

# Comunidades, textualidad, otredad y Derecho. Una lectura de Robin West

## Communities, Textuality, Otherness and the Law.

### A Reading on Robin West

JORGE ROGGERO  
Universidad de Buenos Aires

#### Resumen

Este artículo propone una lectura crítica del texto “Communities, Texts, and Law. Reflections on the Law and Literature Movement” de Robin West, que permite destacar la importancia de considerar la irreducibilidad de la mediación interpretativa y de la otredad del otro en la problemática de la constitución de la comunidad.

#### Palabras claves

Comunidad / Otredad / Interpretación / Derecho y Literatura.

#### Summary

This article proposes a critical reading of Robin West’s “Communities, Texts, and Law. Reflections on the Law and Literature Movement” which aims to highlight the importance of considering the irreducibility of interpretive mediation and Otherness of the Other within the issue of the establishment of a community.

#### Keywords

Community / Otherness / Interpretation / Law and Literature.

#### 1. Introducción

¿Cómo se constituyen las comunidades? ¿Qué papel juegan los relatos y los textos en la construcción del tejido social? ¿Es posible pensar una comunidad que no genere algún tipo de exclusión? ¿Cuál es el rol del Derecho en la constitución de la comunidad? Robin West ofrece una respuesta a estos interrogantes en su ya clásico artículo “Communities, Texts and Law: Reflections on the Law and Literature Movement” (1988), poniendo en cuestión el influyente enfoque de los estudios “Derecho y Literatura” propuesto por James Boyd White (1988). Nuestra hipótesis es que, si bien consideramos que en un sentido decisivo la crítica de West es justa y productiva, su propuesta es insuficiente pues no problematiza dos cuestiones claves para entender la problemática de la comunidad: la afectividad en su dimensión interpretativa y la otredad en juego en la interacción con el otro. A fin de indicar con claridad estas observaciones, en un primer apartado examinaré la posición de West. En un segundo apartado plantearé la importancia de advertir la irreducible mediación interpretativa y su relación con la afectividad. En un tercer apartado pondré en cuestión la pertinencia de tomar al átomo del sujeto moderno como punto de partida y subrayaré la necesidad de encontrar un modo de relación con el otro que no anule su carácter de otro. Finalmente, formularé una conclusión final.

#### 2. Comunidades, textos y Derecho

En su artículo “Communities, Texts, and Law: Reflections on the Law and Literature Movement”, Robin West sostiene que es preciso revisar la propuesta de James Boyd White el fundador de los estudios “Derecho y Literatura” respecto al modo en que se constituye una comunidad.



White entiende que las comunidades se conforman a partir de sus textos. Son los textos y no a la inversa los que determinan los valores compartidos de una comunidad. Ahora bien, el problema de estas “comunidades textuales” radica en que también la crítica a la comunidad se encuentra determinada por los mismos textos que la constituyen. En “Is Cultural Criticism Possible?”, White reconoce expresamente que tanto la constitución como la crítica de una comunidad se basan en los mismos textos (White, 1986, p. 1373). Consecuentemente, tanto la comunidad como su crítica son producto de los mismos textos. West sostiene que este “textualismo moral” impide advertir lo que queda excluido de la comunidad y, por lo tanto, imposibilita una verdadera crítica:

Según White, una comunidad se mejora y se define a sí misma a través de la lectura, absorbiendo y criticando los más importantes textos literarios y políticos que la constituyen. Para aquellos que participan, el proceso puede ser altamente significativo. Pero quienes quedan excluidos de esa participación simplemente no existen para el “textualista moral” whiteano. Puesto que no participan como sujetos en el proceso de crítica y autotransformación, son literalmente cosificados. De hecho, quienes no están incluidos en la “comunidad textual”, ya sea como lectores, escritores, o críticos, se encuentran atrapados en un círculo de cosificación: puesto que están afuera de la comunidad, no hablan; puesto que no hablan, son objetos; puesto que son objetos, no hablan, y por no hablar, quedan afuera de la comunidad (West, 1988, p. 140).

Los excluidos de la “comunidad textual” permanecen desapercibidos pues no se les concede la palabra y son tratados como meros “objetos”.

