

# Política y ética en el pensamiento de Jacques Derrida

## La hospitalidad incondicional como apertura hacia una "democracia por venir"

Autor:

Chun, Sebastián

Tutor:

Cragolini, Mónica

2016

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado

**UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**Tesis de Doctorado en Filosofía**

Política y ética en el pensamiento de Jacques  
Derrida: la hospitalidad incondicional como  
apertura hacia una "democracia por venir"

**Tesista:** Sebastián Chun

**LU:** 28.596.083

**Directora:** Mónica B. Cragolini

A Mei, por la vida

## AGRADECIMIENTOS

A Mónica B. Cagnolini, por haberme acompañado en este trayecto de manera incondicional, excediendo su rol de directora y brindándome todo su apoyo. A mi compañera, Candela, sin quien este trabajo habría sido impensado, por haber estado a mi lado ayudándome a sostener el, por momentos arduo, rumbo. A nuestra Mei, la niña que nos mantiene en pie, por la vida compartida y el camino por venir.

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN _____	5
1. Inutilidad _____	13
2. Regresión _____	16
3. El paso (no) más allá _____	19
4. Democracia por venir _____	24
5. Heredar la deconstrucción _____	29

### PRIMERA PARTE: ÉTICA Y VIOLENCIA

Capítulo I. Más allá dentro _____	34
Capítulo II. Heterología pura y falocentrismo _____	62
2.1 Decir y promesa _____	63
2.2 Heme aquí _____	76
Capítulo III. Adiós	
3.1 <i>Oui, oui</i> _____	100
3.2 <i>Tiers</i> _____	127

### SEGUNDA PARTE: ÉTICA Y POLÍTICA

Capítulo IV. Liberalismo _____	151
4.1 Totalitarismo o liberalismo _____	153
4.2 Liberalismo o deconstrucción _____	170
Capítulo V. Teología política _____	188
5.1 Mesianismo y teología política _____	190
5.2 Deconstrucción y totalitarismo _____	217
5.2.1 Decisión _____	228
5.2.2 Soberanía _____	243
POLÍTICA ANIMAL _____	270
Bibliografía _____	286

## INTRODUCCIÓN

[...] una oposición de conceptos metafísicos (por ejemplo, habla/escritura, presencia/ausencia, etc.) no es jamás el cara-a-cara de dos términos, sino una jerarquía y el orden de una subordinación. La deconstrucción no puede limitarse o pasar inmediatamente a una neutralización: debe, por un doble gesto, una doble ciencia, una doble escritura, practicar una *reversión* de la oposición clásica y un *desplazamiento* general del sistema. Sólo a esta condición la deconstrucción se dará los medios para *intervenir* en el campo de las oposiciones que ella critica y que es también un campo de fuerzas no-discursivas. Cada concepto, por otra parte, pertenece a una cadena sistemática y constituye él mismo un sistema de predicados. No hay concepto metafísico en sí. Hay un trabajo -metafísico o no- sobre sistemas conceptuales. La deconstrucción no consiste en pasar de un concepto a otro sino en revertir y desplazar un orden conceptual así como también el orden no conceptual al cual él se articula. Por ejemplo, la escritura, como concepto clásico, comporta predicados que han sido subordinados, excluidos o tenidos en reserva por fuerzas y según necesidades a analizar. Son estos predicados (he recordado algunos) cuya fuerza de generalidad, de generalización y de generatividad se encuentra liberada, injertada sobre un «nuevo» concepto de escritura que corresponde también a lo que ha siempre *resistido* a la vieja organización de fuerzas, que ha siempre constituido el *resto*, irreductible a la fuerza dominante que organizaba la jerarquía -digamos, para ir rápido, logocéntrica. Dejar a ese nuevo concepto el viejo nombre de escritura, es mantener la estructura de injerto, el pasaje y la adherencia indispensable para una *intervención* efectiva en el campo histórico constituido. Es dar a todo lo que se juega en las operaciones de deconstrucción la oportunidad y la fuerza, el poder de la *comunicación*.

Derrida, J., “Firma, acontecimiento, contexto”<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Derrida, J., “Signature, événement, contexte”, en *Marges de la Philosophie*, Paris, Minuit, 1972, pp. 392-393.

Luego de haber dedicado los libros II y III de su *República* al análisis de la poesía, Platón vuelve en la primera parte del libro X, con el cual cierra su tratado, a lanzar su ataque contra el arte imitativo (*mimesis*).<sup>2</sup> La célebre expulsión de los poetas de la polis ideal platónica inaugura quizá un divorcio que ha marcado toda la historia del pensamiento occidental: aquel que separa filosofía y literatura. Y nos interesa, a modo de introducción, rastrear los argumentos que ofrece Platón a la hora de fundamentar la necesidad de que no sea admitida en su Estado poesía imitativa alguna, la cual ya desde el comienzo de este libro es presentada como un mal, un contaminante, un *parásito* que viene a envenenar el alma de quien se somete a su encanto. ¿Cuándo el arte mimético corrompe la pureza del espíritu? Principalmente cuando éste no cuenta con el conocimiento, el saber, el acceso a la verdad, como antídoto o contraveneno (*phármakon*) ante semejante mal. La poesía y la filosofía, veneno y remedio, dos versiones de un mismo *phármakon* cuya distinción, ya desde Platón, no será tan fácil de sostener.<sup>3</sup>

La primer línea argumental recorrida por Platón consiste en situar al arte imitativo doblemente alejado de la verdad. La idea, que se halla en la naturaleza (*physis*), la fabrica Dios. El objeto sensible lo manufactura el artesano, compartiendo con el anterior el carácter de artífice (*demiourgois*). El poeta sólo es imitador de aquello que los otros dos crean, en realidad, Platón especifica que el arte mimético sólo hace una copia del objeto sensible, pero ni siquiera de la verdad que éste encierra, sino del fenómeno tal

---

<sup>2</sup> Seguimos para nuestro análisis la versión castellana de Platón, *Diálogos IV. República*, trad. Eggers Lan, C., Madrid, Gredos, 1988, pp. 457-497 (*Rep. X*, 595a-621d).

<sup>3</sup> El célebre análisis del *phármakon* como concepto indecible que pone en crisis la sistemática platónica se encuentra en Derrida, J., “La pharmacie de Platon”, en *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972, pp. 69-167. Para un análisis riguroso de este artículo véase Brogan, W., “Plato’s Pharmakon: Between Two Repetitions”, en Silverman, H., (ed.), *Derrida and Deconstruction*, New York/London, Routledge, 1989, pp. 7-23. Una lectura crítica pero deficiente de la perspectiva derridiana, construida a partir de la distinción entre el sentido del concepto (decidible) y el efecto ambigüo de la sustancia a la que refiere (determinado por el uso en un contexto específico), la encontramos en Kakoliris, G., “The «Undecidable» Pharmakon: Derrida’s Reading of Plato’s *Phaedrus*”, en Hopkins, B. y Drummond, J. (eds.), *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, London/New York, Routledge, 2013, pp. 223-234.

como aparece, de un fantasma, de un ídolo. Hay que distinguir, por lo tanto, entre la ciencia (*episteme*), la ignorancia (*anepisteme*) y la imitación, recordando que la segunda puede todavía tener un grado de conocimiento, una creencia (*pistis*) que accede a cierta verdad de lo sensible. Por esta razón, Platón afirma que el imitador, el poeta, será el tercero contando a partir del rey (*basiléus*) y la verdad (*aletheia*). Más allá del origen proverbial de esta expresión, la aparición del rey, del punto de máxima concentración del poder político, junto a la verdad, ya nos deja entrever cuál será el argumento fundamental a la hora de sostener el destierro de la literatura de la polis platónica. Ahora bien, al haber asignado un grado de conocimiento al artesano que fabrica, por ejemplo, una cama efectiva, Platón necesita fundamentar la falta de conocimiento por parte del poeta sobre aquello que está imitando. En otras palabras, si el objeto sensible posee un grado de verdad en sí mismo, ni siquiera acertado por el poeta cuando al imitar sólo se enfrenta a un escorzo, una perspectiva, una imagen de ese objeto sensible, esta instancia intermedia que establece Platón entre, por un lado, lo irreal de las imágenes y sus imitaciones y, por el otro, las ideas verdaderas, debe ser claramente diferenciada del mundo *espectral* propio del arte mimético. ¿Por qué el artesano sí tiene conocimiento pero el imitador no? Aquí resulta fundamental señalar que los dos argumentos a los que apelará Platón son prácticos, es decir, extraídos de la empiria más absoluta. El primero afirma que si el poeta tuviera conocimiento alguno sobre aquello que imita trabajaría sobre ese objeto y no sobre su imitación. De manera contrafáctica, Platón deduce que el poeta, abocado a un espectro como objeto de su arte, es incapaz de alcanzar lo sensible por falta de conocimiento. Si conociera, fabricaría camas, no pintaría cuadros representando camas. La insuficiencia de este argumento nos conduce al segundo, según el cual cuando nos aqueja una enfermedad, cuando nos conducimos a la guerra, a la hora de dirigir la ciudad o cuando buscamos una educación para nuestros hijos, nunca,

señala Platón, nos encontramos con un poeta como el indicado para satisfacer la demanda. El poeta, el artista y la literatura no sirven para nada en el mundo de la práctica. No hay registro alguno, en la historia, en la empiria, que demuestre que el arte imitativo haya alcanzado un resultado efectivo, un fin útil, a la hora de resolver alguno de los problemas que nos aquejan en nuestro día a día. Este segundo argumento pone en cuestión la brecha que Platón quisiera abrir entre filosofía y literatura, ya que la primera podría ser tan inocente como la segunda a la hora de buscar adjudicarle responsabilidad práctica alguna. Será éste un lugar común para la crítica siempre latente a la filosofía como “buena para nada”. Ubicarse en el campo de la praxis, para alguien que plantea una Estado utópico regido por el rey-filósofo como expresión política de la razón, parece ser, como mínimo, una estrategia ineficiente para descartar al arte imitativo de la esfera pública.

Precisamente será este ámbito de la práctica el que le permitirá a Platón establecer una nueva tripartición, aquella que se da entre tres artes, tres técnicas, las del usuario, el fabricante y el imitador. A partir de esta nueva clasificación, construirá Platón su segundo argumento, intentando distinguir el conocimiento del fabricante de la imaginación. Determinar la virtud (*areté*), la rectitud y la belleza de un instrumento, ser vivo o acción, corresponde al usuario, quien es el más experimentado en la materia y puede comunicar al artesano, quien debe obedecer estos mandatos, su conocimiento. Existe, entonces, un saber práctico, que no se alcanza por acceso racional al plano de las ideas, sino por el uso. En este sentido, el fabricante no creará un objeto a partir de su comprensión de la idea correspondiente, sino por el conocimiento (*episteme*) práctico que el usuario le transmite y que en el artesano se convierte en una recta opinión (*pistis ortios*). El imitador no tendrá ninguna de estas dos, no tendrá ningún saber, ni siquiera del orden de la práctica. Por lo tanto, el arte imitativo parece ser una cosa no seria, digna

de niños (*paideios*), un juego sin finalidad, inútil, carente de relevancia para el plano óntico. Podríamos quizá aquí inferir una reivindicación del tecnócrata, del que hace de la política una profesión, ya que accede, al menos, a un conocimiento (en tanto usuario) o a una recta opinión (en tanto gobernante) sobre la cosa pública. La política tendría, entonces, un campo propio de conocimiento, ajeno tanto al arte imitativo como a la filosofía, volviendo al remedio y el veneno indistintos en este aspecto. Por otro lado, parece la poesía imitativa poco digna, tanto del lugar que ocupa en la *República*, como del esfuerzo platónico por excluirla de su unidad política. Si el problema fuera sólo lo muy alejada que está la literatura de la verdad, sería innecesario plantear un destierro de tan inofensivo error.

Entonces, de los dos movimientos que componen esta línea argumental, el primero parece caer en una indistinción entre filosofía y literatura, oposición fundamental para todo el esquema argumental platónico. El segundo, además de reproducir dicha disolución de límites, reduce a una puerilidad insignificante el rol del arte imitativo en la polis. Pero aquí surge, con necesidad, la segunda línea argumental, aquella que se construye sobre la bipartición del alma. La poesía, el arte imitativo, es desterrado porque tiene, para Platón, una mortal eficacia política. A pesar de lo dicho anteriormente, que tenía que ver con una ausencia de pruebas históricas, empíricas, donde la poesía haya mostrado algún tipo de incidencia práctica, ahora la literatura se muestra eficaz a la hora de perseguir un fin que no es sano ni verdadero. Su inutilidad se evidencia como una utilidad errada, que persigue fines que no hacen más que enfermar, contaminar, el cuerpo político. Al apuntar a la parte irracional del alma humana, la literatura busca instaurar un régimen político perverso en el hombre, dándole el poder al elemento irracional que hay en él, llevando a la decadencia tanto al individuo como al Estado en el que se inserta. Desde ya que la efectividad política de la poesía se mide

gracias al alcance que tiene en la multitud, el cual está garantizado precisamente por esta relación con lo que hay de más bajo en el hombre. La república interior de cada uno de los ciudadanos se proyecta sobre la república común y el *ethos* que propugnan los poetas se convierte en la norma a la hora de dirigir el navío de la polis. La literatura se acerca, entonces, al monstruo de la democracia, al gobierno de la multitud, al imperio de la parte irracional que hay en el alma humana. De esta manera, queda en evidencia que el único argumento que se sostiene dentro de la arquitectónica platónica es aquel que se fundamenta en la opción política que Platón quisiera instaurar. Si la poesía se distingue de la filosofía, si la poesía se distingue incluso del conocimiento que proviene de los sentidos, es porque ella aboga por una forma de gobierno donde la multitud, carente de un acceso a la verdad, se opone al gobierno de los mejores. La política será la piedra angular que permitirá delimitar los campos de dos instituciones como son la filosofía y la literatura, no sólo señalando la impotente proyección práctica de la poesía y haciendo silencio sobre la contraparte correspondiente a la filosofía, sino, en última instancia, asignando a la *mímesis* una opción política que conduce a lo peor de la tiranía.

Ahora bien, si decidimos comenzar nuestro trabajo con un largo rodeo por la *República* de Platón, no es sólo por confirmar la sentencia de Whitehead que reduce toda la historia de la filosofía a no más que una serie de notas al pie del pensador griego, sino porque encontramos allí un esquema argumentativo que se repetirá a la hora de criticar el pensamiento político de la deconstrucción. Cualquier lectura que aborde el trabajo de Jacques Derrida desde una perspectiva política se encuentra ya implicada en un entramado hermenéutico que la obliga a formar parte de cada uno de los debates vigentes. En la introducción a su trabajo *Violencia, Justicia y Política. Una lectura de Jacques Derrida*<sup>4</sup>, Biset resume de manera esquemática ese tejido, desenredando las tres

---

<sup>4</sup> Biset, E., *Violencia, justicia y política. Una lectura de Jacques Derrida*, Villa María, Eduvim, 2012, pp. 19-23.

posibles respuestas a la pregunta por la posibilidad de una política de la deconstrucción. La primera, consiste en señalar una absoluta indiferencia por parte del trabajo derridiano hacia el pensamiento político, opción que expresa en todo su rigor la primera línea argumental platónica, aquella que busca marcar el hiato que separa literatura y filosofía, señalando la ineficacia práctica de la primera. La segunda interpretación realiza una lectura negativa de la deconstrucción en cuanto a sus implicancias políticas, ubicándola en una posición reaccionaria y reproduciendo así la segunda deriva argumental que presentamos en Platón. La poesía no sólo ya no resulta ajena al campo de la práctica, sino que abogaría por un modo de lo político alejado del reino de la razón y la verdad, por lo tanto, ligado al mal absoluto. En tercer lugar, Biset presenta a los críticos que sí hallan en la deconstrucción un aporte específico a la hora de pensar la política. Éstos sacan a relucir cómo el gran rechazo de la literatura y su disociación con respecto al discurso filosófico, supuestamente el único camino posible hacia la verdad, se origina en un intento por denegar una efectividad política de la deconstrucción, que no puede ser asimilada a posicionamientos retrógrados o conservadores. En este sentido, se pone en cuestión el esquema platónico, según el cual existiría un medio puro de acceso a la verdad, la filosofía, libre de toda contaminación literaria. Esta institución primera funciona como *phármakon* del *phármakon* que es la institución segunda llamada literatura, resultando el veneno y el contraveneno indisociables. La posibilidad de la contaminación se encuentra en el corazón de todo enunciado, la metáfora está allí en el comienzo de toda palabra, por lo tanto, no existe una línea de demarcación, una sola, monolítica, impermeable, que permita distinguir ambas modalidades del discurso.

A este inmenso esquema, que desplegaremos a continuación, nuestra investigación pretende sumar dos especificaciones más, que atraviesan las tres líneas interpretativas antes mencionadas. En primer lugar, el movimiento compartido por aquellos que

rechazan a la deconstrucción como parte integrante del pensamiento político y los que le adjudican un papel regresivo. Esta nota común atraviesa dos instancias. La primera, consiste en sostener dos períodos en el itinerario intelectual de Derrida; la segunda, en destacar su ineficacia cuando pretende deconstruir la tradición metafísica. En este sentido, será fundamental, a la hora de abordar la política de la deconstrucción, tener en cuenta las dificultades que conlleva plantear dos instancias claramente escindidas en el itinerario intelectual de Derrida, lo que se traduce generalmente en la errónea separación de los momentos “destrutivo” y “constructivo” de la deconstrucción. Una vez aceptado este axioma, preámbulo del supuesto “giro” ético-político derridiano, se entromete rápidamente la lectura que ancla en la imposibilidad de deconstruir desde dentro el propio edificio de la tradición, y este fracaso no tarda en sumarse a la relevancia de la figura de Lévinas, para así abandonar toda proyección política del Derrida posterior a los años ‘80. Kearney destaca el lugar de privilegio asignado al pensador lituano, en detrimento de la previa influencia ejercida por Heidegger, en este desvío del recorrido derridiano<sup>5</sup>, y Baker reafirmará esta cercanía con relación a los últimos años de la trayectoria intelectual de Derrida.<sup>6</sup> Esta perspectiva nos introduce en el segundo punto que quisiéramos incorporar, el debate existente en torno al rol que juega la ética levinasiana dentro del pensamiento deconstructivo. Si ésta se vuelve un instante de inflexión para aquellos que ponen el acento en uno u otro lado del “giro”, la posición que se adopte aquí será de suma importancia, ya que los problemas a los que se enfrenta la política de la deconstrucción pueden ser leídos como herencia de los inconvenientes que atraviesa la filosofía de Lévinas a la hora de buscar adoptar una forma política.

---

<sup>5</sup> Kearney, R., “Derrida’s Ethical Re-Turn”, en Madison, G. (ed.), *Working through Derrida*, Evanston, Northwestern University Press, 1993, p. 28.

<sup>6</sup> Baker, P., *Deconstruction and the Ethical Turn*, Florida, University Press of Florida, 1995, p. 5.

## 1. Inutilidad

Si bien Rorty no tardará en sumarse al grupo de intelectuales que pasan de un primer abordaje crítico a un gesto reivindicativo de la política derridiana<sup>7</sup>, la primera línea interpretativa antes mencionada lo encuentra como figura paradigmática. Aceptando la división en dos etapas del itinerario intelectual de Derrida, hiato que se proyecta incluso sobre los primeros escritos derridianos, lo que suele denominarse su período lingüístico, Rorty asegura que comparte la faceta *destructiva* de la deconstrucción, pero critica lo que llama su momento *constructivo*.<sup>8</sup> En este último, Derrida intentaría ser un filósofo trascendental que habla sobre las condiciones de posibilidad del lenguaje, en particular del discurso metafísico.<sup>9</sup> Para Rorty, este lado afirmativo parecería ser problemático para alguien que se dice crítico del logocentrismo, es decir, de aquella tradición filosófica que habría colocado en el lugar de la *arkhé* una presencia cuya manifestación inmediata estaría dada por el habla. En palabras de Rorty:

También puede resumirse el dilema diciendo que cualquier nuevo tipo de escritura que carezca de *archai* y de *telos* también carecerá de *hypokeimenon*, carecerá de objeto. Así, a fortiori, no nos dirá nada sobre filosofía. O bien, si nos habla sobre filosofía, tendrá *archai*, a saber, la nueva jerga *metafilosófica*, en términos de la cual describimos y diagnosticamos el texto de filosofía. También tendrá un *telos*, que encapsule y distancie a aquel texto. [...] La literatura que no conecta con nada, que carece de objeto y de tema, que carece de una moraleja y de un contexto dialéctico, no es más que bla bla bla.<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup> Rorty, R., "Deconstruction", en Selden, R., *The Cambridge History of Literary Criticism. Vol. 8: From Formalism to Poststructuralism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 166-196.

