vocativo, abriendo la dirección originaria del lenguaje, no sabría sin violencia dejarse comprender y modificar en la dimensión acusativa o atributiva del objeto. El lenguaje no puede pues totalizar su propia posibilidad y comprender en-si su propio origen o su propio fin (1967: 141).

Finalmente y a causa de aquello, la pertenencia del concepto a la metafísica y a la fenomenología se ha mostrado en la represión de la escritura, puesto que aquella condensación teórica (metafísica y fenomenología) ha llevado a un sometimiento nominal al interior de la escritura misma como también al interior del lenguaje de suyo intencional y bajo una función indicativa del signo.

<sup>13</sup> A este respecto, véase la nota 15, particularmente el detalle del concepto de “neutro” que analiza Gadamer a propósito de una lengua filosófica griega y alemana.

#### 4. CONCLUSIONES

Los temas tratados hasta aquí revelan cómo el proyecto de Derrida no se limita solo a una crítica a la violencia de un origen surgida de la tradición, la cual ha pre-establecido géneros binarios de entes (1995: 3) desplazados, metonímicamente, a géneros discursivos y sistemas de pensamiento; sino que se dirige, en nuestra opinión, al interés por considerar la crítica misma, esto es, al juicio de cómo juzgar el estatuto de la violencia constituida como Ley de un origen que reitera lo Mismo. Intentar dar una respuesta taxativa no es el propósito. Sin embargo, esta interrogante procurará precisar la tesis que se quiere sostener en este artículo.

Dado que habíamos planteado considerar la particularidad de la acepción alemana *Gefunden*, se avanzará el análisis desde este eje de reflexión para poder dar cuenta del significado de pre-juicio en lo que tiene de invención y de temblor, así como también en lo que podría organizar el *Urgrund/Ungrund*, en tanto la *khôra* que moviliza una in-violencia como fuerza (*Kraft*) de ley.

Orientada a la cuestión de la violencia de la tradición, mediante la lógica de lo Uno legitimada por un método inventivo de la mismidad, la estrategia deconstructiva hacia la metafísica y la fenomenología debería, a nuestro juicio, hacer vacilar la especificidad del “concepto” en lo que tiene de relación tautológica atributiva y acusativa. Si bien Derrida pone en marcha el ejercicio deconstructivo del concepto en su tautología atributiva y acusativa, tal como lo indica la cita anterior, lo cierto es que el planteamiento el cual intentamos desarrollar es, primeramente, repensar el “concepto” como un *Begriff* de la *Gefunden* en tanto un incondicionado (*Unbedingt*), en el sentido de un *Urgrund/Ungrund*. Luego, a partir de esto, poner de manifiesto – en un concepto (*Begriff*) que viene (*venue*) de forma imprevisible (*inventio*, *avènement*, es decir, *Gefunden*) y, por tanto, perturba como hace temblar– el acontecimiento (*événement*) de un pre-juicio no solo como in-violencia de ley, sino igualmente, como *Khôra* incondicionado, es decir, como *Urgrund/Ungrund* in-conceptual.

Ahora bien, puede ser que este propósito se considere como un “pre-juicio”<sup>14</sup> respecto a la reflexión de Derrida, puesto que la huella derridiana es justamente una crítica al horizonte filosófico o, más bien, teórico de “la” metafísica y su forma dominante de instalación, en la cual pensar en un *Urgrund/Ungrund* podría ser “in-apropiado”. Puede ser además que esta estrategia, que es una decisión de lectura, sea leída como una interpretación errónea relativa a la posición filosófica que toma el pensamiento derridiano, el cual ha hecho titubear el suelo en el cual se han establecido las certidumbres de “la” tradición filosófica y de “la” metafísica como tal.

---

<sup>14</sup> En el capítulo “Préjugés devant la loi” del libro *La Faculté de juger* (1985), Derrida explica que la palabra “prejuicio” contiene el potencial gramatical de un atributo como de un nombre y, a la vez, guarda el sintagma verbal Ser-Tener. En el caso del nombre, el concepto “prejuicio” hace referencia a los *prejuicios* que nosotros podríamos “tener” los unos de los otros. En el caso del atributo, dice relación con el hecho de “ser” juzgados por la ley. Sin embargo, el intento de Derrida será de perseguir las mutaciones que tiene el concepto de “prejuicio”. En este sentido, yo avanzaré mi propuesta siguiendo dicha mutación de Derrida.

Sin embargo, centraremos nuestra posición en la escansión del prejuicio para interrogar la normativa conceptual de la violencia de ley en una modalidad in-conceptual de *Gefunden* de suyo *Urgrund* (originario); es por aquí que nos interesa pensar la fuerza (*Kraft*) de la in-violencia en la dimensión de la *khôra* y lugar de “un” Otro.

De modo general, un prejuicio como *Begriff* (“agarre”) que busca (*Gefunden* en su acepción de “buscar”) ir hacia el fundamento (*Ungrund*) podría parecer aún continuar presos de la metafísica que se pretende dejar atrás. Pero no se trata de hacer un ejercicio de integración, ni mucho menos reconsiderar lo que indica Derrida en las últimas páginas del capítulo “L’invention de l’Autre” del libro *Psyché* (1987), respecto a que la invención del otro no se opone a la invención de lo mismo, sino que en su diferencia radica el signo de la aparición de una manifestación que se deja venir como un “ver-venir” (2013: 335) de una alteridad que no es anticipable. Dicho de otra forma, la invención envuelve en ella misma la repetición, es decir, su iterabilidad. No obstante, es una repetición que se despliega como *dynamis* de lo que ya se encontraba ahí y que hay que “dejar-venir” aunque haga “temblar”.