El crítico whiteano no puede advertir esta exclusión. Según West, esta incapacidad de formular una auténtica crítica por parte del “textualismo moral” está bien representada por el personaje de Huck en la novela *Huckleberry Finn* de Mark Twain. Huck ayuda a Jim, el esclavo fugitivo, sólo porque se siente obligado a cumplir con su promesa, pero en ningún momento advierte la necesidad moral de incluirlo en la comunidad. Huck es simplemente incapaz de ponerse en el lugar de Jim, porque Jim es un excluido textual, un “objeto” carente de toda dignidad humana para la “comunidad textual” a la que pertenece Huck. Según West:

Huck no experimenta en ningún momento el conflicto entre el código moral racista y corrupto de la comunidad y su propio sentido de lo que quiere hacer como un conflicto entre el código positivo de la comunidad y las demandas de una moral más honesta y elevada. En ningún momento se presentan argumentos contra la deshumanización de su amigo (West, 1988, p. 139).

La moral “crítica” de Huck es producto de los textos de su comunidad y se ajusta a los límites que ésta le impone. Frente a esta ceguera moral de las comunidades constituidas en torno a ciertos textos, a partir de una lectura de *Beloved* de Toni Morrison, West propone constatar la existencia de “comunidades interactivas”: comunidades creadas por medio de la interacción con otros. West elige esta novela de Morrison porque en ella, como en la de Twain, se cuenta la historia de una persona esclava que escapa por el río buscando la libertad junto con una persona adolescente que la ayuda a huir; pero, a diferencia de *Huckleberry Finn*, en *Beloved* se franquean los límites de la “comunidad textual”. La trama de ambas novelas presenta claros paralelismos, pero, a través de ellos, y por medio de contrastes significativos, la novela de Morrison permite mostrar las limitaciones de la novela de Twain. La protagonista de *Beloved* es una mujer joven embarazada (Sethe), que además es madre de tres hijos por quienes es capaz de darlo todo. El personaje de Sethe claramente contrasta con

el “individualista y masculino Jim” (West, 1988, p. 141) de *Huckleberry Finn*. Asimismo, la persona que acompaña a Sethe, Amy, una joven blanca, también contrasta con Huck, no sólo por ser mujer, sino principalmente porque se trata de un personaje menor. Pero la diferencia principal, según West, es respecto del punto de vista elegido:

La historia de Jim, el esclavo fugitivo, está relatada desde la perspectiva del joven blanco, libre, marginal, crítico, pero textualmente incluido. *Beloved* es narrada desde el punto de vista de la mujer esclava y negra, excluida y cosificada. La historia de Twain le da voz a las reflexiones críticas de los “marginados textuales”: es posible que Huck sea un marginal para su comunidad, pero es una parte integral de ella. La historia de Morrison, por el contrario, le da la voz a los *excluidos* textuales. *Beloved* está contada desde el punto de vista del objeto de la comunidad. En la historia de Twain, el esclavo es el objeto excluido pero digno de compasión: no podemos identificarnos con él, pero sí podemos compadecernos de él. El “objeto” de la historia de Huck es el “sujeto” de la historia de Sethe en la novela de Morrison. En *Huckleberry Finn*, Jim es una víctima; en *Beloved*, Sethe es una heroína (West, 1988, p. 141).

West observa que la novela de Morrison da cuenta de otro tipo de comunidad. Sethe está excluida de la comunidad textual, y, sin embargo, forma parte de una comunidad más amplia basada en la afección y la interacción con otros. La moral de esta comunidad ya no se desprende de preceptos textuales, sino que se articula por medio de la interacción afectiva. Si se da una interacción violenta u opresiva, se crean “comunidades de violencia”, “comunidades opresivas”, y si se da una interacción respetuosa y compasiva, se crean “comunidades de intimidad y respeto”. Sethe forma parte de las “comunidades de violencia” que se generan en la interacción entre los amos y los esclavos, pero también de las comunidades que se dan entre los oprimidos: “comunidades de intimidad” que se forman por medio de la caricia, “comunidades de cuidado afectuoso” entre madre e hija a través de la lactancia, “comunidades de amistad” en el juego y la danza (West, 1988, pp. 150-151).

West advierte la base de la interacción afectiva como un criterio más amplio, que permite incluir a aquellos excluidos por la comunidad textual. La textualidad exige la alfabetización, la capacidad de leer y escribir, y la correspondiente “competencia interpretativa”, entendida como la capacidad para interpretar adecuadamente los textos. En este sentido, la “comunidad textual” es una comunidad de “civilizados”, por oposición a la “barbarie” que queda excluida y privada de voz. West advierte que esta operación de exclusión implica una interacción violenta con la “barbarie” que da cuenta de una comunidad más amplia. Constatar la existencia de estas “comunidades de violencia” permite abrir un campo más extenso para la crítica y la transformación de nuestras comunidades por medio de la interacción social y ya no a través de las operaciones de escritura y lectura. West destaca que aun cuando el crítico textual condene los textos que generan la exclusión, si la crítica sólo se basa en textos, se continuará excluyendo la voz, la experiencia y el punto de vista de los excluidos textuales (1988, p. 145).