<sup>8</sup> Para un análisis crítico de la lectura que hace Rorty de Derrida, intentando deconstruir las fronteras que el primero levanta entre teoría y práctica, véase Fabbri, L., *The Domestication of Derrida. Rorty, Pragmatism and Deconstruction*, trad. D. Manni, New York, Continuum, 2008. Si bien el trabajo resulta valioso, presenta sus problemas al recaer en una posición liberal.

<sup>9</sup> Rorty, R., *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*, trad. Rubio, J., Barcelona, Paidós, 1993, p. 160.

<sup>10</sup> *Op. cit.* p. 137.

En esta cita encontramos resumidos los dos movimientos que comparten los críticos de Derrida. La paradoja que determina la imposibilidad de salir de la metafísica implica que todo discurso que pretenda no sustentarse en algún fundamento y acepte, entonces, el abismo del sinsentido por detrás de toda huella, carecerá de finalidad y objeto. En otras palabras, hablaría *sobre* y *para* nada. Por esto, Derrida, al borrar la distinción entre filosofía y literatura, estaría imposibilitando su propio discurso. Rorty asegura que “Derrida no puede *polemizar* sin convertirse él mismo en metafísico, en un postulador más del título de descubridor de un vocabulario primigenio y más profundo.”<sup>11</sup> Si quiere hablar, Derrida debe incorporarse a la tradición logocéntrica, y de hecho es lo que sucede, aunque él no pueda reconocerlo.

En este punto, Rorty propone un contraste entre dos tipos de situaciones de conversación, aquella que se da cuando las personas concuerdan en lo que quieren y hablan sobre cómo conseguirlo, y aquella en la que todo es cuestionable, afirmando que “esta forma de establecer el contraste nos permite considerar la presencia periódica de un momento «literario» o «poético» en muy diferentes ámbitos de la cultura [...] Es el momento en que las cosas no van bien, en que una nueva generación está insatisfecha”.<sup>12</sup> Dicho de otro modo, para Rorty, retomando la distinción de Kuhn<sup>13</sup>, existirían momentos “normales”, en los que el diálogo es posible a la hora de perseguir objetivos comunes, y momentos “anormales”, en los que la utilidad del lenguaje se ve interrumpida. Las tensiones y contradicciones inherentes al lenguaje de la filosofía o el discurso de Occidente no serían entonces más que

[...] las tensiones comunes que aparecen en todos los vocabularios [...] cuando se enfrentan a una anomalía, algo para afrontar lo cual no estaban diseñados. Crear un nuevo vocabulario para hacer frente a los nuevos e

---

<sup>11</sup> *Op. cit.*, p. 146.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>13</sup> Kuhn, T., *La estructura de las revoluciones científicas*, trad. A. Contin, México, FCE, 1971.

inquietantes casos no es cuestión de escapar de la filosofía, o de la «estructura del pensamiento anterior» sino simplemente de reentrar nuestra red de usos lingüísticos -nuestros hábitos de responder a las marcas y ruidos con otras marcas y ruidos.<sup>14</sup>

En consonancia con esta dicotomía, Rorty nos habla de un modelo kantiano de hacer filosofía, que sería aquel momento constructivo de perfecto funcionamiento del lenguaje, y de un modelo dialéctico, en el que la crítica y la deconstrucción se vuelven necesarias a la hora de buscar un nuevo lenguaje que permita continuar con la utilidad del mismo.

El dialéctico siempre ganará si sabe esperar con paciencia, pues con el tiempo la norma kantiana se convertirá en algo tedioso, repleto de excepciones y anomalías. Por otro lado, el kantiano elude la trivialidad y alcanza la autoidentidad y el orgullo autoconsciente sólo contraponiendo sus grandes logros a las meras palabras del dialéctico. *Él* no es un parásito decadente, sino alguien que contribuye al levantamiento imparable y acompasador del edificio del conocimiento humano.<sup>15</sup>

Y aquí nos encontramos con la figura del parásito, crítica directamente lanzada contra el pensamiento de Derrida, quien, como veremos más adelante, reivindicará lo parasitario como lo “propio” del lenguaje, inscribiendo la diferencia y la repetición en la estructura de la marca. Contaminación de un lenguaje puro, envenenamiento sin remedio del edificio del saber, la poesía como parásito ante el cual debemos inmunizarnos, para así mantenernos sanos y salvos. Volviendo a Rorty, tal vez pueda verse aquí un cierto privilegio del momento afirmativo de la filosofía, ligado a la consideración del lenguaje “como el uso de marcas y ruidos por parte de los seres humanos para conseguir lo que desean.”<sup>16</sup> Por lo tanto, a pesar de otorgarle un papel al discurso literario dentro/fuera

---

<sup>14</sup> Rorty, R., *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*, trad. cit., p. 156.

<sup>15</sup> Rorty, R., *Consecuencias del pragmatismo*, trad. J. M. Cloquell, Madrid, Tecnos, 1996, p. 179.

<sup>16</sup> Rorty, R., *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*, trad. cit., p. 180.

del discurso filosófico, el mismo sería fugaz, auxiliar, suplementario, pues lo que viene después del momento literario es un nuevo discurso filosófico que repone los requisitos del lenguaje normal.<sup>17</sup> De ahí que afirme que “lo único que puede desplazar a un mundo intelectual es otro mundo intelectual”, señalando a la vez que el error de Derrida reside en que “identifica el «discurso de la filosofía» con todas las oposiciones binarias”<sup>18</sup> y, al querer rechazar la metafísica, se ve carente de toda palabra. La lógica oposicional, la ley aristotélica, es necesaria para que haya comunicación en vistas a un objetivo determinado. Si ésta es rechazada, sólo cabe el silencio o el sinsentido del *bla bla bla*. Lejos de la verdad, lejos del poder político, el arte mimético derridiano se auto-expulsa de la polis, de lo político, porque su discurso es el de un *ironista privado*.

## 2. Regresión

No muy lejos de Rorty a la hora de criticar la deconstrucción derridiana, Habermas sostiene que la autocrítica de la razón se ve envuelta en una aporía desde el momento en que debe ser realizada con los mismos medios que critica.<sup>19</sup> En otras palabras, la deconstrucción de la tradición logocéntrica no puede ir más allá de ésta, ya que el lenguaje utilizado para dicha deconstrucción es necesariamente metafísico.<sup>20</sup> En

---

<sup>17</sup> Aquí continúa la analogía con Kuhn. La *anomalía* y su persistencia hacen surgir el momento revolucionario en el ámbito científico. Sin embargo, este instante recaerá en un nuevo período de ciencia normal, en el cual el paradigma responderá a aquellas preguntas que él mismo permite hacer. Kuhn, T., *La estructura de las revoluciones científicas*, trad. cit., pp. 128-175. Desde nuestra lectura, Derrida estaría planteando la posibilidad de una revolución dada a partir del discurso dialéctico o anormal (continuando con las categorías que utiliza Rorty) que en el momento de instaurarse como un discurso kantiano o normal estaría revolucionándose a sí mismo. En otras palabras, no habría normalidad que no esté ya habitada por la anormalidad que la deconstruye desde sus cimientos.

<sup>18</sup> Rorty, R., *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*, trad. cit., p. 155.

<sup>19</sup> Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones)*, trad. M. Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1991, p. 225.

<sup>20</sup> Ya Nietzsche había señalado el carácter metafísico del lenguaje y la imposibilidad de dar el paso más allá de la tradición. “Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática.” Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1973, p. 55.

paralelo con la distinción entre momentos “normales” y “anormales” del lenguaje filosófico, Habermas afirma que Derrida intenta escapar a dicha contradicción realizativa, privilegiando la retórica por sobre la lógica, es decir, convirtiendo todo texto en un texto literario. De esta manera, la disolución entre ambos géneros respondería en última instancia a dicho fin, el de deconstruir la historia de la metafísica oponiendo una crítica exterior, desde una perspectiva literaria, sobre textos con pretensiones filosóficas. Por esta razón, Derrida buscaría no caer en la paradoja antes mencionada, ya que otorgaría a su propio decir un carácter retórico. Él haría literatura y desde allí reprocharía a la filosofía el no advertir que ella misma tiene componentes literarios. Hasta aquí el primer movimiento de la crítica.<sup>21</sup>

Según Habermas, a la escritura de ficción le corresponde la función lingüística de apertura del mundo, mientras que el lenguaje *serio* posee un uso privilegiado como instrumento para la resolución de problemas. En sus palabras:

Derrida pasa por alto el potencial de negación que la base de validez de la acción orientada al entendimiento posee; tras la capacidad de generar mundo que el lenguaje tiene, hace desaparecer la capacidad de resolver problemas que posee el lenguaje en tanto medio a través del cual los sujetos, al actuar comunicativamente, se ven implicados en relaciones con el mundo cuando se entienden entre sí sobre algo en el mundo objetivo, sobre algo de su

---

<sup>21</sup> La relación Habermas-Derrida, ya desde una perspectiva biográfica, no deja de tener sus momentos de acercamiento. Al abordarla habría que tomar en cuenta, además de lo que significó el premio Theodor W. Adorno otorgado a Derrida en 2001, que a partir de los acontecimientos del 11 de Septiembre de ese mismo año se editó un libro en el que ambos filósofos reflexionan sobre los ataques a las Torres Gemelas y el Pentágono. Borradori, G. (comp.), *Philosophy in a Time of Terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, Chicago, The University of Chicago Press, 2003. Por otro lado, destacamos el texto que escribiera Habermas como respuesta al papel de Europa ante la invasión de los Estados Unidos a Irak en el 2003, al cual Derrida decidió adjuntar su *firma* (que como el nombre propio termina siendo el recinto del efecto de subjetividad) por no contar con el tiempo necesario para redactar un texto *propio*. Una hipótesis de lectura podría conducirnos a ver en el gesto derridiano una decisión ética y política fundamental. Ante la urgencia del aquí y ahora, firma un texto ajeno, no-propio, dando lo que no tiene. Habermas, J., *El derecho internacional en la transición hacia un escenario posnacional + Europa: en defensa de una política exterior común (en colaboración con Jacques Derrida)*, trad. D. Gamper Sachse, Barcelona, Katz, 2008.

mundo social común, o sobre algo del mundo subjetivo al que cada cual tiene un acceso privilegiado.<sup>22</sup>

En el lenguaje cotidiano y los lenguajes especiales (ciencia, técnica, derecho, moral, etc.) los elementos retóricos están domesticados y puestos al servicio de la resolución de problemas.<sup>23</sup> La clave reside en la posibilidad existente en estos lenguajes de dialogar y llegar a un acuerdo a la hora de presentarse algún tipo de escollo a superar. Acercándose aún más a Rorty, leemos en Habermas:

Mientras los juegos de lenguaje funcionen y la precomprensión constitutiva del mundo de la vida no colapse, los participantes cuentan, y a todas luces con razón, con estados del mundo que se dan por “normales” en su comunidad de lenguaje. Y para el caso en que algunas de esas convicciones de fondo se tornen problemáticas, parten además de que en principio podrían llegar a un acuerdo racionalmente motivado.<sup>24</sup>

La función de la filosofía es hacer llegar los contenidos de las culturas de expertos a una práctica cotidiana, pero esta tarea de mediación sólo puede realizarla entrando en contacto con medios de expresión pertenecientes a lenguajes especializados, por lo que debe valerse necesariamente de elementos retóricos. Sin embargo, afirma Habermas, “si al pensamiento filosófico se lo exime, de acuerdo con las recomendaciones de Derrida, del deber de solucionar problemas y se asimilan sus funciones a las de la crítica literaria, no solamente pierde su seriedad sino también su productividad y alcance.”<sup>25</sup> La utilidad del lenguaje, que para Rorty consistía en permitir alcanzar objetivos deseados mediante un acuerdo entre los interlocutores, reside para el filósofo alemán en la capacidad de resolver problemas, por lo que la faceta retórica queda subordinada a dicho fin. Para el caso de la filosofía, su mediación entre esferas heterogéneas, labor de traducción más que problemática, le impone el uso de *tropos* que permitan un mayor alcance a este

---

<sup>22</sup> Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones)*, trad. cit., p. 248.

<sup>23</sup> *Op. cit.*, p. 252.

<sup>24</sup> *Op. cit.*, p. 239.

<sup>25</sup> *Op. cit.*, p. 252.

lenguaje a la hora de enfrentarse a discursos especializados. Si Derrida rechaza esta razón comunicativa, se condena así a la inutilidad del lenguaje literario. Pero la gravedad de esta opción por la *mimesis* ahora sí tendría que ver con el campo político, ya que al abandonar al lenguaje en su uso cotidiano, reduciéndolo a mera literatura, toda posible fundamentación desde la cual realizar una crítica se ve anulada. Por lo tanto, Derrida terminaría asumiendo un rol conservador, ya que su nihilismo impediría poder desplegar el proyecto inconcluso del iluminismo, al rechazar la resolución de problemas como una función fundamental del lenguaje. Sin un fundamento desde el cual establecer una crítica, la posibilidad de lo peor en política encuentra el camino allanado para desplegar su imperio. En este sentido, encontramos que la mera literatura, la poesía, encuentra cierta eficacia política para Habermas, aquella que reproduce lo peor de la historia de occidente. Como veremos más adelante, en continuidad con esta línea, no serán pocos los críticos que ligarán el “irracionalismo” derridiano a un posicionamiento nihilista y proto-fascista.<sup>26</sup>

### 3. El paso (no) más allá

Ninguno de los críticos anteriormente mencionados puede dar cuenta de lo que Derrida llama el *valor* o *efecto* de trascendentalidad, ligado directamente al carácter metafísico de todo lenguaje<sup>27</sup>, ni de la archi-escritura, en tanto exterior al sistema lingüístico que ella misma funda pero no por eso ubicada en algún lugar trascendente determinable.<sup>28</sup>

Es precisamente esta incapacidad la que les permite sentenciar como contradictorio a

---

<sup>26</sup> Gannis analiza las diferencias entre las “políticas del cuidado” de Habermas y Derrida, salvando a este último de las críticas del frankfurtiano, pero busca en el pensamiento liberal de Honneth, y más allá también, una forma de salvar a la orientación moral derridiana de su indecidibilidad, es decir, de su fragilidad a la hora de pasar a una práctica efectiva. Gannis, R., *The Politics of Care in Habermas and Derrida. Between Measurability and Immeasurability*, New York, Lexington, 2011.

<sup>27</sup> Derrida, J., "Signature événement contexte", en *Marges de la philosophie*, ed. cit., p. 375

<sup>28</sup> Derrida, J., *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 88.

ese primer Derrida que, para deconstruir la tradición metafísica, postularía nuevos fundamentos, repitiendo burdamente el gesto que él mismo quisiera desenmascarar. Aquí señalamos nuestra distancia con respecto a la lectura de Derrida que realiza Laruelle, la cual lo lleva a afirmar que su propia propuesta se libera de las antinomias a las que Derrida no puede dar respuesta, ya que tomaría una decisión diferente al entender que "*la inmanencia radical no es una interioridad*, es sin espacio, sin topología, sin trascendencia, ni operación sobre sí de recorte, ni parte incluida ni excluida."<sup>29</sup> Si hay un esfuerzo constante en el pensamiento de Derrida, éste consiste en reconocer precisamente esto, que no hay un más allá de la historia de la metafísica. Por esto, justamente, la deconstrucción se muestra, en la letra de Cragnolini, como "un modo de habitar las estructuras metafísicas para llevarlas hasta su límite: sollicitación (en el sentido etimológico de «hacer temblar») que permitirá que dichas estructuras muestren sus «fisuras»".<sup>30</sup> En otras palabras, no hay un más allá de la metafísica, pero no por ello debemos condenarnos al abandono del ejercicio hipercrítico que implica la deconstrucción, en tanto búsqueda incesante de aquellos fundamentos sobre los que construimos nuestros discursos, con el deseo de socavarlos arriesgándonos a permanecer, aunque sea por un breve instante, danzando sobre el abismo.

Por otro lado, las objeciones y críticas brevemente esbozadas aquí nacen también de un supuesto: el de la disolución de la frontera entre filosofía y literatura. A esto Derrida responde:

[...] jamás traté de confundir literatura y filosofía o de reducir la filosofía a la literatura [...] la literatura es en principio el derecho a decir lo que sea, y es para gran beneficio de la literatura que sea una operación a la vez política, democrática y *filosófica*, en la medida en que la literatura permite

---

<sup>29</sup> Laruelle, F., "Derrida mediador", trad. M. Mauer, en Cragnolini, M. B. (comp.), *Por amor a Derrida*, Bs. As., La Cebra, 2008, pp. 239-248.

<sup>30</sup> Cragnolini, M. B., "Derrida: deconstrucción y pensar en las «fisuras»", en *Derrida, un pensador del resto*, Bs. As., La cebra, 2007, p. 21.

formular preguntas que son frecuentemente reprimidas en un contexto filosófico. Naturalmente, esta ficcionalidad literaria puede, en uno y el mismo momento, hacer a uno responsable [...] y hacer a uno irresponsable [...] En esta responsabilidad de decir lo que sea en literatura, hay una experiencia política como la de saber quién es responsable, por qué y ante quién.<sup>31</sup>

De esta manera, Derrida desplaza el campo de la discusión del metafísico-lingüístico al ético-político. La literatura se convierte así en un discurso privilegiado, ligado directamente a la filosofía, la ética y la política. Y la deconstrucción deja de ser un nihilismo radical para mostrar su preocupación fundamental.

[...] no hay ningún gusto por el vacío o por la destrucción en alguien que accede a esta necesidad de «vaciar» cada vez más y de deconstruir respuestas filosóficas que consisten *en totalizar*, en colmar el espacio de la cuestión o en denegar su posibilidad, en huir de eso mismo que aquella habrá permitido entrever. Se trata allí de lo contrario, de un imperativo ético y político, de una llamada tan incondicional como la del pensamiento del que no se separa. Se trata de la inyunción misma –si la hay.<sup>32</sup>

A partir de este cambio de enfoque, la deconstrucción derridiana, en oposición a las ideas de consenso, comprensión o acuerdo con vistas a algún fin, está directamente ligada al *habla* levinasiana y su reformulación en la *escritura* de Blanchot. El camino del silencio, si lo hay, se vuelve entonces habitable cuando lo conducimos desde la lógica hacia la ética y la política. Leemos en *Politiques de la amitié*:

A cada instante el discurso es elevado hasta el límite, al borde del silencio: él se transporta más allá de sí mismo. [...] Todo esto (este suplemento de democracia, este exceso de libertad, esta reafirmación del porvenir) no es muy propicio, se puede dudar, a la comunidad, a la comunicación, a las reglas y máximas de una acción comunicativa.<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> Derrida, J., "Remarks on Deconstruction and Pragmatism", trad. S. Crichtley, en Mouffe, C. (ed.), *Deconstruction and pragmatism*, New York, Routledge, 1996, p. 82.

<sup>32</sup> Derrida, J., *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p. 59.

<sup>33</sup> Derrida, J., *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994, p. 61.