Se trata de un pre-juicio que intenta escapar de *algún modo* al cierre de la mismidad totalizante y nombrada como “Ad-Grund”. En tal sentido, su escansión permite su trans- y de-formación, y Derrida le hace fiel justicia a este movimiento. Un pre-juicio no es únicamente señal de una decisión anterior, de algo pre-reflexivo, ya juzgado u opinión pre-establecida; antes bien, siguiendo a Derrida, un pre-juicio es además un indicativo de un “no aún categórico o predicativo” (1985: 92). Si bien la palabra “juicio” contiene de suyo la definición de “separación”, de brecha originaria (por decirlo de alguna manera), lo cierto es que si el “pre” es aquello que prepara, antecede o anticipa, entonces mantiene un lugar originario (*Urgrund*) que ya se encontraba ahí y que no quiere decir un antes temporal cronológico, sino un antes inmemorial (*Ungrund*) que deniega al juicio mismo así como también lo presupone.

Del mismo modo, este lugar *Urgrund* es totalmente heterogéneo al orden de todo juicio. Si ya habíamos indicado que la noción de juicio contiene una brecha, ese lugar intersticial opera como un “pre” del juicio que desestabiliza todo concepto normativo de la Ley del juicio. En efecto, la forma de desestabilización es el temblor in-conceptual que posibilita pensar lo incondicionado en la de-formación del prejuicio mismo.

Por otra parte, en su prerrogativa, la pregunta sobre cómo juzgar la violencia de Ley de la invención de lo mismo para encontrar (*Gefunden* en su acepción de “lo encontrado”) lo imposible del Otro, en tanto *Urgrund/Ungrund*, conlleva juzgar sin el Derecho, ni la Ley ni el Criterio; moviliza dejarse sorprender por el enigma tembloroso que está inscrito en ese lugar Otro, esa *khôra*; comprende situarse en el “pre” del juicio. En consecuencia, cómo juzgar la violencia de Ley es buscar (*Gefunden*) ubicarse en aquel espacio heterogéneo del Otro *Urgrund/Ungrund* incondicionado y, por lo mismo, in-conceptual en el cual existe una ausencia de criterio.

Finalmente, ¿cómo poner en ejercicio esta articulación de conceptos, a saber, “temblor”, “khôra”, “Gefunden”, “pre-juicio” e “in-violencia” en el campo de la tradición filosófica actual? Quisiéramos aventurar algunas conjeturas al respecto. Lo primero es que la in-violencia no quiere decir poner en marcha formas discursivas y conceptuales pasivas que puedan emanar de una inquietud (*Unruhe*) que, si bien condensa la forma “in” y el sustantivo “quietud” en un solo sintagma, lo cierto es que dicha in-violencia no se detiene en la región tranquila o de “reposo” (tal como connota el sustantivo “quietud”) de esa forma pasiva. Puesto que se podría correr el riesgo de proponer una actitud de la invención como producción individual, solipsista, que seguiría legitimando retóricas de la mismidad. Por el contrario, el intento de pensar la in-violencia en el pre-juicio es para tomar posición respecto a los desafíos contemporáneos en los cuales existen diferencias de opiniones, de retóricas, de formas de invención filosóficas y, más aún, de distinciones entre violencia y no-violencia que pueden caer en una ratificación del monopolio de “La” crítica. Considerar la in-violencia de ley en la especificidad del *Gefunden* nos parece una forma de problematizar política y éticamente las formas de instalación y de comprensión de los juicios críticos y sus corrientes filosóficas contemporáneas respecto a las dimensiones del Otro y de lo psicosocial de la violencia.

#### BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV. (2003). *Diccionario español – alemán*. Santiago: Océano.
- Aristóteles. (1995). *Física*. Madrid: Gredos.
- Derrida, J. (2009 [2006]). ¿Cómo no temblar?. *Acta poética*, 30 (2), 19-34.
- (2006). *L’Animal que donc je suis*. París: Galilée.
- (2003). *Voyous*. París: Galilée.
- (2000). *Foi et savoir*. París: Seuil.
- (1995). *Khôra*. Córdoba: Edición digital. Consultado el 18/05/2020 en: [redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/kora.htm](http://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/kora.htm)
- (1993). *Khôra*. París: Galilée.
- (1987). *Psyché. Invention de l’autre*. París: Galilée.
- (1985). Préjugés. *Devant la loi*. En V. Descombes; G. Kortian; P. Lacoue-Labarthe; J.-F. Lyotard; J.-L. Nancy (éds.) (1985). *La Faculté de Juger*. París: Minuit.
- (1983). La langue et la discours de la méthode. *Recherches sur la philosophie et la langue*. Cahier du groupe de recherches sur la philosophie et la langage, 3, 35-51.
- (1972). *Marges de la philosophie*. París: Minuit.
- (1967). *L’écriture et la différence*. París: Seuil.
- (1954). *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. París: PUF.
- Gadamer, H.-G. (1995). *El inicio de la filosofía occidental*. Madrid: Paidós.

Malabou, C. (2013). *El porvenir de Hegel: plasticidad, temporalidad, dialéctica*. Santiago de Chile: Palinodia.

— (2000). *L'avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique*. París: Vrin.

Platón. (1972). *Timeo o de la naturaleza*. Santiago de Chile: Universidad Arcis.  
Consultado el 15/04/2020 en <https://historicaldigital.com/download/Platon%20Timeo%20o%20de%20la%20naturaleza.pdf>