De este modo, West entiende que si bien formamos comunidades por medio de la producción, la crítica y la transformación textual, el modo principal por el que se constituyen las comunidades es el de la interacción social. Y es en el espacio de esta interacción donde nuestras comunidades pueden mejorar (o empeorar): “la forma de mejorar nuestra comunidad interactiva no textual no es ‘transformando’ nuestros textos, sino a nosotros mismos” (1988, p. 147). La oportunidad para mejorar la comunidad está dada en nuestras interacciones con los otros. El papel del Derecho es fundamental en la transformación de la comunidad, pues el Derecho “es una de las formas a través de las cuales interactuamos con otros” (West, 1988, p.

154). Según West, las leyes no deben ser entendidas como meros textos, sino principalmente como “instrumentos interactivos” tanto de violencia y exclusión, como de respeto e inclusión<sup>1</sup>:

Las leyes oprimen y protegen; conceden y deniegan derechos; reconocen o desconocen la humanidad, el valor moral o los derechos del individuo; crean ámbitos de violencia y de intimidad; y crean sentimientos de desdicha, privación, seguridad o respeto. Además, una ley puede afectar la subjetividad de las vidas de muchas criaturas (humanas o no) que nunca producirán o criticarán su significado textual, ni participarán en él. La “comunidad interactiva” que una ley conforma puede exceder en mucho a la “comunidad textual” que genera (West, 1988, p. 154).

West concluye señalando que el *Law and Literature Movement* puede desempeñar un rol fundamental en la construcción y la transformación de las comunidades interactivas escuchando, otorgando la voz “a las narrativas, las historias, los poemas, las reflexiones, las memorias, las esperanzas, las ambiciones y las filosofías de los textualmente excluidos” (1988, p. 156).

### 3. La mediación interpretativa y la afectividad

El artículo de West propone dos tipos de relatos, dos usos contrapuestos de la palabra. West admite que las “comunidades de intimidad y respeto”, como las “comunidades textuales”, también pueden formarse a partir de la palabra y la narración, pero, en *Beloved*, el acto de contar historias no adquiere valor por su capacidad de producir textos, sino porque en el narrar mismo “se crean puentes de comprensión, confianza y experiencia comunes” (West, 1988, p. 152). De lo que se trata, pues, en este otro uso de la palabra, no es de transmitir contenidos textuales objetivables, sino experiencias vitales.

Pero, entonces, cabe preguntarse qué entiende West por “texto”. Su artículo parece constituir una acertada crítica a lo que podría llamarse la “cultura del texto”, la cultura ilustrada del culto al texto, que permite la escisión entre “civilización” y “barbarie”. Pero, ¿acaso esta crítica alcanza al “texto” en la acepción derridiana, a la textualidad entendida como la irreductible mediación interpretativa propia de la comprensión humana?

El famoso *dictum* derridiano: “no hay fuera-del-texto” (Derrida, 1967, p. 227) busca señalar precisamente la imposibilidad de sustraerse a la experiencia interpretativa. “No hay fuera-del-texto” porque no hay realidad que no sea texto, que no tenga la estructura de una huella diferencial:

Quiero recordar que el concepto de texto que propongo no se limita ni a la grafía, ni al libro, ni tampoco al discurso y aún menos a la esfera semántica, representativa, simbólica, ideal o ideológica. Lo que yo denomino “texto” implica todas las estructuras “reales”, “económicas”, “históricas”, socio-institucionales, en resumen, todos los referentes posibles. Otra forma de recordar que no hay nada fuera-del-texto. Esto no significa que todos los referentes están suspendidos, negados o encerrados en un libro, como se pretende, o como se tiene la ingenuidad de creer y acusarme a mí de creerlo, sino que quiere decir que todo referente, toda realidad tiene la estructura de una huella diferencial, y que no se puede referir a esto “real” más que a través de una experiencia interpretativa (Derrida, 1990, p. 273).