Volviendo a las críticas ya mencionadas, pero ahora desde este cambio de perspectiva, recordamos que Rorty califica a Derrida como un *ironista privado*. En palabras de Critchley:

[...] lo privado es definido por Rorty como aquello vinculado a «proyectos idiosincráticos de autosuperación», a la autocreación y la búsqueda de la autonomía. Lo público se caracteriza por estar comprometido con aquellas actividades «que tienen que ver con el sufrimiento de otros seres humanos», con el intento de minimizar la crueldad y trabajar por la justicia social.<sup>34</sup>

Según esta distinción, Derrida se vería reducido a un ámbito cerrado donde el discurso se vuelve irrelevante con relación al mundo exterior y, por lo tanto, ajeno al plano ético-político.<sup>35</sup> Sin embargo, en otro lugar, Rorty afirma que, para sus propósitos,

[...] el lugar importante en el que hay que trazar la divisoria no es entre la filosofía y la no filosofía, sino más bien entre los temas que sabemos cómo argumentar y los que no. Es la divisoria entre el intento de ser objetivo -de obtener un consenso sobre lo que hemos de creer- y la disposición a abandonar el consenso en la esperanza de la transfiguración.<sup>36</sup>

Por lo tanto, parecería vislumbrarse cierta fuerza otorgada a la literatura como modificadora del curso normal de las cosas, mientras que el ámbito de los argumentos estaría conformado por luchas para imponer una perspectiva sobre las demás. La esperanza de la transfiguración, del cambio, del porvenir, paradójicamente caería así en manos del ironista privado.

Por el lado de Habermas, leemos que “sometidos en la práctica comunicativa cotidiana a la necesidad de decidir, los participantes se ven remitidos a un acuerdo que coordine la

---

<sup>34</sup> Critchley, S., “Derrida: ¿ironista privado o liberal público?”, en Mouffe, C. (comp.), *Desconstrucción y pragmatismo*, trad. M. Mayer e I. Pousadela, Bs. As., Paidós, 1998, p. 50.

<sup>35</sup> Derrida responde en este punto a Rorty destacando el papel del secreto (que no se confunde con lo privado) como lo heterogéneo al ámbito de lo público pero que, al mismo tiempo, se encuentra en la base de lo que permanece abierto de dicho ámbito y el dominio de la política. Dicha apertura conduce a una concepción de la democracia más allá de la reducción de todo secreto al ámbito de lo privado, es decir, la democracia por venir. Derrida, J., "Remarks on Deconstruction and Pragmatism", trad. S. Critchley, en Mouffe, C. (ed.), *Deconstruction and pragmatism*, trad. cit., pp. 80-81.

<sup>36</sup> Rorty, R., *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, trad. cit., p. 173.

acción.”<sup>37</sup> De esta manera, este pensador estaría inclinándose por uno de los dos tipos de habla, una que mantenga en vistas una decisión y que promueva un consenso, que en última instancia siempre implicará una violencia puesta en juego. Ahora bien, como veremos más adelante, Derrida mismo señala la inevitabilidad de la violencia inscrita en la archi-escritura, sin embargo, en su propia letra propone un más allá siempre por venir. Encuentra en la deconstrucción una forma de relación social que escaparía a la lucha por el consenso, ya que se desnuda como labor expuesta a una infatigable auto-crítica. La deconstrucción, fiel a uno de los espíritus de Lévinas, no impone un sentido último y verdadero, sino que lo abre, lo disemina, esforzándose por no ejercer ningún tipo de violencia sobre el otro y reconociendo en el mismo gesto la imposibilidad de dar este *paso (no) más allá*.<sup>38</sup>

Partiendo de las críticas realizadas a Derrida llegamos a un desplazamiento del campo de discusión que pone en jaque las posiciones de sus detractores. ¿Qué concepción de lo político ellos actualizan? Expresiones como *consenso, lucha, acuerdo y fin*, caras a las democracias liberales que imperan, parecen ser muy problemáticas una vez elevadas al ámbito ético-político, ya que la voz que logra imponerse silencia a aquellos que carecen del derecho a la palabra. Por estos, tal vez, hablen la deconstrucción y también la literatura.

La traducibilidad garantizada, la homogeneidad dada, la coherencia sistemática *absolutas*, eso es lo que hace seguramente (ciertamente, *a priori* y no probablemente) la inyunción, la herencia y el porvenir, en una palabra lo otro, *imposibles*. *Es preciso* la disyunción, la interrupción, lo heterogéneo si al menos *es preciso*, *si es preciso* dar una oportunidad a algún «*es preciso*» que sea, aunque sea más allá del deber.

---

<sup>37</sup> Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones)*, trad. cit., p. 240.

<sup>38</sup> Cristina de Peretti adoptó esta fórmula para traducir el título del libro de Blanchot *Le pas au-delà*, buscando mantener la ambigüedad del *pas*, que puede ser el sustantivo masculino "paso" o el adverbio de negación que se suele usar en correlación con el *ne* y en otras expresiones. Blanchot, M., *El paso (no) más allá*, trad. C. de Peretti, Barcelona, Paidós, 1994, p. 29, nota 1.

Una vez más, aquí como en otro lado, dondequiera que se trate de la deconstrucción, se trataría de ligar una afirmación (en particular política), *si la hay*, a la experiencia de lo imposible, que no puede ser más que una experiencia radical del *quizá*.<sup>39</sup>

#### 4. Democracia por venir

Recorridas a grandes rasgos las dos perspectivas críticas sobre la política derridiana y un esbozo de respuesta, instancias que profundizaremos a lo largo de todo nuestro trabajo, llega el momento de abordar la tercera línea de lectura, aquella conformada por los comentaristas que sí sostienen una política efectiva de la deconstrucción. Estos autores, a su vez, se hallan enfrentados entre sí por un debate insoslayable, el problema del “giro” ético-político en la trayectoria intelectual de Derrida. Dejaremos de lado, para esta cuestión, la recopilación de participaciones “efectivas” en la arena política por parte de Derrida, recorrido biográfico que realizan, entre otros, Vermeren<sup>40</sup> y Delacampagne<sup>41</sup>, y que echa por la borda la posibilidad de pensar un quiebre en el recorrido intelectual de Derrida, a no ser que se quiera reducir el mismo al paso hacia una mayor exposición pública. Siguiendo con la sugerente propuesta de Biset, encontramos en Bennington al abanderado de aquellos que postulan una continuidad en todo el pensamiento derridiano, lectura explicitada en la configuración misma de “Derridabase”.<sup>42</sup> Sumemos que, al asignar a la indecidibilidad entre la instancia legisladora y la charlatanería el lugar de lo político, Bennington reafirma la politicidad inscripta en todo texto, siempre que él mismo tenga la intención de decir algo nuevo. En

---

<sup>39</sup> Derrida, J., *Spectres de Marx*, ed. cit., p. 65.

<sup>40</sup> Vermeren, P. “La aporía de la democracia por venir y la reafirmación de la filosofía”, en Cragolini, M. B. (comp.), *Por amor a Derrida*, ed. cit., pp. 171-181.

<sup>41</sup> Delacampagne, C., “The Politics of Derrida: Revisiting the Past”, *MLN*, vol. 121, n° 4, Septiembre 2006, p. 862-871.

<sup>42</sup> Bennington, G. “Derridabase”, en Bennington, G. y Derrida, J., *Jacques Derrida*, Paris, Seuil, 1991.

clara reivindicación del arte imitativo platónico y su eficacia política en tanto instancia disruptiva, para Bennington los trabajos derridianos son políticos, todos, ya que buscan crear nuevas leyes, nuevas normas, rompiendo desde dentro con las reglas canónicas de escritura/lectura. Esto lo lleva a afirmar que aquellos que critican al pensamiento de Derrida por su extrañeza con relación al campo político, no hacen más que reafirmar y reproducir la legislación vigente, es decir, las leyes que regulan el normal funcionamiento de la institución filosófica, situándose estas críticas mismas en el lugar político de la *anti-política*.<sup>43</sup> Allí donde cada concepto es leído con detenimiento, transitado en su pluralidad de sentidos, para así establecer sus límites y su desbordamiento, la política de la deconstrucción se juega. Es por esta razón, afirma Bennington, que el trabajo de Derrida no puede ajustarse al campo delimitado por los conceptos metafísicos de “política” o “filosofía política”, y es este mismo *out of joint* el que sentencia lo que hay de político en la deconstrucción.<sup>44</sup> Zlomislic sigue claramente esta línea de análisis y también rechaza el supuesto “giro” derridiano, partiendo de la aporía ética como aquello de lo que siempre se ocupó la deconstrucción y, por lo tanto, afirmando el carácter estrictamente político de la forma derridiana de heredar la tradición del pensamiento occidental.<sup>45</sup> El propio Biset busca una posición intermedia, rechazando tanto la perspectiva continuista como la noción de “giro”. Ni homogeneidad absoluta en el recorrido intelectual de Derrida ni ruptura a partir de la incorporación de preocupaciones de la esfera práctica. ¿Cómo logra su cometido? Proponiendo un desplazamiento de acento, es decir, una relación diferencial entre dos etapas que no están separadas por un límite infranqueable, pero tampoco borran sus fronteras. Es el acento lo que cambia, y es para Biset la co-pertenencia de filosofía y política lo que

---

<sup>43</sup> Bennington, G., *Legislations. The Politics of Deconstruction*, London/New York, Verso, 1994, pp. 3-4.

<sup>44</sup> Bennington, G., “Derrida and Politics”, en Cohen, T. (ed.), *Jacques Derrida and the Humanities*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 193-213.

<sup>45</sup> Zlomislic, M., *Jacques Derrida's Aporitic Ethics*, New York, Lexington, 2007, p. xxii.

permanece, es decir, la determinación filosófica de la política y la determinación política de la filosofía. En otras palabras, si la filosofía se manifiesta en formas institucionales y si toda política se funda en filosofemas, ambas instancias se encuentran relacionadas de manera íntima, y es la forma de abordar esa implicación la que cambiará a lo largo del pensamiento derridiano.<sup>46</sup> Desde ya que aquí nos encontramos también con la lectura de Regazzoni, quien en su trabajo *La decostruzione del politico* apunta al carácter estrictamente político que asume la deconstrucción al transitar las fisuras que atraviesan la tradición logocéntrica.<sup>47</sup> Leemos en su homenaje publicado en el volumen colectivo *Derrida. Para los tiempos por venir*:

[...] no ha habido viraje político o ético-político en el pensamiento de J.D. [...] ha habido más bien una acentuación de la tonalidad política que atraviesa -diferentemente acentuada- el *textum* de una obra de escritura y que le marca el ritmo, le bate el compás no lineal, el otro tiempo estratégico de un recorrido expuesto a los azares del acontecimiento imposible e inanticipable.<sup>48</sup>

Para el pensador italiano, el trabajo de Derrida es una “práctica de lectura-escritura atenta a las implicaciones político-institucionales ligadas” a los textos con los que se enfrenta y a su “interpretación performativa”, por la cual modifica aquello que interpreta. “Esta práctica es, ya, en diferentes niveles, política, *otramente política*.”<sup>49</sup> La deconstrucción expone a la filosofía a lo otro de sí, a lo que excluye, *desde lo otro* de la tradición heredada. Y esto desde siempre, pero no siempre del mismo modo. Por esta razón, la deconstrucción es una práctica política, que por su propia dinámica expone también a lo político mismo a lo que lo excede, lo *otramente político*.

---

<sup>46</sup> Los sintagmas que utiliza Biset para explicitar dicho desplazamiento son “economía de violencia” para los textos tempranos y “la deconstrucción es la justicia” para el Derrida tardío. Biset, E., *Violencia, justicia y política. Una lectura de Jacques Derrida*, ed. cit., p. 26.

<sup>47</sup> Regazzoni, S., *La decostruzione del politico*, Genova, Il melangolo, 2006.

<sup>48</sup> Regazzoni, S., “Otramente Política Deconstrucción”, en Major, R. (comp.), *Derrida. Para los tiempos por venir*, trad. A. Dillon, Bs. As., Waldhuter, 2013, p. 361.

<sup>49</sup> *Op.cit.*, p. 359-360.

Pero, ¿qué es lo que se pone en juego a la hora de considerar la posibilidad del *ethical turn* derridiano? Como bien señala Gerbaudo, escindir el trabajo filosófico de Derrida en dos instancias se convierte en un error porque reduce el alcance del concepto de lo político que la deconstrucción pone en juego.<sup>50</sup> Los estudios introductorios de Ferraris<sup>51</sup> y Ferro<sup>52</sup> o la biografía intelectual de Mikics<sup>53</sup> son claros ejemplos de esta deficiente perspectiva. Pero también fallan al dejar lugar a la crítica que antes mencionamos, la cual necesita de esta ruptura para pensar en la inoperancia de la deconstrucción a la hora de pretender demoler la metafísica que la sostiene y la consecuente inutilidad en el campo político, que la vuelve una práctica reaccionaria. Badiou, por ejemplo, critica el giro ético de la filosofía contemporánea, en el cual se inscriben Lévinas y Derrida, entre otros, por impedir desde su exterioridad normativa que emerja la política, siempre gestada a partir de una situación determinada, urgente y apremiante.<sup>54</sup>

Ya refiriéndose a aquellos que sostienen la existencia de un “giro” en el pensamiento de Derrida, Biset encuentra una nueva divergencia, ahora entre quienes reivindican la efectividad política de los textos tempranos y los que hacen su parte con los tardíos.<sup>55</sup>

Beardsworth, vocero del primer grupo, que supo reconocer el valor de la política aporética derridiana por su función crítica, se aleja de esta perspectiva cuando destaca la ineficacia de su propuesta a la hora de enfrentarnos al mundo de hoy, en particular por la incapacidad de sus categorías para establecer una distinción entre democracia liberal

---

<sup>50</sup> Gerbaudo, A., “Plus d’un Derrida. Notas sobre deconstrucción, literatura y política”, *Espéculo. Revista de estudios literarios*, n° 41, marzo-junio 2009 (Consultado el 28/12/2016, <https://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero41/derripol.html>) y “La literatura en el proyecto teórico y político de Derrida: una lectura”, *Espéculo. Revista de estudios literarios*, n° 32, marzo-junio 2006 (Consultado el 28/12/2016, <https://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero32/liderrida.html>)

<sup>51</sup> Ferraris, M., *Introducción a Derrida*, trad. L. Padilla López, Bs. As., Amorrortu, 2006.

<sup>52</sup> Ferro, R., *Derrida, una introducción*, Bs. As., Quadrata-Biblioteca Nacional, 2009.

<sup>53</sup> Mikics, D., *Who was Jacques Derrida? An intellectual Biography*, New Haven & London, Yale University Press, 2009.

<sup>54</sup> Badiou, A., *L'éthique. Essai sur la conscience du Mal*. Paris, Nous, 2003, en particular el capítulo 2.

<sup>55</sup> Biset, E., *Violencia, justicia y política. Una lectura de Jacques Derrida*, ed. cit., pp.18-23.

y social-democracia, lo cual vuelve a la deconstrucción prisionera de la primera.<sup>56</sup> En el debate que mantiene con Thurschwell, quien aboga por una política mesiánica en Derrida que desborde todo programa y garantice el campo abierto para lo inagotable de la política, sostiene aquél que el giro mesiánico, por el carácter abstracto y formal que asume, hace perder a la deconstrucción todo punto de contacto con la coyuntura política.<sup>57</sup> También en Laclau encontramos a un representante de esta perspectiva, cuando parte de la concepción de la justicia como una experiencia de lo indecible, pero el paso hacia la decisión positiva, es decir, hacia una política efectiva, está mediado para él no ya por la ética de la alteridad radical levinasiana, sino por una teoría de la hegemonía de corte gramsciano.<sup>58</sup> Si bien reivindica el gesto crítico de la deconstrucción, señala el hiato existente entre afirmar la presencia de un otro en toda mismidad y el llamado al respeto absoluto de esa alteridad. En otras palabras, considera que de la estructura de promesa inscrita en toda marca no se sigue lógicamente la hospitalidad incondicional levinasiana, ya que de la estructura de indecidibilidad se pueden derivar incluso consecuencias totalitarias. Si la posibilidad del mal está siempre vigente, esto significa que la ética nunca se convierte en un nuevo fundamento, y este será un riesgo que Laclau no querrá asumir.<sup>59</sup> A esta crítica responde Critchley, representando a aquellos que encuentran lo central de la política derridiana en la segunda parte de su obra, que la decisión, si la hay, es siempre una invención, es decir, una más allá con relación a las prácticas e instituciones de una sociedad determinada. Así, cuando Laclau sostiene que la deconstrucción necesita de la teoría de la hegemonía para así salir del ámbito de

---

<sup>56</sup> Beardsworth, R., "In Memoriam Jacques Derrida: The Power of Reason", *Theory and Event*, Vol. 8, Issue 1, 2005.

<sup>57</sup> Debate compilado en Bradley, A. y Fletcher, P. (eds.), *The Politics to Come. Power, Modernity and the Messianic*, London, Continuum, 2010, pp. 15-46.

<sup>58</sup> Laclau, E., "Deconstruction, Pragmatism, Hegemony", en Mouffe, C. (ed.), *Deconstruction and pragmatism*, ed. cit., pp. 49-70.

<sup>59</sup> Laclau, E., "The Time is Out of Joint", *Diacritics*, vol. 25, N° 2, Summer 95, pp. 86-96.

indecidibilidad, Critchley le indica que su teoría de la hegemonía necesita de una ética del tipo levinasiano, para así no caer en un decisionismo cercano al de Schmitt.<sup>60</sup>

## 5. Heredar la deconstrucción

Y será este último debate fundamental para nuestro trabajo, porque allí se pone en juego el lugar que ocupa el pensamiento de Lévinas dentro de la filosofía derridiana. Todo el desarrollo de nuestra investigación girará alrededor de esta herencia, que en su heterogeneidad legará también problemas inmensos que la política derridiana buscará salvar. Critchley señala el hiato que los críticos de Lévinas encuentran entre su propuesta ética y sus trabajos sobre política, y afirma que en Derrida el pasaje entre ambas instancias es reivindicado al postular una *invención política*, entendida como una decisión sin garantías trascendentales que exige una respuesta ante el otro en un contexto determinado, decisión an-árquica y, por lo tanto, ajena a una figura estatal totalitaria.<sup>61</sup> Será en esta línea interpretativa sobre la que montaremos toda nuestra reflexión. Dussel, por el contrario, explotará ese hiato al afirmar que la ética de la alteridad radical se vuelve crítica pero ajena a toda política desde que privilegia la hospitalidad incondicional hacia el otro, porque al comprender el momento de la totalización como lo propiamente político, la justicia como responsabilidad infinita ante

---

<sup>60</sup> Critchley, S., "Metaphysics in the Dark: A Response to Richard Rorty and Ernesto Laclau", *Political Theory*, Vol. 26, N° 6, Diciembre 1998, pp. 803-817. Sólo para explicitar el carácter esquemático de esta reconstrucción bibliográfica, sirve el reconocimiento del carácter ético y político de la escritura en Critchley, S., *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1999 (1ª 1992), pp.1-48.

<sup>61</sup> Al reformular la ética levinasiana, dejando de lado su deuda con el fonocentrismo, Derrida resolvería los restos de liberalismo o totalitarismo que pueden adjudicársele a la misma. CRITCHLEY, S. , "Five Problems in Levinas's View of Politics and the Sketch of a Solution to Them", *Political Theory*, Vol. 32, N° 2, April 2004, pp. 172-185.

la singularidad del otro se ve necesariamente suspendida.<sup>62</sup> Y esta perspectiva no deja de recaer sobre la política de la deconstrucción<sup>63</sup>, gesto repetido por Herzog<sup>64</sup>, entre otros, quien proyecta el sisma antes mencionado a la obra misma de Derrida. Consideramos, con Wyschogrod, que es fundamental pensar una articulación entre ética y política si queremos escapar a la mera especulación<sup>65</sup>, y que será el trabajo de Derrida el que nos permitirá reconstruir, claro que de manera aporética, ese lazo, reivindicando lo mejor de la ética levinasiana pero, a su vez, dejando de lado lo peor de ciertas derivas de su pensamiento. Servirá nuestro recorrido también como modo de responder a los debates antes mencionados. Si bien es el propio Derrida quien descarta la posibilidad de pensar un “giro ético” en su pensamiento<sup>66</sup>, la presencia del pensamiento levinasiano, y los problemas que lo atraviesan, a lo largo de toda la obra derridiana impedirá una escisión tajante, pero desde ya que no recaerá en un continuismo incapaz de percibir lo heterogéneo de un pensamiento como el de Derrida. Por otro lado, además de reconstruir el modo en que Derrida lee a Lévinas, haciendo eco con toda honestidad de las críticas a las que se expone el filósofo lituano, el trayecto que sigue nos permitirá echar luz sobre una “efectiva” política de la deconstrucción, que traiciona el pensamiento levinasiano al no suscribir de manera ciega a todo lo que en él se afirma e inferir un más allá dentro de su propia ética.