---

<sup>1</sup> Carlos Cárcova señala con agudeza esta “función paradójica” del Derecho: “El papel del derecho, pues, depende de una relación de fuerzas en el marco del conflicto social. En manos de los grupos dominantes, constituye un mecanismo de preservación y de reconducción de sus intereses y finalidades, en manos de los grupos dominados, un mecanismo de defensa y contestación política” (Cárcova, 2009, p. 140).

La posición de West sobre esta cuestión fundamental es, por momentos, ambigua. En algún pasaje, West parece presuponer que existen algo así como “hechos” en bruto, capaces de explicarse de modo inmediato y transparente, por sí mismos, y que, por lo tanto, frente a ellos se puede prescindir de la mediación interpretativa. En su lectura del pasaje de *Beloved* en el que se describe el robo violento de la leche de Sethe, West afirma que esta interacción violenta se ejerce “sin mediación textual” (1988, p. 148). West no parece advertir que aun en este terrible caso de violencia interviene una textualidad que demanda una mediación interpretativa. Está claro que no se trata de una textualidad que requiera alfabetización, ni “ilustración” alguna, pero sí una tarea interpretativa de algún tipo<sup>2</sup>.

West no tiene en cuenta la relación de la afectividad con la interpretación. Para dar cuenta de esta relación conviene reparar en la obra de Martin Heidegger. La experiencia y la afectividad involucradas en la “comunidad interactiva” remite a un tipo de textualidad en los términos en los que Heidegger tematiza el rol de las experiencias fundamentales (*Grunderfahrungen*) y de los temples anímicos (*Stimmungen*) como modos de apertura del mundo que imprimen una tonalidad fundamental a nuestra comprensión y a nuestra aprehensión interpretativa; en palabras de Heidegger: “El comprender es siempre afectivo [*Verstehen ist immer gestimmtes*]” (1967, p. 142). El estado de ánimo abre originaria y radicalmente nuestro “ser-en-el-mundo” (*in-der-Welt-sein*) en su totalidad (mundaneidad, ipseidad, ser-con otros). Siempre nos encontramos ya completamente “tonalizados” (*gestimmt*) por una tonalidad afectiva. En este sentido, es posible hablar de una permanente e irreductible “hermenéutica afectiva” que condiciona y mediatiza nuestra comprensión de los “hechos”.

Pero Heidegger dice algo más. El rol de las disposiciones afectivas es aún más radical, pues existen ciertas experiencias extremas que tiene la capacidad de transformarnos develando el modo propio de aprehensión de la existencia. Y, según Heidegger, es sólo a partir de la experiencia de estos estados de ánimo fundamentales (*Grundstimmungen*) que es posible pensar una comunidad en sentido propio.

En el curso dictado en el semestre de verano de 1920 en la Universidad de Friburgo, el joven Heidegger afirma que el cuestionamiento filosófico deviene posible a partir de ciertas experiencias fundamentales:

La filosofía, como experiencia de la vida fáctica, requiere un motivo en el que permanezca la preocupación por la experiencia de la vida fáctica. Esto lo calificamos como la *experiencia fundamental* filosófica [*philosophische Grunderfahrung*] (esta es la confirmación de este motivo). No es ninguna iluminación especial, sino que es posible en cada existencia concreta donde la preocupación trae de vuelta a la existencia actual (Heidegger, 1992, p. 174; énfasis en el original).

Las experiencias fundamentales ponen en marcha la actitud filosófica que, como contramovimiento respecto de la tendencia de la vida fáctica a la ruina (*Ruinanz*), permite una comprensión propia del mundo propio (*Selbstwelt*), del mundo circundante (*Umwelt*) y del mundo compartido con otros (*Mitwelt*). En *Ser y Tiempo*, esta experiencia fundamental

<sup>2</sup> Llama la atención la posición de West, porque cabe destacar que uno de los principales aportes de los estudios “Derecho y Literatura” al campo jurídico en particular, el aporte de la obra de Stanley Fish, influenciada por Derrida ha sido la de poner de relieve los alcances de la dimensión “textual” del texto jurídico, siempre sujeto a interpretación. La corriente “Derecho como Literatura”, que busca aplicar las técnicas de la teoría y la crítica literaria (especialmente la derridiana) a textos jurídicos, obliga a redefinir la noción de “Literatura” en los estudios “Derecho y Literatura”, para entenderla en un sentido más amplio. Para una lectura de la idea derridiana de “Literatura” como “textualidad” y su relación con el Derecho, véase Roggero (2014).

es la angustia. La comunidad heideggeriana es la comunidad de los *Dasein* resueltos que han atravesado la angustia precursando la muerte. El “destino colectivo” (*Geschick*) se funda en el “destino individual” (*Schicksal*) (Heidegger, 1967, p. 386). El existenciarista “ser-con” (*Mitsein*) que había sido puesto en suspenso en el momento de la decisión fundamental asume su modalidad propia en una comunidad de existentes humanos que han alcanzado su sí mismo propio en la angustia ante la muerte. Por supuesto, este momento “solipsista” no parece estar previsto por West como instancia previa a la constitución de la “comunidad interactiva”, pero esta imprevisión tiene un motivo particular: más allá de que la propuesta westiana no pertenezca a la tradición fenomenológica en la que se inscribe la obra de Heidegger y la de su crítico Emmanuel Lévinas, cabe constatar que no hay una reflexión en su artículo respecto de la subjetividad involucrada en estas comunidades ni respecto del carácter de otro del otro con el que interactuamos. Muchos críticos de Heidegger ponen en cuestión la “suspensión” del existenciarista “ser-con” en el momento decisivo de la constitución del sí mismo e incluso se preguntan por la pertinencia del modo en que Heidegger plantea la relación con el otro a partir del “ser-con”. Tal es el caso paradigmático de Lévinas:

En Heidegger, ciertamente, la coexistencia es planteada como una relación con otro, irreductible al conocimiento objetivo, pero reposa también, a fin de cuentas, en la relación con *el ser en general*, en la comprensión, en la ontología. De antemano, Heidegger plantea este fondo del ser como horizonte en el que surge todo ente, como si el horizonte y la idea de límite que incluye y que es propia de la visión, fuese la trama última de la relación. Además, en Heidegger, la intersubjetividad es coexistencia, un *nosotros* anterior al Yo y al Otro, una intersubjetividad neutra. El cara-a-cara, a la vez anuncia una sociedad y permite mantener un Yo separado (Lévinas, 1990, p. 63: énfasis en el original.)

Según Lévinas, aún en el caso de Heidegger, la prioridad del “nosotros” anterior al Yo y al Otro, la subordinación de la relación con otro al horizonte del ser, la prioridad de la ontología por sobre la ética, impiden la aparición del otro en su otredad. Este es el límite de la hermenéutica heideggeriana y sus estructuras de anticipación. Es necesaria una hermenéutica con la apertura suficiente para recibir el acontecimiento no anticipable, el acontecimiento imprevisible de la otredad.

Este es el debate que debería reponerse la discusión en torno a la deconstrucción del sujeto moderno, pero también la relacionada con el acceso a la otredad si se pretende una comunidad que realmente pueda superar las deficiencias de la acotada “comunidad textual” en el sentido expuesto por West.

#### **4. El otro. Alteridad en segundo grado: el tercero**

Pero, ¿cómo acceder a esta otredad o, mejor dicho, cómo hacer lugar al advenimiento no anticipable del otro en tanto otro?

El presupuesto “liberal” o, más precisamente, “moderno”, incuestionado tanto por White como por West en estos artículos es el sujeto libre y autónomo del cual se parte para pensar la manera en que formamos comunidades<sup>3</sup>. El “ser-con” heideggeriano es un primer

<sup>3</sup> Alicia E. C. Ruiz acierta al afirmar la importancia de poner en cuestión estas notas del sujeto moderno que han sostenido al sujeto de derecho como “pieza clave de la estructura del discurso jurídico moderno”: “[s]e trata de desmontar la ficción de la libertad y de la autonomía mostradas como cualidades que hacen a la ‘esencia’ de lo humano para proponer, en cambio, que no hay sujeto libre y autónomo. Es más, *no hay sujeto como unidad indivisible, completa y subsistente, fuera de las formas sociales que lo constituyen y de las ilusiones que lo sostienen*” (2006, p. 130). Es fundamental que el derecho advierta estas ficciones que presupone y que procure atender a la libertad pero también a la restricción, a la autonomía pero también a la heteronomía propia del