---

<sup>62</sup> Dussel, E., “Lo político en Levinas (Hacia una filosofía política crítica)”, *Signos filosóficos*, n° 9, enero-julio 2003, pp. 111-132 y Dussel, E. y Guillot, D., *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*, Bs. As., Bonum, 1975, pp. 8-9.

<sup>63</sup> Dussel, E. “De la fraternidad a la solidaridad (Hacia una *Política de la liberación*)”, *Pasos*, n° 126, Julio-Agosto 2006, pp. 2-18.

<sup>64</sup> Herzog, A., “Is Liberalism «All We Need»? Lévinas’s Politics of Surplus”, *Political Theory*, Vol. 30, N° 2, April 2002, pp. 204-227.

<sup>65</sup> Wyschogrod, E., “Autochthony and Welcome: Discourses of Exile in Levinas and Derrida”, *Journal of Philosophy and Scripture*, Vol. 1, Issue 1, Otoño 2003, pp. 36-42.

<sup>66</sup> En una entrevista del año 2000 para *Le Monde de l’Éducation*, Derrida confiesa haber intentado ajustar un discurso o una práctica política con las exigencias de la deconstrucción, salvando así la brecha entre sus escritos y sus compromisos. Así, rechaza la presencia de un giro ético-político de la deconstrucción. Derrida, J., “Autrui est un secret parce qu’il est autre”, *Papier machine*, Paris, Galilée, 2001, p. 386.

En otras palabras, la hipótesis central que orientará nuestra investigación consiste en interpretar la *democracia por venir* como la propuesta política de Derrida, en tanto respuesta a la cuestión sobre la posibilidad de una política que no reduzca toda alteridad al ámbito de lo mismo. El “proyecto” político de Derrida sería una *política sin fundamentos*<sup>67</sup> que implicaría la necesaria crítica de sus propios cimientos, para así dar lugar a la llegada de lo otro, postulando un modo de lo político que albergue a la ética levinasiana. En este sentido, la política derridiana sería, desde nuestra perspectiva, la propia tarea deconstructiva. Si la política derridiana es una política que se articula con la hospitalidad incondicional, al dar cuenta de la serie de críticas que caracterizan al pensamiento de Lévinas como a-político, y en el peor de los casos como abierto a las peores derivas de la historia, consideramos que la democracia por venir derridiana se presenta como una salida posible para la tristemente acorralada ética de Lévinas, sin la cual aquella sería, a la vez, impensable.

Nuestro trabajo estará dividido en dos partes. La primera cuenta con tres capítulos, en los cuales seguiremos en detalle la aguda lectura que hace Derrida en los tres grandes textos dedicados a la obra de Lévinas: “Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas”, “En ce moment même dans cet ouvrage me voici” y “Le mot d’accueil”. Allí abordaremos los principales problemas que atraviesa el trabajo de Lévinas y el modo que encuentra Derrida de desplegarlos en su escritura.

La segunda parte de nuestro desarrollo seguirá como hilo conductor el último de los artículos antes mencionado, el cual consideramos el más relevante, gracias a la multiplicidad de aspectos que aborda del pensamiento de Lévinas, carácter prolífico que lo vuelve inagotable. Esta segunda mitad de nuestro trayecto estará, a su vez, escindida

---

<sup>67</sup> Con esta expresión Cacciari se refiere a la crítica nietzscheana de lo político en cuanto afirmación de valores. Así, se opone a la interpretación historicista de Thomas Mann y acerca la Gran Política nietzscheana a lo que llamaremos la *política aporética* derridiana. Cacciari, M., “Lo impolítico nietzscheano”, en *Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política*, trad. M. B. Cragnolini y A. Paternostro, Bs. As., Biblos, 1994, pp. 61-79.

en dos. En la primera analizaremos la relación entre la ética levinasiana y el liberalismo, para pensar luego cómo hereda Derrida esa filiación. En la segunda, discutiremos el vínculo entre la filosofía de Lévinas y sus compromisos políticos, que lo acercan a una concepción del Estado cara a la teología política. Aquí nos serviremos de la concepción derridiana de soberanía para pensar en una alternativa que no recaiga en la dicotomía liberalismo-teología política.

Por último, nuestra investigación concluye de manera provisoria analizando la cuestión del animal en Lévinas y Derrida, buscando reconstruir los debates anteriores a partir de esta problemática, central para pensar la distancia entre ambos pensamientos de la alteridad.

Como objetivo de máxima nos proponemos, vale decirlo, dar cuenta de la herencia *de* Derrida, la que recibe y la que nos da. Sea nuestro texto una forma más de ser fieles con uno, al menos uno, de los espectros de Derrida.

## PRIMERA PARTE

### Ética y violencia

La imposibilidad de descansar en la simple permanencia de un Presente Viviente, origen uno y absolutamente absoluto del Hecho y del Derecho, del Ser y del Sentido, pero siempre otro (*autre*) en su identidad consigo mismo, la impotencia de encerrarse en la inocente indivisión del Absoluto originario, porque no es *presente* más que *difiriéndose* sin descanso, esa impotencia y esa imposibilidad se dan en una conciencia originaria y pura de la Diferencia (*Différence*). Una *conciencia* así, con el extraño estilo de su unidad, debe poder ser devuelta a su luz. Sin ella, sin su dehiscencia propia, nada aparecería.

Derrida, J., “Introducción a *El origen de la geometría de Husserl*”<sup>68</sup>

---

<sup>68</sup> Derrida, J., “Introduction”, en Husserl, E., *L'origine de la Géométrie*, Paris, PUF, 2009, p. 171.

## CAPÍTULO I

### Más allá dentro

En 1964 Derrida publica “Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas”<sup>69</sup>, texto que consideramos fundamental tanto por el lugar que ocupa en el trabajo de Derrida como por el efecto que produjo en el pensamiento del filósofo lituano. Por un lado, gracias al haber instalado al autor de *Totalité et infini* en la escena filosófica de la época con ese primer gran trabajo crítico dedicado a su obra.<sup>70</sup> Por el otro, debido al quiebre que las críticas de Derrida representarían para el pensamiento de Lévinas, quiasmo que inició el largo camino que condujera a *Autrement qu’être ou au delà de l’essence*.<sup>71</sup> Desde ya que existe en este monumental ensayo una relevancia más que obvia para nuestra investigación, ya que inaugura, al menos de manera explícita, la lectura derridiana de la ética de Lévinas. Pero no menos importante resulta para nosotros la respuesta que aquí se esboza al doble movimiento de la crítica que se lanza sobre el pensamiento derridiano, el cual fue expuesto en la Introducción a nuestro trabajo. En primer lugar, sentenciando que desde una perspectiva deconstructiva el más allá de la metafísica es lo imposible mismo. En segundo lugar, confirmando que ya desde los primeros trabajos de Derrida encontramos una preocupación fundamental, inherente a la deconstrucción como pensamiento de la alteridad, por cuestiones ético-políticas.

---

<sup>69</sup> Derrida, J., “Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas”, en *L’écriture et la différence*, Éditions Du Seuil, Paris, 1967, pp. 117-228. Publicado por primera vez en *Revue de métaphysique et de morale*, n° 3 y 4, 1964.

<sup>70</sup> Sucasas, A., “Levinas en Derrida”, en *Celebración de la alteridad. Cinco ensayos levinasianos*, Bs. As., Prometeo, 2014, p. 125.

<sup>71</sup> Para el contexto en que se publica el artículo y la recepción inmediata de Lévinas véase Peeters, B., *Derrida*, trad. G. Villalba, Bs. As., FCE, 2013, pp. 170-174. Sobre la “influencia” del ensayo derridiano en el pensamiento de Lévinas véase Malka, S., *Levinas: la vida y la huella*, trad. A. Sucasas, Madrid, Trotta, 2006, parte II, cap. 3.

Enigmático es el comienzo de este texto, en el cual quedarán anunciadas algunas cuestiones que preocuparán de aquí en más a Derrida. Cuestiones que no son filosóficas, ya que conciernen al porvenir abierto por la muerte de la filosofía y son reacias a encontrar una respuesta desde ese espacio vacante, pero que al mismo tiempo son las únicas capaces de fundar la comunidad de la cuestión [*communauté de la question*]. Cuestiones que carecen de una respuesta prefigurada en su misma formulación, cuestiones que escapan a un lenguaje previo que condicione su enunciación, interrogantes que anuncian una comunidad de la cuestión acerca de la posibilidad de la cuestión.<sup>72</sup>

Es poco -no es casi nada- mas allí se refugian y se resumen hoy una dignidad y un deber irreductibles (*inentamables*) de decisión. Una irreductible responsabilidad.

¿Por qué irreductible? Porque lo imposible ya ha tenido lugar. Lo imposible según la totalidad de lo cuestionado.<sup>73</sup>

La decisión como iniciativa absoluta, frágil por carecer de una instancia previa que marque un programa a seguir, resulta ser la locura del salto al vacío que, a pesar de no contar con nosotros como fuente última de atribución de esa invención, nos hace responsables. Ese más allá abierto por las cuestiones aquí sugeridas es exterior al campo estrictamente marcado por el quehacer filosófico, imposibilidad entendida como más allá de la totalidad, circunscripta siempre esta última a lo meramente posible y, por lo tanto, a la actividad de un sujeto. Imposibilidad que, sin embargo, ya ha acontecido y ante la cual somos responsables, exterioridad que se nos impone desde un pasado inmemorial, borrando así todo comienzo, todo inicio, impidiéndonos dejar de lado eso

---

<sup>72</sup> Derrida, J., "Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas", en *L'écriture et la différence*, ed. cit., p. 118.

<sup>73</sup> *Idem*. La traducción del adjetivo *inentamable* debería mantener el sentido del verbo francés *entamer*, el cual abarca, por un lado, la idea de dar inicio o comenzar una acción, abordar una materia y, por el otro, la de disminuir, alterar quitando una parte.

imposible que nos convoca y ante lo cual no podemos hacer más que responder: *heme aquí*.

Si bien la totalidad siempre alberga un resto<sup>74</sup> que no puede circunscribir bajo su dominio, bocado que se rehúsa a ser digerido por la voracidad de lo Mismo y que por esa resistencia nos convoca a ser responsables y decidir por eso que ya ha acontecido y que, en última instancia, ya ha decidido por nosotros, inmediatamente nos enfrentamos a un gesto que, de ahora en más, será recurrente en el pensamiento de Derrida. La cuestión, como instancia que desborda la tradición de la filosofía en tanto abre la posibilidad de lo imposible mismo, a saber, la decisión, la invención, la innovación absoluta, debe determinarse, hacerse carne, manifestarse en la historia, vestirse con el ropaje de la finitud.

[...] entonces comienza un combate que se sostiene en la diferencia entre la cuestión en general y la “filosofía” como momento y modo determinados -finitos o mortales- de la cuestión misma. Diferencia entre la filosofía como poder o aventura *de* la cuestión misma y la filosofía como acontecimiento o giro determinados *en* la aventura.<sup>75</sup>

La lucha de la que nos habla Derrida es aquella que protagonizan la totalidad y la diferencia, es decir, la tradición de la filosofía y la posibilidad de que irrumpa la absoluta novedad en el transcurrir de esa misma tradición. La invención imposible es aquella que rompe con la historia de la filosofía, pero a la vez se inserta en ella y reproduce su *status quo*, condición necesaria para que sea reconocida como tal.<sup>76</sup> La

---

<sup>74</sup> “El resto no es, entonces, lo «que queda» de una totalidad, una vez desmontada, sino aquello que impide que la totalidad se cierre.” Cragnolini, M. B., “El resto, entre Nietzsche y Derrida”, en *Derrida, un pensador del resto*, Bs. As., La cebra, 2007, p. 138.

<sup>75</sup> Derrida, J., “Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas”, en *L’écriture et la différence*, ed. cit., p. 119.

<sup>76</sup> Sobre la cuestión de la invención y su necesaria implicación en la tradición de la cual no puede dejar de apartarse véase Derrida, J., “Psyché. Invention de l’autre”, en *Psyché. Inventions de l’autre*, Paris, Galilée, 1987, pp.11-34. Para un análisis, desde la perspectiva de la musicología, de las aporías que vinculan la invención y la interpretación en Derrida, poniendo en cuestión el privilegio de cuño kantiano otorgado a la primera por sobre la última, véase Hurst, A., “Derrida’s Quasi-Transcendental Interweaving

cuestión en general puede entonces conducir a instancias particulares de la filosofía, expresiones históricas, posibles y, por lo tanto, ya de antemano determinadas en su misma posibilidad. Pero a la vez la filosofía pretende trascender ese modo finito suyo, esa cristalización parcial de la cuestión, buscando dar lugar a lo imposible mismo. La filosofía resulta entonces su salida fuera de sí, el excederse a sí misma de una cuestión que no deja de mostrarse de manera finita pero que siempre señala hacia un más allá. Dicho combate, pensar la diferencia que allí tiene lugar, problematizar la diferencia en un lenguaje filosófico, implica para Derrida un incesante *requerir* (requerir) el origen de esa tradición. El verbo *requerir*, utilizado en derecho principalmente, tiene como sinónimo suyo otro verbo caro a Derrida: *solicitar*, el cual aparecerá unas páginas más adelante en este mismo ensayo.<sup>77</sup> Como bien señala Cragolini, *solicitud*, en el sentido etimológico de “hacer temblar”, es el modo en que la deconstrucción habita las estructuras metafísicas para llevarlas hasta su límite, permitiendo que dichas estructuras muestren sus “fisuras”.<sup>78</sup> Siguiendo con nuestro análisis, formular la pregunta por la diferencia, por la posibilidad de lo imposible, presupone para Derrida un código previo que ofrezca el medio necesario para que ese enunciado pueda salir a la luz. Ese suelo que funciona como condición de posibilidad de la cuestión misma no puede ser otro más que la tradición de la filosofía, la metafísica, la totalidad. Y será el origen de la tradición aquí recuperada el que deberá ser habitado y hecho temblar, como si, al hospedarnos en el hogar que nos acoge y brinda su abrigo, mináramos los cimientos de tan hospitalario ámbito, con el fin de dar lugar a la llegada del otro, que ya ha arribado desde un pasado inmemorial. Y aquí encontramos a Heidegger y Husserl compartiendo

---

of Invention and Interpretation”, *International Review of the Aesthetics and Sociology of Music*, Vol. 36, n° 1, June-2005, pp. 159-178.

<sup>77</sup> Derrida, J., “Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas”, en *L’écriture et la différence*, ed. cit., p. 226.

<sup>78</sup> Cragolini, M. B., “Derrida: deconstrucción y pensar en las «fisuras»”, en *Derrida, un pensador del resto*, ed. cit., p. 21.

un mismo gesto que Derrida resume en tres puntos. El primero, la necesidad de pensar la totalidad de la historia de la filosofía a partir de su fuente griega. En segundo lugar, prescribir una reducción de la metafísica, mostrando su dependencia con relación a una instancia anterior y fundamental. Por último, mantener la categoría de lo ético disociada de la metafísica, en vistas a sostener su especificidad y autonomía.<sup>79</sup> Estos tres principios señalan, para Derrida, el único camino posible para todo discurso filosófico en general, incluso para aquel que pretendiera escapar a los límites impuestos por dicha trinidad. Cuestionar este sustrato, sobre el que se asientan nuestro lenguaje y nuestro mundo, sin someternos a él implicaría la destrucción de esa misma cuestión como parte del discurso filosófico. Para poder articular la cuestión, incluso la que busca trascender la totalidad circunscripta por la tradición, debemos someternos a la gramática propia del lenguaje filosófico, reconociendo que este límite es la condición de posibilidad de la filosofía.<sup>80</sup> Es por eso que las últimas dos partes de “Violence et métaphysique”, las cuales ameritan un análisis riguroso que aquí no podemos más que anunciar<sup>81</sup>, estarán abocadas a demostrar cómo la ética de la alteridad radical levinasiana presupone tanto el fenómeno del otro (Husserl)<sup>82</sup> como la precomprensión del ser (Heidegger).<sup>83</sup> En esta breve pero más que prolífica introducción, antes de mencionar siquiera el nombre de Emmanuel Lévinas, Derrida condensa el núcleo duro de lo que será su crítica al filósofo lituano. Al mismo tiempo, desarma a aquellos intérpretes que quisieran encontrar en el pensamiento deconstructivo la búsqueda de un más allá de la metafísica, primera

---

<sup>79</sup> Derrida, J., “Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas”, en *L’écriture et la différence*, ed. cit., pp. 120-121.

<sup>80</sup> Para la cuestión del límite entendido no como cierre sino como apertura hacia la indeterminación de lo posible véase Sebbah, F.-D., *L’épreuve de la limite: Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, Paris, PUF, 2001, parte I.

<sup>81</sup> Para un excelente análisis de “Violence et métaphysique” desde una perspectiva fenomenológica véase Lawlor, L., *Derrida and Husserl. The Basic Problem of Phenomenology*, Bloomington, Indiana University Press, 2002, pp. 145-165. Con relación a las perspectivas que abre la deconstrucción a la tradición fenomenológica remitimos al artículo de De Roo, N., “Derrida and the Future(s) of Phenomenology”, *Derrida Today*, vol. 4, issue 1, April-2011, pp. 107-131.

<sup>82</sup> *Op. cit.*, pp. 173-196.

<sup>83</sup> *Op. cit.*, pp. 196-228.

instancia del movimiento crítico que, como señalamos anteriormente, quisiéramos acá recusar.

La lectura derridiana se vuelve sobre el pensamiento de Lévinas señalando en un comienzo el lugar en que el autor de *Totalité et infini* se sitúa con relación a la matriz que funciona como base de todo discurso filosófico. En primer lugar, el pensamiento levinasiano busca dislocar el logos griego, conducirnos hacia lo otro de lo Griego. Y aquí, como al pasar, entre paréntesis, Derrida vuelve a anticipar de manera sintética su crítica, al preguntarse si “lo otro de lo Griego, ¿será lo no Griego? ¿Podrá, sobre todo, nombrarse lo no-Griego?”<sup>84</sup> Lo otro de lo Griego no deja de ser Griego, ya que lo no-Griego no puede abandonar su fuente Griega si quiere ser enunciado en un lenguaje filosófico. La totalidad oprime toda alteridad, pero no podemos liberarnos sin más de la dominación griega de lo Mismo. En este sentido, el proyecto levinasiano se encontraría condenado desde un inicio al fracaso, ya que para poder manifestarse históricamente, dentro de la tradición de aquello que viene a poner en cuestión y que es la filosofía misma, debe recurrir al código heredado. Pero desde ya que habrá distintas formas de heredar, una de ellas, ciega a aquello que hay de diferencia en la repetición, parece ser la adoptada por Lévinas.<sup>85</sup> La herencia no se abandona o supera, ya que ella misma trae consigo su más allá. Al relacionarnos con la tradición, nuestra tarea, en cuanto herederos, es atestiguar que se hereda todo, salvo *una* herencia.<sup>86</sup>

En segundo lugar, Lévinas busca definir su pensamiento como metafísica, apropiándose del concepto cuya tradición se remonta a Aristóteles y reubicándolo como instancia fundamental pero, al mismo tiempo, anhelando romper con la historia de la filosofía así

---

<sup>84</sup> Derrida, J., “Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas”, en *L’écriture et la différence*, ed. cit., p. 122.

<sup>85</sup> Para la cuestión de la herencia en Derrida, relacionada con la reproducción tele-tecno-mediática y la “hantologie” fruto de esa dinámica, véase Potel, H., “Cuestiones de herencia. Fantasma, duelo y melancolía en Jacques Derrida”, en Casas, A., Constante, A. y Flores Farfan, L., *Los (con)finés del arte. Reflexiones desde el cine, el psicoanálisis y la filosofía*, México, UNAM, 2010.