paso decisivo para superar el átomo individual del sujeto moderno<sup>4</sup>. Pero es posible dar un paso más, siguiendo a Lévinas, estableciendo la prioridad absoluta del Otro por sobre lo Mismo. Se trata de pensar una comunidad que no parta de una mismidad: que ya no parta de una subjetividad autosuficiente, pero tampoco de una intersubjetividad neutra, sino del otro en su otredad. Sólo de este modo es posible aspirar a una comunidad que no genere exclusión. Pero, ¿cómo acceder al otro manteniendo su carácter de otro? ¿Cómo establecer una relación sin reducir su otredad a mi mismidad? Jean-Luc Marion, siguiendo a Lévinas, sostiene en “El tercero o el relevo del dual” que para acceder al otro es necesario superar el modelo de alteridad dual. “La alteridad dual, al excluir al tercero, reconoce que no cumple, que no alcanza, incluso que no abre la alteridad” (Marion, 2012, p. 152). Desde Descartes hasta Heidegger se ha buscado acceder a una alteridad en primer grado: la alteridad de la dualidad “yo-tú”. El encuentro con el “tú”, con el primero que aparece, es el encuentro de dos *egos* que inevitablemente reabsorben todo *alter*, toda alteridad en la esfera del sí mismo. Como señala Marion:

Si cuando intento acceder a otro, me atengo al otro que viene primero, entonces, o bien él me engloba y anula mi alteridad, o bien yo lo englobo y anulo su alteridad, pero nunca ese que viene primero aparece como otro en serio (2012, p. 161).

Por eso Marion propone prestar atención a una alteridad en segundo grado: la alteridad del “él”, del tercero que queda excluido de la dualidad. Según Marion, sólo un acceso mediado por el tercero puede garantizar que la otredad del otro permanezca inalterada. Pero, ¿cómo se fenomenaliza el tercero? ¿Cómo se evita que devenga un “tú”? Según Marion, el tercero no puede y no debe aparecer directamente, sino que debe permanecer invisible para el punto de vista del “yo” y el “tú”. El tercero aparece testimoniado en el rostro del otro como aquello que impide su reducción a la objetividad y a la mismidad. La mirada del otro no sólo me mira en nombre propio, sino también en nombre del tercero. Para acceder al otro es necesario ver al tercero en su mirada. En palabras de Lévinas: “la epifanía del rostro [...] testimonia la presencia del tercero, de la humanidad entera, en los ojos que me miran” (Lévinas, 1990, p. 235; énfasis en el original).

La función del tercero es dar un halo una invisibilidad al otro para impedir que caiga en una visibilidad apresurada que tergiverse su otredad.

La función del tercero [...] no consiste, entonces ni en superar, ni en contradecir, ni en compensar al otro, sino en hacerlo aparecer por primera vez como tal, sustrayéndolo a la lógica dual (Marion, 2012, p. 164).

El tercero introduce la responsabilidad frente a la lógica dual: se responde ante un tercero. El tercero, pensado no como aquello que se presenta junto al “tú”, sino como aquello que aparece indirectamente para hacer aparecer la otredad del “tú”, nos exige una respuesta ética

---

contexto histórico y social del sujeto que toma como referencia.

<sup>4</sup>En palabras de Jean-Luc Nancy: “[p]or lo demás, no se hace un mundo con simples átomos. Es necesario un *clinamen*. Hace falta una inclinación o una disposición del uno hacia el otro, del uno por el otro o del uno al otro. La comunidad es al menos el *clinamen* del ‘individuo’. Pero ninguna teoría, ninguna ética, ninguna política, ninguna metafísica del individuo son capaces de considerar este *clinamen*, esta declinación o este declive del individuo en la comunidad. El ‘personalismo’, o incluso Sartre, nunca han logrado sino revestir al individuo-sujeto más clásico con una pátina moral o sociológica: no lo inclinaron, fuera de sí mismo, sobre este borde que es el de su ser-en-común” (2001, p. 17).

y política, pero no como un juez sino más bien al modo de un testigo. La sola presencia del tercero denuncia la lógica dual porque con su testimonio nos expone a la otredad que intentamos ignorar.

El tercero, ese “él”, testimonia cada vez ante el “yo” que ese otro tiene el rango, la dignidad y la profundidad de otro irreductible al yo. En resumen, el tercero aparece como el testigo del otro frente a mí, y de mí alteridad frente a él: él nos protege a ambos del horror del dual-duelo interponiéndose como garante y testigo de nuestra doble alteridad (Marion, 2012, p. 168).

La justicia sólo puede acontecer cuando se abandona la lógica dual por intervención del tercero. Sólo el testimonio del tercero confiesa el rostro del otro.

### 5. Derecho y comunidad

Es en nombre de esta justicia con el otro que no debe ignorarse la urgencia del planteo de West. Pero es preciso complejizar la propuesta atendiendo tanto al carácter irreductible de la mediación interpretativa que también se registra en la dimensión de la interacción afectiva como a la necesaria intervención de la figura del tercero que desarticula la lógica dual en la inclusión del otro en la comunidad.