<sup>86</sup> “La herencia no es nunca algo *dado* (donné), es una tarea.” Derrida, J., *Spectres de Marx*, ed. cit., p. 94.

recibida. Para esto, y aquí encontramos en tensión el tercer límite inherente al discurso filosófico, Lévinas apela a la relación ética como medio para liberar a la metafísica del imperio de lo Uno, convirtiendo así a aquélla en la filosofía primera, corriendo el riesgo de quitar a la ética su campo específico. En otras palabras, heredar un lenguaje, un discurso, en este caso el filosófico, implica para Derrida quedar inscripto en la historia, en el devenir particular de ese discurso que se convierte inevitablemente en una tradición ineludible. Entonces, cuando Lévinas intenta dejar de lado el origen griego de la filosofía, al mismo tiempo recuperando el concepto “metafísica” pero ahora fusionándolo a la ética de la alteridad radical que él viene a presentar, pone en entredicho los tres pilares fundamentales sobre los que toda lengua filosófica debe construirse, sin reconocer lo necesario que resulta heredar y traicionar esa herencia gracias a una interpretación de la misma que vuelve a toda repetición una diferencia. Si bien la herencia nunca es monolítica, determinada absolutamente en su presencia, apela a una tarea desde cierto lugar, espacio habitado ya por los fantasmas que forman aquello que llamamos tradición y que nos convocan a una labor que no puede escapar a sus límites, aquellos que la hacen reconocible como parte de esa historia que se busca trascender. Lo que se hereda ya viene atravesado por lo otro de sí, por esa alteridad irreductible que habita en su interior, y es allí donde radica la posibilidad de nuestra invención.

Encontramos entonces, vale la pena repetirlo, las tres instancias que conforman de manera inevitable todo discurso filosófico puestas en tensión por Lévinas, gesto que lo sitúa por fuera de toda evidencia filosófica pero sin recurrir a la teología o la mística judías, sin desplegarse como una dogmática, una religión o una moral. Su escatología mesiánica, señala Derrida, recurre a la experiencia misma, mejor dicho, a lo que hay de irreductible en toda experiencia, aquello que se rehúsa al concepto y resiste a toda

posible enunciación: el otro.<sup>87</sup> El único camino que queda por intentar para alguien que quisiera transitar el afuera es recurrir a otro tipo de evidencia, ya no proveniente del *logos* ni tampoco cobijándose en un *theós*, evidencia que para Lévinas estará asentada en la pura empiria de la presencia del otro, la cual escapa a todo concepto, todo lenguaje, todo pensamiento y, por qué no, toda filosofía. He aquí el inmenso problema al que queda sometido el pensador lituano.

De este modo, Derrida explicita el espacio de interrogación a partir del cual leerá la obra de Lévinas: el recurso y desbordamiento del helenismo y el hebraísmo. Pero al mismo tiempo desata una breve reflexión sobre la escritura del ensayo, poniendo el acento en las cuestiones éticas que atraviesan dicha tarea. Derrida afirma que se mantendrá en el difícil equilibrio entre el devenir del pensamiento levinasiano y la unidad proyectada en *Totalité et infini*. En otras palabras, leerá a Lévinas de manera incoherente, sin volver la incoherencia un sistema<sup>88</sup>, sin optar por la apertura o la totalidad. Incoherente porque ese es el precio que debe pagar toda herencia, cuando se enfrenta a un pensamiento que busca presentarse en su unidad monolítica pero a la vez dar lugar a lo otro de sí. Afirma Derrida que “la posibilidad del sistema imposible estará en el horizonte para

---

<sup>87</sup> Derrida, J., “Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas”, en *L’écriture et la différence*, ed. cit., pp. 123-124.

<sup>88</sup> La cuestión del sistema y la imposibilidad de asignar *uno* al pensamiento de Derrida no deja de aparecer cuando se comentan experiencias como las del ya citado Bennington, G. “Derridabase”, en Bennington, G. y Derrida, J., *Jacques Derrida*, ed. cit., o los diccionarios de Lucy, N., *A Derrida Dictionary*, Oxford, Blackwell, 2004 y Wortham, S., M., *The Derrida Dictionary*, London, Continuum, 2010. Sin embargo, Derrida nos invita a pensar que la deconstrucción habita precisamente el espacio abierto en cualquier sistema, sistema que lo vuelve imposible, siendo el suyo o el de Lévinas un ejemplo más en la infinita lista de sistemas inevitablemente fallidos. Por supuesto que la diferencia radica en la perspectiva que se adopta ante la imposibilidad de construir un reino cerrado sobre sí. De allí la sentencia de Derrida, que sirve como respuesta para cuanto árbitro del buen orden del pensamiento surgiera: “Aquello a lo que hace falta regresar sin cesar, tanto aquí como en otra parte, a propósito de este texto como de cualquier otro (*tout autre*) (y aquí todavía conservamos para ese valor de texto un alcance sin límite), es a una heterogeneidad irreductible, a una intraducibilidad interna de algún modo. Ella no significa necesariamente falibilidad o inconsistencia teórica. El defecto de sistema no es allí una falta”. Derrida, J., *Spectres de Marx*, ed. cit., p. 63. En la traducción decidimos no incluir el “absolutamente” correspondiente al adverbio de cantidad *tout*, aunque el desbordamiento del límite que aquí plantea Derrida abriría un punto de reflexión donde texto y alteridad confluirían. Véase más adelante nota n° 95.

resguardarnos del empirismo.”<sup>89</sup> ¿Qué significa esta expresión? Un claro rechazo al movimiento de transgresión levinasiano, lo que llama aquí empirismo, acompañado del recurso al sistema, imposible ya que siempre hay un resto que hace fracasar el cierre absoluto del sistema sobre sí, como forma de evitar la tentación de la pura apertura. Dar lugar a lo otro como tal sería la máxima expresión del empirismo, ya que apelaría a una relación con la diferencia no mediada por el concepto, la teoría, la razón. Sin embargo, esta pura presencia, inmediata, absoluta, corre el riesgo de volverse ajena a toda palabra, todo lenguaje, toda filosofía, demasiado próxima a la peor de las violencias, que es la del silencio. Como *phármakon* ante este devenir de la ética como lo contrario de sí, Derrida propone no dejar de lado el sistema, lo Mismo, la tradición, la filosofía, y oscilar como un péndulo crítico y vigilante entre ambas instancias.

Luego de presentar el protocolo de lectura que guiará su reflexión, ya en el apartado titulado “Violencia de la luz”, Derrida sigue el itinerario del pensamiento levinasiano, comenzando por el libro *Théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl*.<sup>90</sup> Allí señala dos incomodidades, dos instancias de ese primer período que marcarán a fuego el límite al que quedará sometida la empresa levinasiana. En primer lugar, la condena a la racionalidad teórica como modo privilegiado de la consciencia de objeto y el rechazo de la metáfora de la luz correlativa a dicha preeminencia. La dificultad se hará presente cuando Lévinas recurra al racionalismo para denunciar las violencias de la mística y a la vez busque reducir “la complicidad de la objetividad teórica y de la comunión mística.”<sup>91</sup> La luz se expresa como ciega violencia que reduce toda alteridad a la unidad de lo mismo. El privilegio de la razón teórica como modo de relacionarnos con el otro se vuelve un encierro de la diferencia bajo la prisión de la totalidad. Sin

---

<sup>89</sup> Derrida, J., “Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas”, en *L’écriture et la différence*, ed. cit., p. 125.

<sup>90</sup> Lévinas, E., *Théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Alcan, 1930.

<sup>91</sup> Derrida, J., “Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas”, en *L’écriture et la différence*, ed. cit., p. 130.

embargo, Lévinas no puede dejar de apelar a la luz de la razón y su violencia, por ejemplo cuando en *De l'existence à l'existant*<sup>92</sup> recurra al sol del *epékeina tes ousías* como origen griego del Infinito que trascenderá la totalidad de la metafísica. Aquí resuena la tesis que guía la lectura derridiana: el paso más allá de la tradición y su gesto violento de sometimiento de la alteridad es imposible, ya que ese paso inscribe aquello que trasciende. La segunda incomodidad que señala Derrida reside en el recurso a la historicidad, en una perspectiva heideggeriana, como instancia para criticar el pensamiento de Husserl, y el posterior rechazo de la jurisdicción de la historia, lugarteniente de la totalidad.<sup>93</sup> La historicidad es recuperada cuando sirve como medio para reducir la fenomenología husserliana al imperio de la violencia, mientras que se vuelve un representante de la totalidad y el imperio de lo mismo cuando se busca dar un paso más allá de la ontología.

Ahora bien, Derrida señala que estas incomodidades no consisten en contradicciones sino en desplazamientos de conceptos, movimientos que conducirán a proyectar la crítica a la fenomenología husserliana sobre la ontología heideggeriana. De este modo, Lévinas reconocerá cómo en la pareja espacial adentro-afuera, instancia a partir de la cual Heidegger pone en cuestión el teoreticismo, todavía opera la metáfora de luz. Heidegger le permite a Lévinas ir contra Husserl, pero ahora es a este último a quien debe dirigir sus armas. La incomodidad, para Derrida, reside entonces allí, donde una metafísica de la exterioridad radical deberá encontrar su medio de expresión en un lenguaje dominado por la estructura adentro-afuera. Matar a Parménides y abolir la ley que regula la totalidad no se puede realizar hablando el idioma que el padre-rey prescribe, y aquí Derrida se pregunta si es posible fingir hablar un idioma.<sup>94</sup> Si Lévinas

---

<sup>92</sup> Lévinas, E., *De l'existence à l'existant*, Paris, Fontaine, 1947.

<sup>93</sup> Derrida, J., "Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas", en *L'écriture et la différence*, ed. cit., p. 131.

<sup>94</sup> *Op. cit.*, p. 133.

quiere despojarse de los límites que el lenguaje filosófico trae consigo, cuando decida hablar esa misma lengua deberá hacerlo de manera ficcional. Hablar una lengua *como si* hablara esa lengua, pero en realidad no hablando ninguna. ¿Cómo reconocer esa ficción? ¿Cuál es su alcance? ¿Y cuál es su límite? Lévinas, para intentar responder, apunta a una diferencia originaria, una relación sin comunión con el otro previa a toda forma modificada suya.

Solo, el otro, el cualquier/absolutamente otro (*tout autre*), puede manifestarse como este que él es, antes de la verdad común, en una cierta no-manifestación y en una cierta ausencia. De él sólo se puede decir que su fenómeno es una cierta no-fenomenalidad, que su presencia (*es*) una cierta ausencia.<sup>95</sup>

Para Lévinas, el imperio de lo uno, la rigidez de la lógica formal, la totalidad, no pueden pensar lo otro, cualquier otro, que siempre es absolutamente otro. La indeterminación y la distancia que rigen al “*tout*” condenan a la alteridad a una fuga constante con relación a toda palabra que aspire a señalar su llegada. De aquí se desprende una doble consecuencia. Primero, afirma Derrida, no hay tiempo ni historia, ya que la alteridad absoluta de los instantes no tiene lugar en la identidad del sujeto. La temporalidad es ajena al imperio de lo mismo, a su eterna repetición monocorde, ya que el tiempo es la diferencia inscrita en el presente. En segundo lugar, y aquí residirá el punto de mayor gravedad para Derrida, subsumir lo otro bajo la totalidad implica un encierro solitario y reprimir la trascendencia ética.

---

<sup>95</sup> *Op. cit.*, p. 135. Aquí sí decidimos seguir, modificándola levemente, la sugerencia de Cristina de Peretti y Paco Vidarte en su traducción de *Foi et Savoir*. Allí señalan que la expresión *tout autre* puede referirse a un único Otro, Dios, o a cualquier otro. La imposible opción entre el adjetivo pronominal indefinido (“cualquier”) y el adverbio de cantidad (“radicalmente” en su caso, nosotros elegimos “absolutamente” para acercarlo a la cuestión de la soberanía y la política) problematiza el establecimiento de una frontera delimitada entre ética y religión. Derrida, J., “Fe y saber”, en *El siglo y el perdón seguido de Fe y saber*, trad. esp. De Peretti, C. y Vidarte, P., Bs. As., De La Flor, 2003, pp. 81 y 82, Nota de los Traductores. Para un desarrollo del carácter hétero-tautológico de la proposición aquí en cuestión véase Derrida, J., *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999, apartado 4. Publicado por primera vez en A.A.V.V., *L'éthique du don: Jacques Derrida et la pensée du don*, Paris, Métailié, 1992, pp. 11-108.

Incapaces de respetar al otro en su ser y en su sentido, fenomenología y ontología serían, por lo tanto, filosofías de la violencia. A través de ellas, toda la tradición filosófica habría estado vinculada, en su sentido y en profundidad, con la opresión y el totalitarismo del mismo. Vieja amistad oculta entre la luz y el poder, vieja complicidad entre la objetividad teórica y la posesión técnico-política.<sup>96</sup>

En Lévinas, la reducción de la ontología heideggeriana a una violencia ejercida sobre el otro a partir de la comprensión del ser sirve de premisa para una crítica de la alienación estatal.<sup>97</sup> Leemos en *Totalité et infini*,

Filosofía del poder (*pouvoir*), la ontología, como filosofía primera que no pone en cuestión lo Mismo, es una filosofía de la injusticia. La ontología heideggeriana que subordina la relación con el Otro (*Autrui*) a la relación con el ser en general -aún si se opone a la pasión técnica, resultante del olvido del ser oculto por el ente- permanece en la obediencia de lo anónimo y lleva, fatalmente, a otra potencia (*puissance*), a la dominación imperialista, a la tiranía.<sup>98</sup>

La ontología, para Lévinas, es el privilegio de la libertad por sobre la justicia, entendida esta última como relación no alérgica con la alteridad.<sup>99</sup> La comprensión del ser subsume toda diferencia al imperio del universal, así como el Estado reduce al anonimato impersonal la particularidad de cualquier otro. La política, entonces, al abolir la alteridad y el consecuente conflicto gracias al monopolio estatal de la violencia legítima, quedará reducida al imperio de lo Mismo. Más adelante analizaremos la oscilación por parte de Lévinas en su análisis del Estado, atravesando a lo largo de su itinerario filosófico posiciones incluso antagónicas.<sup>100</sup> Aquí nos interesa resaltar cómo ya en este temprano texto la preocupación por lo político no estaba ausente en el

---

<sup>96</sup> Derrida, J., "Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas", en *L'écriture et la différence*, ed. cit., p. 136.

<sup>97</sup> *Op. cit.*, p. 144.

<sup>98</sup> Lévinas, E., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de Poche, 1990, p. 38 (1ª ed. La Haya, Martinus Nijhoff, 1961)

<sup>99</sup> *Idem.*

<sup>100</sup> Véase la segunda parte de este trabajo.

pensamiento de la deconstrucción, a pesar de lo que muchos de sus críticos han intentado atribuir a Derrida. En este sentido, podemos inferir que la crítica que lleva adelante sobre el pensamiento de Lévinas no dejará de tener sus implicancias a la hora de pensar el Estado. Si el paso más allá de la tradición es imposible, si la violencia de la luz resulta ser la condición de posibilidad de nuestro decir mismo y si esa violencia injusta hacia la alteridad trae consigo fatalmente un modo de lo político donde la alienación Estatal aspira a reducir toda diferencia al ámbito de lo Mismo, la pregunta no será ya cómo trascender la tradición tiránico-imperialista sino cómo habitar sus fisuras y hacer temblar los pilares sobre los que se construye el edificio estatal.

Dejando en suspenso estas cuestiones, volvemos al momento en que Derrida se introduce en el análisis de *Totalité et infini* recopilando las distintas *metáforas* que Lévinas utiliza para cercar a la alteridad absoluta sin consumirla bajo las armas del lenguaje filosófico. Extraño gesto para aquel que pretendiera rechazar la poesía como forma de relación con la alteridad, pero que necesita contraponer a la metáfora de la luz otras metáforas, pretendiendo excluirlas del lenguaje, modos inmediatos de acceso a aquello inaccesible para cualquier decir.<sup>101</sup> Movimiento cercano al de la teología negativa, al pretender hablar de aquello que escapa al lenguaje, ese más allá que se rehúsa a la prisión del concepto.<sup>102</sup> Así encontramos que para Lévinas la trascendencia metafísica o ética es *deseo*, pero deseo entendido como renuncia a lo deseado, ya que

---

<sup>101</sup> En el próximo capítulo volveremos a la cuestión del lenguaje metafórico en Lévinas.

<sup>102</sup> Sobre la teología negativa véase Derrida, J., “Comment ne pas parler. *Dénégations*,” en *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, pp. 535-596 y *Sauf le nom*, Paris, Galilée, 1993. Remitimos aquí al debate sobre la presencia de la teología negativa en el pensamiento de Derrida compilado en Coward, H. (ed.), *Derrida and Negative Theology*, Albany, SUNY Press, 1992. Para un análisis de la relación que mantiene Derrida con las tradiciones helénica y hebrea desde la teología negativa véase Wolowsky, S., “An «Other» Negative Theology: On Derrida’s «How to Avoid Speaking: Denials», *Poetics Today*, vol. 19, n° 2, Summer, 1998, pp. 261-280. También vale destacar dos trabajos dedicados a la relación entre Derrida y Meister Eckhart. Caputo, J. D., “Mysticism and Transgression: Derrida and Meister Eckhart”, en Silverman, H. J., *Derrida and Deconstruction*, ed. cit., pp. 24-38 y Almond, I., “How Not to Deconstruct a Dominican: Derrida on God and «Hypertruth»”, *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 68, n° 2, June-2000, pp. 329-344. El primero, analiza la práctica deconstruccionista en el pensamiento del dominico alemán, el segundo, busca excluir a Meister Eckhart de la tradición logocéntrica a la que Derrida termina asignándolo.

resulta infinitamente inadecuado ante lo otro. La alteridad es irreductible, desmesurada, invisible, inaccesible, incomprensible, lo altísimo. El otro no pertenece al mundo, por lo tanto, el lenguaje, que sólo habla del mundo y sus cosas, no estará jamás a su altura. No hay que confundir la heterología finita, la de la negatividad producto de la economía de lo mismo, con la heterología pura, la de la alteridad absoluta. El Otro no es lo opuesto a lo Mismo, no es un ente que se resiste a ser subsumido bajo el imperio del ser, que no puede ser territorializado a partir de su contrapunto con respecto a la mismidad. Luego, la verdadera resistencia, señala Derrida, no es la de las cosas, la real, sino la inteligible.<sup>103</sup>

No hay, por lo tanto, conceptualidad del encuentro: éste se hace posible por el otro, por lo imprevisible, «refractario a la categoría». El concepto supone una anticipación, un horizonte en que la alteridad se amortigua al anunciarse, y dejarse prever. Lo infinitamente-otro no se enlaza en un concepto, no se piensa a partir de un horizonte que es siempre horizonte de lo mismo, la unidad elemental en la cual los surgimientos y las sorpresas son siempre acogidos por una comprensión, son reconocidos.<sup>104</sup>

Con el otro, hacia él, sólo queda la posibilidad del encuentro. Pero de uno que escape al imperio de lo mismo y la violencia propia de la neutralización histórica, política y policial a las que la ontología y la fenomenología han dado lugar.<sup>105</sup> El segundo nombre que Lévinas utiliza para dicho encuentro cara a cara con el otro es el de *religión*.<sup>106</sup>

Reservamos a la relación entre el ser aquí abajo y el ser trascendente que no conduce a ninguna comunidad del concepto ni a ninguna totalidad -relación sin relación- el término de religión. [...] La religión, en la que la relación

---

<sup>103</sup> Derrida, J., “Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas”, en *L’écriture et la différence*, ed. cit., p. 140.

<sup>104</sup> *Op. cit.*, p. 141.

<sup>105</sup> *Op. cit.*, p. 144.

<sup>106</sup> *Op. cit.*, p. 142.

subsiste entre el Mismo y el Otro a pesar de la imposibilidad del Todo -la idea de lo Infinito- es la estructura última.<sup>107</sup>

Segunda metáfora, según la cual relacionarnos con aquello que escapa toda relación, con aquel que no puede ser subsumido dentro del orden impuesto por la totalidad, es la religión, ya que Dios es el Otro, pero no ya entendido como una divinidad presente, organizadora y normalizadora de algún monoteísmo, sino como aquello que viene a señalar un más allá. Dios, el Otro, es la relación social, el vínculo inagotable entre el Mismo y la diferencia que multiplica al infinito la ruptura de todo lazo fraternal, de toda comunidad de los iguales, de cualquier iglesia conformada por aquellos que responden a un sustrato o expectativa común. Religiosidad de lo religioso, religión más allá de las religiones históricas, tema que dejamos aquí para volver a él más adelante.