Si bien West no advierte la relación entre afectividad e interpretación, sí acierta al destacar el rol de la interacción afectiva en la constitución de las comunidades. Nuestra alusión a Heidegger busca también confirmar este punto<sup>5</sup>. Es más, Heidegger acordaría con West en el rol otorgado a la afectividad para mejorar nuestras comunidades: el pasaje del “ser-con” impropio que vive bajo la modalidad del uno (*das Man*) impersonal al “ser-con” propio, sólo es posible si se acepta la experiencia fundamental de la angustia en su radicalidad. Pero esta disposición afectiva no nos exime de la tarea interpretativa. Por el contrario, en su carácter extremo, ella constituye un particular modo de abrir el mundo que acompaña a una comprensión y a una interpretación decisiva: la que nos permite una aprehensión propia de nuestra existencia. Por lo tanto, es posible afirmar que en esta dimensión afectiva también encontramos una textualidad. Constituimos comunidades por medio de la textualidad, pero ésta no se limita al “culto del texto” que escinde “civilización” y “barbarie”, sino que remite al “texto” como la “huella diferencial” presente en todo referente y en toda realidad, remite a esta omnipresencia de la mediación interpretativa que nos constituye como existentes humanos y se registra también, y de modo decisivo, en el plano afectivo.

¿Cómo podemos mejorar nuestras comunidades? Está claro que se trata de otorgar la voz a los “textualmente excluidos”. Pero este acto de otorgar la voz exige en primer lugar distinguir su carácter de otro. West denuncia con agudeza la reducción del otro a “objeto”, pero no parece advertir las reducciones que operan al aplicar la categoría de “sujeto”. En primer lugar, la noción de “sujeto” libre y autónomo pretende excluir el carácter contingente, histórico, dependiente de un contexto, propio de la existencia humana. En segundo lugar, la aplicación sin más de esta categoría al otro implica una reducción a la mismidad que no atiende a la diferencia que la otredad del otro demanda.

---

<sup>5</sup> Si bien la fenomenología henryana difiere de la heideggeriana, está lejos de la matriz teórica de West y reintroduce el problema de la mediación interpretativa, es interesante advertir como este autor por otra vía también constata la urgencia de dar cuenta del rol de la afectividad en la constitución de la subjetividad y de la comunidad. En “*Páthos-con*”, Henry se pregunta por la esencia de la comunidad y encuentra la respuesta en la afectividad. “Podemos sufrir con todo lo que sufre: hay un pathos-con que es la forma más amplia de toda comunidad concebible” (Henry, 1990, p. 179).

La complicidad denunciada por West entre los relatos jurídicos y los relatos literarios en la constitución de comunidades es fácilmente constatable. Detengamos en un caso paradigmático que nos compete de modo directo como latinoamericanos: la colonización de América. Diego Falconí Trávez, en *Las entrañas del sujeto jurídico*, se detiene en un análisis del modo en que el Derecho europeo, de raigambre romana, constituyó la subjetividad del no europeo americano. Los diversos relatos, históricos, literarios y jurídicos, que constituyen el relato europeo de la conquista, presentan una representación que “no plantea una serie de cuerpos *descubiertos* sino más bien un grupo de cuerpos *encubiertos*” (Falconí, 2013, p. 131). El otro es encubierto en tanto otro. Falconí señala cómo las “Leyes de Indias”, que asumían una “minoridad” racional en el sujeto indígena, con instituciones como la mita, las encomiendas, las reducciones, entre otras, consagraron una narrativa en la que la otredad era absorbida por la mismidad europea. Así lo explica Falconí Trávez:

El cuerpo salvaje, y sus variopintas mezclas, adquirió nuevos significados de acuerdo a la postura filosófica que siempre se contrastó a la subjetividad plena, la del sujeto español, predominantemente masculino. El paradigma del sujeto moderno se convierte, entonces, en el modelo de construcción jurídica en torno a la propiedad y el ventrilocuismo (hablar desde y por el Otro) que en la escritura legal aplica los presupuestos filosóficos [...] durante tres siglos. Con las escritura se busca realizar una tachadura, que al describir (descubrir, encubrir, recubrir) el nuevo cuerpo de la nueva persona lo reescribía completamente (en significante y en significado) teniendo el color blanco y la subjetividad europea como el baremo que iba jerarquizando a los otros cuerpos (2013, p. 137).