Tercera metáfora. El desbordamiento de lo mismo por el otro se produce como infinito y la expresión de ese infinito es el *rostro* (visage). El otro es lo invisible, ya que escapa al imperio de la luz, lugarteniente de la razón teórica. El otro es lo infinito, aquello que siempre resta e impide el cierre absoluto de toda totalidad. El rostro es la expresión del otro, su darse en persona, convirtiéndose así en el asistente de su palabra.<sup>108</sup> El rostro resiste a la violencia del ojo y la luz, “el rostro es presencia, *ousía*”.<sup>109</sup> ¿Cómo se manifiesta, se da a la luz, aquello que no puede volverse fenómeno? Mediante el rostro, afirma Lévinas, garante del sentido unívoco de mi discurso. Y aquí aparece una distinción fundamental a la hora de pensar la relación entre Lévinas y Derrida, aquella que plantea el primero entre escritura y expresión, es decir, obra y rostro.

En mi relación con el otro, afirma el filósofo lituano, tengo dos posibilidades: matar (y/o comprender) o hablar. La primera, en tanto manifestación de una voluntad de dominio y poder extremas, lleva en sí misma la marca de su imposibilidad, ya que en el

---

<sup>107</sup> Lévinas, E., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, ed. cit., pp. 78-79.

<sup>108</sup> Derrida, J., “Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas”, en *L’écriture et la différence*, ed. cit., p. 150.

<sup>109</sup> *Op. cit.*, p. 149.

preciso momento en que me creo un poder sobre el otro, éste ya se escapa en la noche infinita de la muerte, sentenciando ante mi impotencia la primacía de un mandato: no matarás.<sup>110</sup> El rostro no está en el mundo, abre y excede la totalidad. En tanto expresión sensible, todavía sujeto al poder, pero en tanto desagarra lo sensible, ya impotencia. Por esta fuga del plano óptico, por esta in-utilidad, el rostro se vuelve huella del abismo que irrumpe en el ámbito de lo mismo. El rostro es lo único que puedo querer matar, pero a la vez es aquello que se resiste absolutamente a mi poder de dar muerte. A esta resistencia ética Derrida la llama “résistance non-réelle”<sup>111</sup>, resistencia de aquello a lo que no corresponde concepto alguno, “Otro” (Autrui) que no es adjetivo ni pronombre, pero tampoco sustantivo ni nombre, sino el recurso innombrable de todo nombre propio.<sup>112</sup> Por el lado del lenguaje, Lévinas señala que en este medio de expresión la presencia del otro en tanto rostro pone en juicio mi propia libertad, haciendo que la violencia, aunque no sea suprimida, sí al menos pueda ser diferida infinitamente, dejando siempre latente la posibilidad del mal y volviéndonos así responsables.<sup>113</sup> Dicho de otro modo, en el habla, en tanto relación con el otro donde los términos de la misma permanecen absolutos, se originan la significación y la expresión, dadas a partir de la presencia del otro como sustento de sus palabras, rostro vulnerable cuya fragilidad se vuelve garante de la no-profanación del sentido.<sup>114</sup> Lévinas encuentra así en el habla

---

<sup>110</sup> Lévinas aclara que siempre puedo asesinar al otro, pero en ese preciso instante no lo estoy matando en tanto otro sino abatiéndolo como a un animal, es decir, previa cosificación de ese otro. Volveremos a esta distinción más adelante. Lévinas, E., “L’Ontologie est-elle Fondamentale?”, en *Entre nous*, Paris, Grasset, 1991, pp. 13-24.

<sup>111</sup> Derrida, J., “Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas”, en *L’écriture et la différence*, ed. cit., p. 154.

<sup>112</sup> *Op. cit.*, p. 155.

<sup>113</sup> “La libertad consiste en saber que la libertad está amenazada. Pero saber o ser consciente, es tener tiempo para evitar y prevenir el momento de inhumanidad. Este aplazamiento perpetuo de la hora de la traición -ínfima diferencia entre el hombre y el no-hombre- que supone el desinterés de la bondad, el deseo de lo absolutamente Otro o la nobleza, es la dimensión de la metafísica.” Lévinas, E., *Totalité et infini. Essai sur l’extériorité*, ed. cit., p. 23. Sobre el lugar que Lévinas asigna al animal en su ética volveremos más adelante.

<sup>114</sup> *Op. cit.*, p. 65.

como forma de relación social una respuesta, frágil desde la perspectiva derridiana, a la pregunta por la posibilidad de relacionarnos con el otro más allá del poder.<sup>115</sup>

Ahora bien, Derrida afirma que aquí nos encontramos cercanos a una concepción nietzscheana del lenguaje, según la cual éste operaría sobre una realidad en constante movimiento petrificándola, encasillándola en conceptos que siempre fuerzan a lo otro a incorporarse y adaptarse al molde de lo mismo.<sup>116</sup> Sin embargo, ese lenguaje es el mismo que de alguna forma nos permitiría relacionarnos con lo otro más allá de la violencia. Como ya señalara Nietzsche, seguimos estando presos de la metafísica porque el lenguaje es metafísica,<sup>117</sup> y por esta razón Lévinas se encuentra a la vez muy lejos y muy cerca suyo, al pretender encontrar en el habla, instrumento del poder, una forma de trascender la violencia de la luz.<sup>118</sup> Y en este punto, en esta aparente contradicción entre dos tipos de lengua, de códigos, de medios de comunicación, siguiendo esta línea de pensamiento, en un intento por explicitar cuál sería ese modo en el que el lenguaje se volcaría del lado de la no-violencia, nos parece relevante detenernos en la referencia derridiana a Blanchot.<sup>119</sup> En el ensayo “Connaissance de l’inconnu”<sup>120</sup>, la relación con el otro, con el extraño extranjero, no ya en términos de poder, es para Blanchot la relación imposible dada a partir del habla en tanto escritura.

---

<sup>115</sup> Para un análisis del lenguaje en Lévinas véase Wyschogrod, E., "Language and alterity in the thought of Levinas", en Crithley, S. y Bernasconi, R., (eds.), *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 188-205 y Llewelyn, J., "Levinas and language", en *Appositions of Jacques Derrida and Emmanuel Levinas*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 2002, pp. 164-178 (este capítulo se editó en forma de artículo en Crithley, S. y Bernasconi, R., (eds.), *The Cambridge Companion to Levinas*, ed. cit., pp. 119-138).

<sup>116</sup> Sobre la crítica de Nietzsche a lo que él llama *egipticismo* véase Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2001., "La «razón» en la filosofía", p. 51.

<sup>117</sup> "Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática", *Op. cit.*, p. 55.

<sup>118</sup> Derrida, J., "Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas", en *L'écriture et la différence*, ed. cit., p. 151.

<sup>119</sup> *Idem.*

<sup>120</sup> Publicado por primera vez en *La Nouvelle Revue Française*, n° 108, décembre 1961 y luego en forma de capítulo en Blanchot, M., *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969 (trad. esp., *El diálogo inconcluso*, trad. P. de Place, Caracas, Monte Ávila, 1970).

Para Lévinas, la expresión se distingue de la obra entendida como escritura<sup>121</sup> en tanto esta última tiene un sentido pero no cuenta con garantía de univocidad, ya que el autor está ausente.<sup>122</sup> Es decir, en cuanto alienada, toda obra se desliga de su creador y, por el mismo motivo, ya su significación se diluye en la manipulación que ejerce el otro, el lector, sobre la misma. La escritura repele a la ética, al no contar aquí con una presencia que se vuelva origen y resguardo del sentido. El rostro sólo puede manifestarse como guardián de su habla, limitando nuestro poder hasta el punto de impedir la violencia hermenéutica. Lo que expresa el otro no puede ser esquematizado por un sujeto, por la anticipación de lo mismo, sino que se descubre cada vez en su absoluta originalidad, claridad y evidencia. Por su parte, Blanchot critica a Lévinas el privilegio que le otorga al hombre que está hablando de poder auxiliar a su habla, ya que éste pertenecería tanto al otro como al ego, volviéndolos iguales al reducirlos bajo el concepto “subjetividad”.<sup>123</sup> De este modo, esa asimetría metafísica,<sup>124</sup> esa curvatura del espacio que separa al otro, en tanto trascendencia absoluta, de mí, se vería traicionada. El lenguaje, entendido como escritura, es para Blanchot una forma de acceso a lo oscuro en su propia oscuridad, donde ya no hay una voluntad de dominio, una violencia, sino un girar en torno al otro, para que al envolverlo se destaque el centro incógnito eternamente oculto a la visión iluminadora.<sup>125</sup> El habla/escritura es la revelación del otro en tanto

---

<sup>121</sup> Gerald Bruns realiza un amplio análisis del concepto de arte en Lévinas, intentando conciliar las muchas veces contradictorias apariciones en sus textos de esta noción y así acercar la poesía como forma de trascendencia a la ética. Bruns, G. L., "The Concepts of Art and Poetry in Emmanuel Levinas's Writings", en Crithley, S. y Bernasconi, R., (eds.), *The Cambridge Companion to Levinas*, ed. cit., pp. 206-233.

<sup>122</sup> Lévinas, E., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, ed. cit., p. 62.

<sup>123</sup> Para un análisis de la crítica hacia la ética levinasiana que lleva adelante Blanchot, poniendo el acento en la cuestión de la literatura y las distintas posiciones hacia el judaísmo, siempre desde una perspectiva política, véase Hammerschlag, S., "Literary Unrest: Blanchot, Lévinas and the Proximity of Judaism", *Critical Inquiry*, vol. 36, n° 4, Summer-2010, pp. 652-672. También resulta valioso el análisis que realiza Leslie Hill sobre la "desconfianza en la poesía" de Lévinas a partir de su lectura de Celan, señalando confluencias y disonancias con el pensamiento de Blanchot. Hill, L., "«Distrust of Poetry»: Levinas, Blanchot, Celan", *MLN*, vol. 120, n° 5, Dec. 2005, pp. 986-1008.

<sup>124</sup> Lévinas, E., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, ed. cit., p. 46.

<sup>125</sup> El habla/escritura habitaría el "espacio" abierto más allá de la ley impuesta por la lógica aristotélica, el *logos* griego, el concepto y la razón. Pero, si bien conduciría hacia el lado del silencio, lo hará con la

misterio, enigma. “Ver sólo supone una separación medida y medible: ver, sin duda, siempre es ver a distancia, pero dejando que la distancia nos devuelva lo que nos quita”,<sup>126</sup> afirma Blanchot, mientras que “el habla (al menos aquella a la que intentamos acercarnos: la escritura) pone al desnudo, sin retirar siquiera el velo y a veces incluso (peligrosamente) volviendo a velar - de un modo que no cubre ni descubre.”<sup>127</sup>

Lévinas supo distinguir la retórica del habla, en tanto palabra injusta que retorna a la violencia al buscar determinar la conducta del otro.<sup>128</sup> Blanchot radicalizará esta posición, al solapar los campos abarcados por el habla y la retórica levinasianas y reivindicar el lugar de la escritura, instancia que el pensador lituano había descartado en tanto inoperante a la hora de establecer un límite a mi poder. Es como si se diera un giro, un cambio de perspectiva, un cruce de orillas, y fuera ahora la escritura contemplada no tanto como medio ineficaz de resistencia del otro sino como condición de posibilidad para el acceso a la diferencia sin someter al otro bajo un poder. Si para Lévinas el habla era la forma de resistir a la violencia, en tanto límite impuesto al poder de la totalidad, y se distinguía de la retórica en tanto habla de poder, de la mismidad que busca subyugar a la alteridad, Blanchot, por su parte, propone pensar a la escritura como medio para que lo mismo se relacione con la diferencia corriéndose él y su voluntad de dominio de la escena. Si bien la distancia entre Lévinas y Blanchot queda aquí explicitada, vale mencionar los análisis de críticos como Smith o Choplin, quienes plantean un acercamiento a partir de las nociones de *il y a y neutre*<sup>129</sup>, oponiéndose a

---

condición irrecusable de, en ese mismo gesto, traicionarlo. Leemos en Blanchot, “*pasa días y noches en el silencio. Esto es el habla, esto.*” Blanchot, M., *L'Écriture du Désastre*, Paris, Gallimard, 1980, p. 25.

<sup>126</sup> Blanchot, M., *El diálogo inconcluso*, trad. cit., p. 63.

<sup>127</sup> *Op. cit.*, p. 67.

<sup>128</sup> Derrida, J., “Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas”, en *L'écriture et la différence*, ed. cit., p. 157.

<sup>129</sup> Smith, M., “Écriture et Parole”, en Hoppenot, É, y Milon, A., (dir.), *Emmanuel Lévinas – Maurice Blanchot, penser la différence*, Nanterre, Presses universitaires de Paris Ouest, 2008, pp. 523-534. El trabajo de Choplin, compilado en el mismo volumen, conjuga las filosofías de Lévinas y Blanchot a partir de la divergencia compartida con relación al doble movimiento del pensamiento francés contemporáneo, el cual consiste en la *descalificación* del poder o la fuerza del sujeto constituyente y la *invención* de dos

las sugerencias del propio Derrida.<sup>130</sup> En el tercer capítulo de esta parte volveremos sobre este debate.

Entonces, ante el rostro del otro puedo matar o hablar, afirma Blanchot, pero al mismo tiempo hay dos hablas,

[...] una, habla de poder, de enfrentamiento, de oposición, de negación, a fin de reducir cualquier opuesto y para que se afirme la verdad en su conjunto como igualdad silenciosa. Otra, habla fuera de la oposición, fuera de la negación y sólo afirmando, pero también fuera de la afirmación, porque no dice nada más que la distancia infinita de lo Otro y la exigencia infinita que es el otro en su presencia, eso que escapa a todo poder de negar y afirmar.<sup>131</sup>

El habla conduce, para Blanchot, a la violencia absoluta, el silencio impuesto como aniquilación de la diferencia. En la obra, en cambio, el autor de la misma muere, en cuanto ya no está presente para supervisar su destino. La escritura no puede darse de otra forma sino gracias a esta muerte prematura, si es que pretende ser escritura verdadera, es decir, habla sin poder. La escritura, por lo tanto, es al mismo tiempo concebida como relación con lo oscuro en tanto oscuro y experiencia que reconoce la deconstrucción de la propia subjetividad en este proceso.<sup>132</sup> Ya no soy un poder, sino sólo la relación que “afirma el abismo que hay entre «ego» y «el otro» y franquea lo

---

formas novedosas de poder: la autoridad del otro o el poder del movimiento. Para Choplin, tanto Lévinas como Blanchot estarían no sólo reproduciendo esta invariante contemporánea sino dando un paso más allá, sumando a los conceptos de *il y a* (Lévinas) y de *neutre* (Blanchot) el problema de la confianza. Choplin, H., “Au-delà du pouvoir? Lévinas, Blanchot et la philosophie française contemporaine”, en Hoppenot, É, y Milon, A., (dir.), *Emmanuel Lévinas – Maurice Blanchot, penser la différence*, ed. cit., pp. 217-233.

<sup>130</sup> Derrida encuentra una diferencia irreconciliable entre Blanchot y Lévinas, resumida esquemáticamente en cuatro puntos: la cuestión de lo “neutro”, la distancia con relación al pensamiento de Heidegger, la relación con la literatura y su respectiva práctica política. Resulta interesante destacar que, en la misma entrevista, serán cuatro también las disonancias que alejarán a Derrida del filósofo lituano. Derrida, J., y David, A., “Derrida avec Lévinas: «entre lui et moi dans l'affection et la confiance partagée »”, *Le Magazine Littéraire*, n° 419 (Emmanuel Lévinas), 2003/4, pp. 30-34.

<sup>131</sup> Blanchot, M., *El diálogo inconcluso*, trad. cit., p. 119.

<sup>132</sup> ¿Cómo testimoniar el mal radical? ¿Cómo representar lo irrepresentable? A partir de estas preguntas, signadas por los acontecimientos más nefastos del siglo XX, Chardel encuentra un punto de encuentro entre los límites del habla reconocidos por Lévinas y la escritura como posibilidad de trascender esos mismos límites desde el pensamiento de Blanchot. Chardel, P.-A., “L'épreuve du mal ou l'injonction éthique de l'écriture: lecture de Maurice Blanchot et d'Emmanuel Lévinas”, en Hoppenot, É, y Milon, A., (dir.), *Emmanuel Lévinas – Maurice Blanchot, penser la différence*, ed. cit., pp. 251-263.

infranqueable, pero sin abolirlo ni disminuirlo.”<sup>133</sup> El habla/escritura en tanto condición de posibilidad de una relación no-violenta con el otro tendrá consigo la marca de la muerte del autor, abriendo así la posibilidad de la llegada del otro. Al borrarse el lugar del sujeto, la voluntad de dominio propia de éste queda sin efecto.

La crítica que lleva a cabo Derrida al fonocentrismo<sup>134</sup>, dentro de la cual la concepción del habla levinasiana cae inevitablemente, crea un efecto de espejos con la lectura de Blanchot gracias a las referencias cruzadas.<sup>135</sup> En su elogio de la escritura, Derrida encuentra también la posibilidad de la ética, de la responsabilidad infinita ante el otro, llegando incluso a ampliar el horizonte de la justicia sin recurrir al tema de la filialidad y la fraternidad, tal como lo hace Lévinas.<sup>136</sup> Como bien señala Lawlor, las revisiones para la versión de 1967 de “Violence et métaphysique” “indican que Derrida ahora ve que lo que él llamó “escritura” en la *Introducción, écriture* (que también significa “escriptura”), provee precisamente la concepción del lenguaje que necesita Levinas”.<sup>137</sup>

En la escritura nos encontramos con la necesidad de su legibilidad aun en la ausencia del destinatario y del emisor. En otras palabras, la estructura de la escritura está determinada por su *iterabilidad*, la cual siempre implicará la muerte de todo sujeto productor, de todo lector determinado y, con estas ausencias, la falta de un contexto

---

<sup>133</sup> *Op. cit.*, p. 116.

<sup>134</sup> Para la crítica al fono-logo-falo-centrismo y su relación con la escritura en Derrida, véase De Peretti, C., “La violencia del discurso metafísico”, en *Jacques Derrida. Texto y Deconstrucción*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 23-68.

<sup>135</sup> Blanchot, a su vez, cita a Derrida en el capítulo dedicado a Lévinas. Blanchot, M., *El diálogo inconcluso*, trad. cit., p. 106. Sobre la relación entre los pensamientos de Blanchot y Derrida véase Cragolini, M. B., “Temblores del pensar: Nietzsche, Blanchot y Derrida”, en *Derrida, un pensador del resto*, ed. cit., pp. 121-136. Para un análisis de la discordancia entre Lévinas, Blanchot y Derrida remitimos a Lisse, M., “Viens – Me voici. Derrida entre Blanchot et Lévinas”, en Hoppenot, É, y Milon, A., (dir.), *Emmanuel Lévinas – Maurice Blanchot, penser la différence*, ed. cit., pp. 535-546.

<sup>136</sup> Para ampliar la relación entre dos, entre dos rostros y su habla, buscando extender la posibilidad de la justicia, Lévinas recurre a la relación hijo-padre y así, en un recurso signado por lo teológico, llega a la fraternidad de los seres humanos. Lévinas, E., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, cap. IV, “Au-delà du visage”, ed. cit., p. 284-320. Este lenguaje de la fraternidad, atravesado por lo que Derrida denomina “falocentrismo” (hijo-padre-hermano), será el puesto en cuestión en *Politiques de l'amitié*, ed. cit. Remitimos aquí al análisis sobre la relación padre-hijo en Lévinas y la lectura que realiza Derrida en *Donner la mort* de la historia de Abraham e Isaac, desde una perspectiva ética que pone el acento en el irreconciliable conflicto entre la ley universal y la singularidad, en Kelly, O., “Fatherhood and the Promise of Ethics”, *Diacritics*, vol. 27, n° 1, Spring-1997, pp. 47-57.

<sup>137</sup> Lawlor, L., *Derrida and Husserl. The Basic Problem of Phenomenology*, ed. cit., p. 152.

último de significación.<sup>138</sup> De esta forma, la escritura se convierte en Derrida en una relación entre fantasmas, y el fantasma es la figura que adopta el otro levinasiano, al cual, como gesto de máxima responsabilidad ante él, no lo anticipo ni siquiera como vivo o muerto, hombre o mujer, presente o no-presente, manteniéndolo en el “entre” de las dicotomías tradicionales, para así permitir su llegada, siempre por venir.<sup>139</sup> La huella siempre estará signada por la muerte, por las cenizas del mismo y del otro, aunque de aquí no se sigue, como pretendiera Lévinas, la imposibilidad de toda justicia, sino al contrario, la posibilidad de la justicia infinita, aquella que se da incluso en la ausencia, en la muerte del otro, es decir, en su presencia fantasmática. La desconfianza en la poesía<sup>140</sup> radica, en Lévinas, en la ausencia del rostro, alienación que contamina el sueño de un Presente Vivo absoluto. La justicia sólo es posible si existe la posibilidad del encuentro con esa *arkhé* que es el Otro, encuentro que respeta la diferencia y la distancia infinita. Para amplificar el alcance de esa relación entre dos, Lévinas recurre a la figura de la fraternidad, como extensión de esa presencia. Por su parte, Derrida señalará los límites del discurso levinasiano a la hora de intentar abordar lo que excede al lenguaje, pero al mismo tiempo nos invita a pensar en la escritura como una forma de relación social en la que ya no se da un poder, una presencia, sino un vínculo desobrado entre ausencias.<sup>141</sup> Pero es necesario advertir aquí que la estrategia derridiana no consiste en reemplazar el habla por la escritura en tanto forma correcta de acceder a la alteridad más allá del concepto y la violencia que trae aparejado. La violencia no puede

---

<sup>138</sup> Derrida, J., “Signature, événement, contexte”, en *Marges de la Philosophie*, ed. cit., pp. 374-376.

<sup>139</sup> “Hay que hablar *del* fantasma, incluso *al* fantasma y *con* él, en cuanto ninguna ética, ninguna política, revolucionaria o no, parece posible, ni pensable, ni *justa*, si no reconoce como su principio el respeto por esos otros que ya no son o por esos otros que todavía no son *ahí, presentemente vivos*, tanto si han ya muerto o si todavía no han nacido. Ninguna justicia [...] parece posible o pensable sin el principio de alguna responsabilidad, más allá de todo presente vivo, en aquello que disocia (*disjointe*) el presente vivo, ante los fantasmas [...]”. Derrida, J., *Spectres de Marx*, ed. cit., pp. 12-13.

<sup>140</sup> Blanchot, M., *El diálogo inconcluso*, trad. cit., p. 103.

<sup>141</sup> “Por ello la escritura, huella de huellas, es la inscripción de la muerte en la vida, y es lugar del quiebre de la presencia, que hace patente la alteridad, la contaminación, la imposibilidad de la inmunización [...] Lugar de tránsito de las huellas y de los otros”. Cragnolini, M. B., “*Adieu, Adieu, remember me*”. Derrida, la escritura y la muerte”, en *Derrida, un pensador del resto*, ed. cit., p. 44.

erradicarse absolutamente, ya que esto equivaldría a lo peor del silencio que borra toda diferencia en el anonimato de la noche, sin embargo, encontramos en la escritura una forma de dar lugar a esa alteridad que ya está operando en la totalidad, impidiendo su realización. El otro no se encuentra en un más allá, tiempo y lugar ajenos a la finitud, sino en el aquí y ahora más urgente, precisamente impidiendo la clausura de cualquier pretendida mismidad, siempre afectada por la diferencia que parasita su interior.

A nuestro entender es la tercera parte de “Violence et métaphysique”, titulada “Diferencia y escatología”, la de mayor interés para nuestro análisis. Allí retorna Derrida, luego de señalar que nos encontraremos con cuestiones de lenguaje y la cuestión del lenguaje<sup>142</sup>, a la introducción del texto, al volver a poner el acento en la dificultad que plantea el proyecto levinasiano cuando pretende alcanzar mediante un lenguaje filosófico aquello que va más allá de su alcance.

Y si se quiere, *a través* del discurso filosófico del cual es imposible salirse completamente, intentar abrir una brecha (*percée*) hacia su más allá, no hay posibilidad de lograrlo *dentro del lenguaje* (Levinas reconoce que no hay pensamiento antes del lenguaje y fuera de él) más que planteando *formalmente y temáticamente el problema de las relaciones entre la pertenencia y la brecha (percée), el problema del cierre.*<sup>143</sup>

Todo intento de trascender el espacio demarcado por la ontología queda ya sorprendido dentro del lenguaje que intentaba recusar. Dentro-fuera, Día-noche, son estructuras que sólo dejan incólume a aquello que no se dice. Pero sería un error confundir lo otro con la infinitud positiva, la cual escaparía necesariamente a toda determinación conceptual y por lo tanto al lenguaje. Derrida sostiene que “lo otro no puede ser lo que es, infinitamente otro, más que en la finitud y la mortalidad (la mía y la suya). Desde que

---

<sup>142</sup> Derrida, J., “Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas”, en *L’écriture et la différence*, ed. cit., p. 161.

<sup>143</sup> *Op. cit.*, p. 163.

viene al lenguaje [...]”<sup>144</sup>.” Trazar una frontera insuperable entre el mundo y el Otro, misteriosa frontera de un solo margen, que separaría el borde de lo mismo y la ausencia de límite del infinito positivo, nos dejaría sin rostro, sin manifestación fenoménica de la alteridad, sin Muerte.<sup>145</sup> Este es el axioma silencioso que Derrida encuentra en Lévinas, aquél según el cual la totalidad siempre es finita, es decir, una totalidad definida, determinada.<sup>146</sup> A esta totalidad finita sólo puede resistirle, para el pensador lituano, una infinitud positiva, la alteridad absoluta, pero que en su indeterminación cae bajo la oscuridad de la violencia absoluta. Preguntarse por la posibilidad de una totalidad infinita, tal como lo hace Derrida, equivale a la pregunta por la infinitud negativa, la contaminación, la heterología impura, que busca al Otro en las ruinas de lo Mismo y no en una trascendencia utópica.<sup>147</sup> Lo infinitamente Otro no es lo otro como infinitud positiva, ya que guarda en él la negatividad de lo indefinido, de lo que no puede ser determinado, lo que escapa al lenguaje, y mucho más al filosófico.<sup>148</sup> El infinito positivo se confunde con la violencia absoluta precisamente por su rechazo de la determinación histórica, su acontecer en el mundo. Derrida piensa en una totalidad infinita o infinito negativo cuando declara que la tarea de la deconstrucción, que es la justicia, es dar lugar a la alteridad que ya está allí contaminando el corazón de lo mismo, sentenciando que no hay un Presente Vivo que retorne sin diferencia.

---

<sup>144</sup> *Op. cit.*, p. 169.

<sup>145</sup> *Op. cit.*, p. 170.

<sup>146</sup> *Op. cit.*, p. 158.

<sup>147</sup> Peñalver, en su trabajo “Dos heterologías. El pensamiento sin el ser en Lévinas y en Derrida”, en *Argumentos de alteridad. La hipérbole metafísica de Emmanuel Lévinas*, Madrid, Caparrós, 2000, pp. 195-215, abre la posibilidad de pensar “Violencia y metafísica” como un paso más acá de la obra de Lévinas. Asignando este ensayo a un estadio pre-gramatológico en el itinerario derridiano, vuelve la crítica levinasiana hacia el propio Derrida, al poner el acento en el conflicto irreconciliable entre una heterología pura y un pensamiento de la contaminación entre lo Mismo y lo Otro. En el siguiente capítulo abordaremos esta crítica poniendo en cuestión el carácter regresivo que encuentra el autor en la lectura derridiana de Lévinas.

<sup>148</sup> Derrida, J., “Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas”, en *L’écriture et la différence*, ed. cit., p. 166.

Y en este punto, ya finalizando esta parte de nuestro itinerario, nos introducimos en el debate en torno a la relación entre Lévinas y Derrida que planteamos en la introducción. Para ello, resulta valioso recurrir a la lectura atenta de los textos derridianos que realiza Hägglund, quien plantea una contraposición entre aquellos autores que encontrarían en la deconstrucción una aspiración a una relación no-violenta con el otro, entre los que sitúa a Bernasconi, Cornell y Critchley, y su planteo, según el cual existe en Derrida una violencia constitutiva de toda relación social, que imposibilitaría una paz original.<sup>149</sup> Si la violencia y la discriminación no pueden separarse de la justicia, niega así el autor la existencia de un “giro” en el pensamiento derridiano, el cual sólo podría sostenerse si se borra la diferencia entre Lévinas y los textos tardíos de Derrida. Resaltando la equivalencia entre “paz absoluta” y “violencia absoluta”, en tanto sueño liberal de anular toda conflictividad y toda indecidibilidad, Hägglund reconstruye certeramente el principal argumento de la crítica derridiana a la ética de Lévinas: “lo finito no puede ser una totalidad”.<sup>150</sup> Esta proposición se escinde en dos líneas argumentales: en primer lugar, Derrida afirma la imposibilidad para un sujeto de salir fuera de sí al encuentro de la diferencia<sup>151</sup>, en segundo lugar, el sujeto nunca está cerrado sobre sí, sino siempre expuesto a una alteridad que lo excede.<sup>152</sup> En este sentido, la totalidad finita no puede existir, ya que desde siempre lo histórico está atravesado por aquello que irrumpe en su dominio y lo abre al porvenir. La alteridad nunca puede ser erradicada, abandonada fuera de los muros del imperio de lo mismo. Allí encontramos la diferencia entre el infinito positivo levinasiano, el cual plantea la gran dificultad de no poder expresarse más que en la finitud que lo traiciona, y el infinito negativo derridiano, el cual es otra

---

<sup>149</sup> Hägglund, M., “The Necessity of Discrimination: Disjoining Derrida and Levinas”, *Diacritics*, vol. 34, n° 1, Spring-2004, pp. 40-71.

<sup>150</sup> *Op. cit.*, p. 50.

<sup>151</sup> Sobre el rechazo derridiano a la hora de pensar al Dasein como Mitsein y la consecuente posición ético-política construida sobre la irrecusable soledad del *ego* véase Miller, J. H., “Derrida Enisled”, *Critical Inquiry*, vol. 33, n° 2, Winter-2007, pp. 248-276.

<sup>152</sup> Hägglund, M., “The Necessity of Discrimination: Disjoining Derrida and Levinas”, ed. cit., p. 52.

forma de llamar a la totalidad contaminada desde un pasado inmemorial por el otro. Esta apertura no-ética a la alteridad es la condición de posibilidad de la ética, entendida como *economía de violencia*. A partir de esta interpretación, podemos ahora leer un enigmático pasaje de “Violencia y metafísica” donde Derrida sostiene que la guerra “supone y excluye a Dios”.<sup>153</sup> ¿Qué significa esto? Que la *economía de guerra* es irrecusable.<sup>154</sup> Que si hay guerra es porque no se da un respeto absoluto hacia el otro pero tampoco pasa ese otro a ser en absoluto respetado. Si el otro fuera una demora efectiva de cualquier violencia no habría guerra, aunque esto se realizaría únicamente a partir del origen silencioso del lenguaje, instancia previa al ser donde cohabitan en silencio la peor violencia con la idea de la paz.<sup>155</sup> Pero si el otro perteneciera a nuestro reino, si se volviera un ente más a nuestra disposición, ya no habría siquiera un rostro y por lo tanto perderíamos al único ente al que podemos dar muerte. Es por esto que la guerra presupone la distancia infinita con la alteridad y una relación de justicia hacia ella, pero a la vez requiere una injusticia incesante sobre ese otro, hacia el que necesariamente debe orientar su violencia. Si hay guerra es porque hay justicia, entendida como apertura no-ética a la alteridad, ya que esta última es la condición de posibilidad de la primera, pero a su vez hay una violencia determinada ejercida sobre el otro. En palabras de Derrida,

*Nosotros no la llamamos no-violencia pura. Como la violencia pura, la no-violencia pura es un concepto contradictorio. [...] La violencia pura, relación entre seres sin rostro, no es aún violencia, es no-violencia pura. Y*

---

<sup>153</sup> Derrida, J., “Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas”, en *L’écriture et la différence*, ed. cit., p. 158.

<sup>154</sup> Derrida señala en una nota al pie la profunda influencia que ha tenido Rosenzweig en el pensamiento de Lévinas, reconocida por este último. *Op. cit.*, p. 225, nota 1. Para un análisis de la relación entre filosofía y guerra en Rosenzweig y la presencia de su reflexión en Lévinas véase Bensussan, G., “Quelques éléments pour introduire a la lecture de Rosenzweig”, *Filozofija i društvo*, XXIII, n° 2, 2012, pp. 23-34, “Rosenzweig and War. A Question of «Point of View»: Between Creation, Revelation, and Redemption”, trad. Anderson, M., *The New Centennial Review*, vol. 13, n° 1, 2013, pp. 115-136.

<sup>155</sup> Derrida, J., “Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas”, en *L’écriture et la différence*, ed. cit., p. 220.

recíprocamente: la no-violencia pura, no-relación de lo mismo con el otro (en el sentido que lo entiende Levinas) es violencia pura.<sup>156</sup>

Para terminar, desde nuestra perspectiva, la diferencia entre las interpretaciones aquí mencionadas sobre la relación entre Lévinas y Derrida se construye a partir del lugar dónde se pone el acento: la crítica al habla levinasiana o la (im)posible relación con la alteridad abierta en la escritura. Aquellos que abogan por una búsqueda, por parte de Derrida, de una relación no-violenta con la alteridad, ponen el acento en su noción de escritura como lugar de tránsito del porvenir que habita todo presente. Los que acentúan la *economía de violencia* como única forma histórica de vincularnos con la alteridad, destacan la crítica al habla levinasiana en su aspiración a trascender la herencia ontológico-metafísica. Pero desde ya que en Derrida ambas instancias no son ajenas entre sí y sostener entre sus críticos dos bandos enfrentados a partir de este debate puede pecar de ingenuo, al subestimar los distintos esfuerzos hermenéuticos por transitar un pensamiento aporético como es el derridiano. Todo tiene que ver, a nuestro entender, con el acento en la lectura, que coincide con el lugar que se privilegia en la trayectoria intelectual de Derrida, tal como lo planteamos en la introducción. Si el sujeto se encuentra necesariamente aislado, cerrado sobre sí, pero a la vez siempre queda un resto que se rehúsa a dicho repliegue, el discurso no puede separarse de la violencia y la paz sólo puede servir de *telos*, un *cierto* silencio, como más allá de la palabra.

La paz, como el silencio, es la extraña vocación de un lenguaje llamado fuera de sí por sí. Pero como el silencio *finito* es también el elemento de la violencia, el lenguaje no puede jamás sino tender indefinidamente hacia la justicia reconociendo y practicando la guerra en sí. Violencia contra violencia. *Economía de violencia*.<sup>157</sup>

---

<sup>156</sup> *Op. cit.*, p. 218.

<sup>157</sup> *Op. cit.*, p. 172.

Hay que enfrentarse a la luz con otra cierta luz, en vistas a evitar la peor de las violencias, la del silencio y la noche. Si el infinito positivo levinasiano es la contracara del silencio absoluto y la noche más oscura, en tanto ambos comparten el más allá del lenguaje, el reino de Dios puede acercarse demasiado a la ausencia de conflictividad liberal. Hay que estar vigilantes, ordena Derrida, y esta actitud es una violencia menor escogida por una filosofía histórica, es decir, que está del lado de la finitud pero sin perder de vista lo infinito negativo, al otro que habita en lo mismo, el movimiento mismo de la trascendencia, la historia de las salidas fuera de la totalidad, cuestión de la cuestión, cuestión de la filosofía, cuestión de la comunidad.<sup>158</sup>

---

<sup>158</sup> *Op. cit.*, p. 173.

## CAPÍTULO II

### Heterología pura y falocentrismo

Sin desestimar la relevancia del “contacto en el corazón de un quiasmo”<sup>159</sup>, en el capítulo anterior acentuamos la crítica derridiana, compartida con Blanchot, que en “Violence et métaphysique” deja al descubierto la imposibilidad de dar ese paso más allá de la metafísica, al menos tal como lo habría pretendido Lévinas. Simplificándolo injustamente, podemos decir que en ese ensayo Derrida centra su análisis en la contradicción existente a la hora de querer hablar sobre aquello que va más allá de la posibilidad de toda palabra. De esta manera, Lévinas, al llevar al lenguaje su concepción ética, no puede rechazar los límites impuestos por lo mismo, el concepto, el ser, que hacen necesaria una violencia pre-ética. Si Husserl y Heidegger son condenados por sostener una concepción filosófica que autorizaría la aniquilación de lo otro en manos de lo mismo, condición previa para la efectivización de dicha violencia, Lévinas también debería caer bajo esa crítica, ya que a la hora de articular un discurso no puede ir más allá del horizonte establecido por estos autores. Por lo tanto, parecería ser el silencio la única posibilidad no-violenta, pero Derrida nos recuerda que en él radica también la posibilidad del *mal absoluto*. De esta forma, el filósofo franco-maghebí hereda la preocupación levinasiana por una relación otra con la alteridad, pero al mismo tiempo reconoce que la misma sólo puede traducirse en una economía de violencia, es decir, en un encuentro de fuerzas y en la responsabilidad que implica la búsqueda de

---

<sup>159</sup> Omisión voluntaria en nuestro recorrido, la de una lectura atenta del único y breve texto que Lévinas dedicara al pensamiento de Derrida, el cual cierra con la cita aquí referida. Este ensayo puede ser leído como una respuesta tardía a “Violence et métaphysique”, a partir de la atención puesta sobre *La Voix et le Phénomène*, pasando por algunas consideraciones acerca de Blanchot y prefigurando lo que será la distinción fundamental entre *Dire* y *Dit*. Lévinas, E., “Tout autrement”, *Noms propres*, Montpellier, Fata Morgana, 1976, pp. 65-72. Para un análisis de la lectura levinasiana de Derrida véase Mosès, S., “Levinas lecteur de Derrida”, *Cités*, n° 25, 2006, pp. 77-85.

una violencia menor. De ninguna manera se podría manifestar el otro en tanto otro a partir de un vínculo no-violento, ya que esto implicaría el silencio absoluto, ausencia de habla de poder y, por lo tanto, se acercaría de manera quizá *demasiado* peligrosa a la noche del mal absoluto: la pura homogeneidad impuesta desde una *arkhé*. El otro no se confunde con un más allá de la totalidad finita cerrada sobre sí, infinito positivo con el cual Lévinas sueña encontrarse sin mediación, cara-a-cara, gracias al habla. Lo otro es la diferencia que habita la totalidad, impidiendo su clausura, volviéndola un infinito negativo, ante el cual no queda más que ejercer algún grado de violencia, que siempre puede ser aún menor.

Como bien señala Sucasas, “Violence et métaphysique” será en buena medida responsable del contraste entre *Totalité et infini* y *Autrement qu’être ou au delà de l’essence*. Aunque la confirmación de esta conjetura no puede ser satisfecha, le queda al comentarista la tarea de rastrear dicha influencia en las materializaciones textuales del trabajo filosófico propiamente dicho, es decir, vislumbrar la presencia derridiana en la redefinición, no exenta de discontinuidad, del proyecto filosófico levinasiano.<sup>160</sup> Esta labor será el fundamento de la primera parte de este capítulo, mientras que la segunda visitará la crítica de Derrida a esta “nueva” versión de la propuesta filosófica levinasiana.