Este modelo europeo que jerarquiza subjetividades también se observa en los relatos literarios, en las crónicas y en el arte. Falconí Trávez examina el modo en que las diversas crónicas hispanas (Cieza de León, López de Gómara, Zárate, Martín de Murúa) cuentan el encuentro en Cajamarca entre Atahualpa, el sacerdote fray Vicente Valverde y Francisco Pizarro. El otro soberano, Atahualpa, jamás está al mismo nivel que Valverde y Pizarro. Al arrojar la Biblia acto que “justifica” el ataque español el inca sólo confirma lo que de antemano se suponía: su incapacidad de derecho; incapacidad que, paradójicamente, se basa en la misma incapacidad de hecho de la mayoría de los españoles presentes que también eran analfabetos.

Son muchos, como el autor bien destaca, los “desequilibrios subjetivos”<sup>6</sup> que aún hoy existen dentro del relato jurídico. Esto nos lleva a preguntarnos si es el Derecho una herramienta adecuada para lograr la apertura al otro. Y, en este punto, hay que acordar con West: el Derecho tiene el carácter ambivalente de constituir tanto un instrumento de exclusión como de inclusión; es también en el ámbito del derecho donde se debe buscar una respuesta que permita evitar la “ventriloquía” de hablar por el otro. El Derecho juega un rol decisivo en el proceso de mejoramiento de nuestras comunidades pues puede devenir él mismo el relato capaz de escuchar y constituirse en la voz del tercero que testimonia por la otredad. ¿Es posible concebir un Derecho que tenga esta extrema plasticidad ante las demandas sociales? ¿Es posible un Derecho que tenga el valor de erigirse en instrumento de apertura ante la otredad y no de totalización y clausura en la mismidad, es decir, un derecho que sea herramienta de transformación y no de conservación del *statu quo*? Estos interrogantes reflejan, ciertamente, el talante de la posición de West. Pero habría que agregar que para orientarse en esta dirección es necesaria nuevamente una interpretación siempre

<sup>6</sup> En una enumeración no taxativa, Falconí destaca la situación legal aún precaria, en muchos sentidos, de las mujeres, de la comunidad GLBTTIQ, de los pueblos indígenas, de los inmigrantes considerados ilegales y de las subjetividades intersex (2013, pp. 210-211).

inestable, en peligro, es necesario un texto, es necesario sostener un relato capaz de organizar una práctica que entienda que la comunidad es el otro.

### Referencias bibliográficas

- Cárcova, C. M. (2009). Análisis funcional del Derecho. En Cárcova, C. M. *Las teorías jurídicas postpositivistas* (pp. 127-141). Buenos Aires: Abeledo Perrot.
- Derrida, J. (1990). *Limited Inc*. París: Galilée.
- Falconí Trávez, D. (2013). *Las entrañas del sujeto jurídico. Un diálogo comparatista entre la Literatura y el Derecho*. Quito: Cevallos Editora.
- Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- (1992). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 59. Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Henry, M. (1990). *Phénoménologie matérielle*. París: Presses Universitaires de France.
- Lévinas, E. (1990). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. París: Kluwer Academic.
- Marion, J.-L. (2012). Le tiers ou la relève du duel. En Marion, J.-L. *Figures de Phénoménologie. Husserl, Heidegger, Lévinas, Henry, Derrida* (pp. 149-177). París: Vrin.
- Nancy, J.-L. (2001). *La comunidad desobrada*. Trad. Pablo Pereda (en colaboración con Isidoro Herrera y Alejandro del Río). Madrid: Arena Libros.
- Roggero, J. (2014). Derecho y Literatura en la obra de Jacques Derrida. *Revista Frónesis*, 21 (3), 435-457.
- Ruiz, A. E. C. (2006). Aspectos ideológicos del discurso jurídico. En AA. VV. *Materiales para una Teoría Crítica del Derecho* (pp. 99-139). 2ª Ed. Buenos Aires: Abeledo-Perrot.
- West, R. (1988). Communities, Texts, and Law: Reflections on the “Law and Literature” Movement. *Yale Journal of Law & Humanities*, 1 (1), 129-156.
- White, J. B. (1986). Is Cultural Criticism Possible? *Michigan Law Review*, 84 (7), 1373-1387. DOI: 10.2307/1288990
- (1988). Law and Literature: No Manifesto. En White, J. B. *From Expectation to Experience. Essays on Law and Legal Education* (pp. 52-72). Ann Arbor: The University of Michigan Press.