## 2.1 Decir y promesa

En *Autrement qu’être ou au delà de l’essence* nos enfrentamos al esfuerzo del filósofo lituano por dejar de lado la herencia metafísica, pero reconociendo la imposibilidad de

---

<sup>160</sup> Sucasas, A., “Levinas en Derrida”, en *Celebración de la alteridad. Cinco ensayos levinasianos*, ed. cit., p. 123.

este gesto. Si *Totalité et infini* concluía que “el problema desborda el marco de este libro”<sup>161</sup>, la pregunta que dirige este nuevo momento en Lévinas será: ¿cómo hablar sobre lo que está más allá del ser? Todo está subordinado a la luz, a la presencia, sin embargo, hay un más allá cuya llegada debemos permitir, hablando al otro, inscribiendo así la responsabilidad, la del sujeto que se constituye ante y para el otro, desde el momento mismo en que me propongo hablar. Al comienzo de este libro, publicado en 1978, Lévinas introduce la pareja *Dire/Dit*, en la cual el primer término hace mención a la significación originaria dada a partir de mi relación de rehén con el otro, lo que él llama el uno-para-el-otro de la responsabilidad, de la substitución, que abre un más allá de la distinción entre el ser y el no-ser, la verdad y la no-verdad. Por su parte, lo Dicho responde al plano de la metafísica, de la ontología, donde la presencia, el eterno retorno de lo mismo, y por ello la violencia hacia el otro, son quienes aseguran el límite, la imposibilidad del paso más allá. Por esto, Lévinas afirma:

[...] La responsabilidad para el otro, esta es precisamente un Decir (*Dire*) antes de todo Dicho (*Dit*). El asombroso Decir de la responsabilidad para el otro es contra «viento y marea» del ser, una interrupción de la esencia, un desinterés impuesto de buena violencia. Mas la gratitud sin embargo exigida de la substitución -milagro de la ética antes de la luz- hace que este asombroso Decir se ilumine por la misma gravedad de las cuestiones que lo asedian. Debe exponerse y reunirse en *esencia*, plantearse, hipostasiarse, hacerse éon en la conciencia y el saber, dejarse ver, someterse al imperio del ser.<sup>162</sup>

En palabras que bien podrían haber sido extraídas de “*Violence et métaphysique*”, Lévinas reconoce que el lenguaje es siempre violencia, si entendemos por ello su relación inquebrantable con la metafísica. No hay un acceso inmediato a la alteridad, ya que cualquier enunciado será siempre un Decir, gesto previo de apertura incondicional

---

<sup>161</sup> Lévinas, E., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, ed. cit., p. 318.

<sup>162</sup> Lévinas, E., *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, Paris, Le Livre de Poche, 2004, p. 75 (1ª ed. La Haya, Martinus Nijhoff, 1978).

hacia el otro desde el momento en que demoro mi traición y me expongo ante él, y también un Dicho, instancia donde mis palabras se determinan, se despliegan en el tiempo y por lo tanto violentan la singularidad absoluta del otro. Este “giro lingüístico” va acompañado de un cambio, no tan radical como parece si nos guiamos por el análisis del capítulo anterior, en la escritura de Lévinas: la apropiación en su misma traza del carácter poético/metafórico de todo enunciado, refiriéndose y acercándose a Blanchot a partir de la posibilidad abierta por determinado lenguaje poético de interrumpir el territorio de lo Dicho. La desconfianza en la literatura, la escritura y la poesía, es abandonada parcialmente por el pensador lituano desde el momento mismo en que recurre a *La folie du jour*<sup>163</sup> y construye una cadena de tropos que le permitirán señalar el más allá de la totalidad, del imperio de lo mismo, de la violencia de la luz, exceso inscripto en el Dicho gracias al lenguaje literario.<sup>164</sup> Será fundamental, como veremos más adelante, analizar junto a Derrida el alcance de esta reivindicación de la metáfora en Lévinas, incluso planteando un más allá de la intencionalidad del autor a la hora de decidir esa inscripción de lo poético en su texto.

Y si mencionamos el intento de sutura de la brecha que separaba a Blanchot de la ética levinasiana, también debemos referirnos a la estrecha relación que existe entre el Decir y la *promesa* derridiana, la cual pone el acento en el carácter performativo de todo acto de habla. Recordemos que es el propio Austin quien señala el paralelismo entre un enunciado constativo y la performatividad de una promesa, cuando afirma que si toda aserción implica una creencia (“yo creo en lo que estoy aseverando”), la mentira (“yo no creo en lo que estoy aseverando”) comparte la misma falta de sinceridad que acompaña a una promesa desafortunada (*unhappy*) (“yo prometo pero no tengo la

---

<sup>163</sup> Blanchot, M., *La folie du jour*, Paris, Fata Morgana, 1973.

<sup>164</sup> Cf. Riera, G., “«The Possibility of the Poetic Said» in Otherwise than Being (Allusion, or Blanchot in Lévinas)”, *Diacritics*, vol. 34, n° 2, Summer-2004, pp. 13-36.

intención de hacer lo prometido”).<sup>165</sup> El paralelismo, por la negativa, entre la mentira y la falsa promesa se proyecta sobre sus versiones afirmativas. Constatar algo de manera verídica, emitir un juicio con pretensiones de verdad, resulta equivalente a una promesa que persigue con honestidad su cumplimiento. Esta indistinción fundamental entre ambas instancias, la cual ya aparece mencionada por Derrida en la célebre conferencia *Signature, événement, contexte*<sup>166</sup>, lo lleva a afirmar que “una estructura inmanente de promesa o de deseo, una espera sin horizonte de espera informa toda palabra.”<sup>167</sup> Por esta razón, Derrida escribirá sobre el “*testimonio* que es siempre un acto que implica una promesa o un juramento performativo y que constituye el elemento, el médium de todo lenguaje, incluido el lenguaje constatativo”.<sup>168</sup> Testimonio sólo hay de lo increíble, en el sentido de que sólo se puede testimoniar cuando se requiere un acto de fe, una creencia en aquello testimoniado.<sup>169</sup> Pero no hay un más allá del testimonio, ya que incluso la constatación que busca corresponder de manera veraz a un estado de cosas apela a esa fe, quitando el velo que oculta la promesa que ella es.<sup>170</sup> La distinción entre testimonio imposible y prueba, entre creencia y determinación asegurada, es una “frontera a la vez rigurosa e inconsistente, inestable, hermética y permeable, infranqueable *de derecho* pero franqueable *de hecho*.”<sup>171</sup> En este punto, análisis como el de Crépon<sup>172</sup> o Frei<sup>173</sup> parecen por momentos limitar la interpretación del testimonio

---

<sup>165</sup> “Por último, podría ser que la manera en la cual en la implicación una proposición implica a otra no sea distinta a la manera en que «yo prometo» implica «yo debo»: no es lo mismo, pero es paralelo: «yo prometo pero no debo» es paralelo a «eso es y eso no es»; decir «yo prometo» pero no realizar (*perform*) el acto es paralelo a decir ambos «eso es» y «eso no es». [...] Quizá, en realidad, no hay una gran diferencia entre los enunciados (*statements*) y las expresiones performativas (*performative utterances*)”. Austin, J. L., *How to do Things with Words*, Oxford, Oxford University Press, 1962, pp. 51-52.

<sup>166</sup> Derrida, J., “Signature, événement, contexte”, en *Marges de la Philosophie*, ed. cit., p. 390.

<sup>167</sup> Derrida, J., *Le monolingüisme de l'autre*, Paris, Galilée, 1996, p. 42.

<sup>168</sup> Derrida, J., *Histoire du mensonge. Prolégomènes*, Paris, L’Herne, 2005, p. 89.

<sup>169</sup> Derrida, J., *Le monolingüisme de l'autre*, ed. cit., p. 41.

<sup>170</sup> Para un excelente análisis del abordaje que hace Derrida del testimonio véase Aragón González, L., “El testimonio y sus aporías”, *Escritura e imagen*, vol. ext., 2011, 295-311.

<sup>171</sup> Derrida, J., “Poétique et politique du témoignage”, en Mallet, M.-L. y Michaud, G. (dir.), *Derrida*, Paris, L’Herne, 2004, p. 529.

<sup>172</sup> Crépon, M., “Traduire, témoigner, survivre”, *Rue Descartes*, n° 52, 2006, pp. 27-38.

como un lenguaje otro, en tanto imposible, ligándolo al lenguaje poético y las aporías que atraviesa la tarea del traductor. Probablemente sea la lectura que hace Derrida de Blanchot en *Demeure* la que nos invita a no desatender esta perspectiva.<sup>174</sup> Sin embargo, resulta también insoslayable la estructura testimonial del lenguaje en general. No hay constatación que no presuponga en silencio un performativo, una promesa. ¿Cuál? La de ser verídico. Tanto los enunciados constatativos como los performativos implican un doble acto de fe, anterior a todo discurso determinado y, por lo tanto, a toda religión histórica. Por una parte, la promesa enviada (“prometo la verdad”); por la otra, la respuesta ante el ruego del otro (“creo en la promesa de verdad del otro”).<sup>175</sup> Si “todo grafema es de esencia testamentaria”<sup>176</sup>, en tanto autor, destinatario y referente se encuentran ausentes, una marca presupone, incluso como condición de posibilidad, un lazo social previo a toda institución, una apertura hacia la alteridad sin retribución, un acto de fe en la promesa del otro y la solicitud al otro para que crea en ese enunciado. Sólo se puede testimoniar sobre lo increíble, entendido como aquello que escapa a la prueba, a la certeza, a la determinación rigurosa de un saber. Por lo tanto, sólo hay testimonio de lo que se puede creer y nunca comprobar. Si esto es así, sólo hay testimonio, ya que toda prueba estará siempre formulada en un lenguaje que pierde su presente vivo original, ausencia que es la condición de posibilidad de toda marca. Aquí es necesario mencionar la distancia que separa a la tradición analítica de la filosofía derridiana en cuanto a la interpretación que hacen de la performatividad. Para Austin, el

---

<sup>173</sup> Frei, P., “« Un récit ? » – de Bataille : la poétique du témoignage selon Blanchot, Derrida et Lévinas”, en Hoppenot, É., y Milon, A., (dir.), *Emmanuel Lévinas – Maurice Blanchot, penser la différence*, ed. cit., pp. 333-342.

<sup>174</sup> Derrida, J., *Demeure. Maurice Blanchot*, Paris, Galilée, 1998 . Vale señalar, como índice de la relevancia de esta cuestión en su pensamiento, que los seminarios que dictara Derrida en los períodos 1992-1993, 1993-1994 y 1994-1995 estuvieron dedicados al testimonio. Puede consultarse la lista de los seminarios de Derrida, establecida por Geoffrey Bennington, Thomas Dutoit y Peggy Kamuf en <http://derridaseminars.org/seminars.html> (Consultado el 22/07/2016).

<sup>175</sup> Derrida, J., "Foi et Savoir", en *Foi et Savoir, suivi de Le Siècle et le Pardon*, Paris, Du Seuil, 2000, pp. 96-99.

<sup>176</sup> Derrida, J., *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 100.

enunciado performativo es un medio de expresión de una *fuerza*, de un poder, el cual ulteriormente conduce a una “diferencia entre lo que *sentimos* (feel) ser la producción real de efectos reales y lo que consideramos (*regard*) como meras consecuencias convencionales”.<sup>177</sup> Si remarcamos nosotros el verbo “sentir”, es para destacar que la distinción entre fuerzas ilocucionaria y perlocucionaria, entonces, tendrá como sustento un recurso a la empiria, a las sensaciones, a una *praxis* que nos permitiría diferenciar dos tipos de producciones, una efectiva e inmediata, correlato directo de la intencionalidad del sujeto que pronuncia el enunciado performativo, y otra mediada por una convención, pero no por eso menos productiva. Por el lado de Derrida, la estructura de promesa que funciona como condición de posibilidad de cualquier marca es todo lo contrario a un poder, a una fuerza orientada desde un sujeto hacia la producción de efectos, ya que implica la apertura incondicional al otro, gesto anterior a la posibilidad misma de escindir entre actos locucionarios, ilocucionarios y perlocucionarios.

Desde esta perspectiva, se comprende en toda su gravedad el debate que mantiene Derrida con Searle, quien le critica haber tomado el uso parasitario o suplementario del lenguaje como norma y reafirma que lo fingido depende lógicamente de lo no-fingido.<sup>178</sup> A esto, Derrida responde que para que un uso "serio" del lenguaje sea identificado como tal debe necesariamente responder a cierta convención, de la cual sería una repetición. Por lo tanto, reivindica la cita, entendida como la capacidad de una marca de funcionar en distintos contextos, entre los cuales encontramos también a los "no-serios". Luego, si la distinción entre lo "serio" y lo "no-serio" depende en última instancia del contexto (así evitarían Austin y Searle recurrir a la intencionalidad de un sujeto) y éste nunca es uno cerrado, la posibilidad de lo parasitario está siempre latente, es decir, la contaminación resulta ser una condición de posibilidad de todo acto de

---

<sup>177</sup> Austin, J. L., *How to do Things with Words*, ed. cit., p. 102.

<sup>178</sup> Searle, J., "Reiterating the Differences: A Reply to Derrida", *Glyph*, vol. I, 1977, pp. 198-208.

habla.<sup>179</sup> Si toda marca es iterable, repetible en su diferencia, todas las distinciones que pretende sostener Searle se convierten en ruinas. ¿Significa esto que todo lenguaje es pura performatividad? ¿Qué no hay constatación alguna posible? Justamente no. Lo que Derrida expresa es la imposibilidad de trazar una frontera, *una* sola, clara y distinta, que permita separar estos ámbitos. La condición de posibilidad del lenguaje es la posibilidad del uso no-serio, la *infelicity* de una promesa o la mentira detrás del constatativo que, para ser tales, presuponen la creencia, la fe, la interrupción de la determinación asegurada o la prueba. No todo uso del lenguaje es no-serio, pero sí existe como condición de posibilidad el que pueda serlo. Un lenguaje que clausurara este resto, dejaría de ser tal y se confundiría con la violencia absoluta del silencio.

Lamentablemente, desde la así llamada filosofía analítica no suelen leerse con rigor, de manera paradójica, los textos derridianos. Es así como Mulligan, entre otros, lanza su crítica a nociones como “estructura” o “condición de posibilidad”, en tanto ocuparían el lugar de la *arkhé* que la deconstrucción pretendería hacer temblar, reproduciendo así uno de los movimientos de la matriz hermenéutica que presentamos en la introducción. El supuesto rechazo derridiano de los “*cognitive values*” condena, para Mulligan, a la deconstrucción al imposible ámbito del así denominado “irracionalismo”.<sup>180</sup> Esta línea de análisis será también seguida por Novitz, quien critica la indistinción que plantearía Derrida entre los planos lingüístico y no-lingüístico, volviéndose este elogio de la textualidad un idealismo que obturaría la influencia causal de lo “real” en nuestra conducta.<sup>181</sup> No menos alejado de una lectura atenta de los textos, Wright aborda el

---

<sup>179</sup> Derrida, J., *Limited Inc.*, Chicago, Northwestern University Press, 1988. Para una reconstrucción del debate véase Culler, J., *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*, New York, Cornell University Press, 1982, pp. 110-134 y Goldschmitt, M., *Jacques Derrida, una introducción*, Bs. As., Nueva Visión, 2004, pp. 159-172.

<sup>180</sup> Mulligan, K., “Searle, Derrida and the Ends of Phenomenology”, *The Cambridge Companion to Searle*, Cambridge University Press, 2003, p. 261-286.

<sup>181</sup> Novitz, D., “Metaphor, Derrida and Davidson”, *The Journal of Aesthetics and Criticism*, vol. 44, n° 2, Winter-1985, pp. 101-114 y “The Rage of Deconstruction”, *Monist*, n° 69, 1986, pp. 39-55. Resulta más que interesante la respuesta de Fisher, que no dejará de tener estrechos vínculos con lo que más adelante

debate entre Searle y Derrida reconstruyendo las consecuencias políticas de ambas posiciones, asignando al “relativismo” derridiano una clara simpatía por el totalitarismo, insertándose de manera franca en la tradición de aquellos comentaristas que encuentran una perspectiva conservador-regresiva en la deconstrucción a la hora de trasladarse a la arena política.<sup>182</sup>

Además de señalar que muchas de estas críticas se han construido sobre una lectura sí atenta pero de textos pertenecientes a autores de la así denominada “Escuela de Yale”, desde ya que bajo una profunda influencia del pensamiento de Derrida<sup>183</sup>, contamos con la paradójica acusación de irracionalismo como una aventura condenada al fracaso. En palabras de Derrida:

No creo en absoluto ser un irracionalista. Al contrario, apuesto por una cierta razón, una *Aufklärung* racional. Pero, efectivamente, creo que es necesario preguntarse sobre el origen de la razón, sobre el origen del principio de razón, sobre la procedencia y la historia de la razón. No creo que cuando se hacen tales preguntas uno sea simplemente racionalista, ni tampoco que uno sea irracionalista. En absoluto considero que yo sea un irracionalista. Ni pienso que dentro de cincuenta años, y menos gracias a mí, ya no se hable de diferencias entre ciencia, filosofía y arte; quizá más tarde, no sé, pero creo que no estamos todavía ante ese momento. No soy ni joven ni conservador. Creo que Habermas no me ha leído; él ha

---

trabajaremos sobre la cuestión de la animalidad, quien encuentra en la crítica de Novitz una reversión del ataque aristotélico a aquellos que rechazan el principio de no-contradicción, sentenciándolos como apenas mejores que los animales y las plantas. A partir de aquí, recomienda Fisher el esfuerzo de insertarse en el contexto del pensamiento derridiano para buscar desde allí una mejor comprensión y plantear eventuales críticas. Fisher, D. H., “Dealing with Derrida: A Response to Novitz”, *The Journal of Aesthetics and Criticism*, vol. 45, n° 3, Spring-1987, pp. 297-299.

<sup>182</sup> En este caso, quizá podríamos atribuir al momento de aparición de esta crítica un grado de responsabilidad por la desatenta labor hermenéutica, presuponiendo que no estuviera ya más que explicitada para el año 1982 la perspectiva política de la deconstrucción derridiana. Wright, E., “Derrida, Searle, Contexts, Games, Riddles”, *New Literary History*, vol. 13, n° 3, Spring-1982, pp. 463-477.

<sup>183</sup> Rorty vislumbra en este punto una corriente crítica menos severa, desde la filosofía analítica, a la deconstrucción, con relación a aquella que pretendiera encontrar en Derrida “una especie de *reductio ad absurdum* de las dudas acerca del «realismo»”. Rorty, R., “Deconstruction”, en Selden, R., *The Cambridge History of Literary Criticism. Vol. 8: From Formalism to Poststructuralism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 174-176.

leído, si juzgo por su último libro, obras americanas sobre mí, o traducciones americanas, pero no mis propios textos.<sup>184</sup>

Resulta interesante aquí recuperar la oscilación por parte de Žižek con relación al pensamiento derridiano. Luego de la confesada distancia que habría tomado a través de varios textos críticos, en los cuales se suma a las filas de los autores marxistas que aborrecen la religiosidad hacia la que se habría volcado la deconstrucción<sup>185</sup> y el carácter utópico del mesianismo en tanto ideal kantiano<sup>186</sup>, años más tarde pasará a confesar su amor por la deconstrucción, como señala Regazzoni<sup>187</sup>, reconociéndose junto a Derrida como parte de una tradición acusada, tanto por los neoconservadores como por los guardianes de la razón universal, de irracionalismo proto-fascista.<sup>188</sup> Abanderados de la buena razón como Wolin<sup>189</sup> y Frank<sup>190</sup> vinculan a todo aquél que pretenda otro modo de lo racional con lo peor de la historia, cuando en realidad, afirma el pensador esloveno, son estos últimos autores los que efectivamente realizan la

---

<sup>184</sup> Derrida, J., “Leer lo ilegible. Entrevista con Carmen González-Marin”, *Revista de Occidente*, n° 62-63, 1986, p. 182. Resulta como mínimo llamativo que Derrida adjudique a la “mala” interpretación habermasiana de su pensamiento la lectura de traducciones americanas (y no alemanas) de sus textos. Tal vez aquí se encuentre un argumento más a favor del análisis que propondremos en el siguiente capítulo sobre la traducción al inglés de “Le mot d’accueil”.

<sup>185</sup> Žižek, S., “La melancolía y el acto”, en *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal)uso de una noción*, trad. A. G. Cuspinera, Valencia, Pre-textos, 2002; *El frágil absoluto o ¿por qué vale la pena luchar por el legado cristiano?*, trad. A. G. Cuspinera, Valencia, Pre-Textos, 2002, p. 9.

<sup>186</sup> Žižek, S., *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, trad. J. Piatigorsky, Bs.As., Paidós, 2001, pp. 258-259.

<sup>187</sup> Regazzoni, S., *Derrida. Biopolítica e democrazia*, Genova, il Melangolo, 2012, pp. 10-11.

<sup>188</sup> Žižek, S., “A Plea for a Return to *Différance* (with a *Minor Pro Domo Sua*)”, *Critical Inquiry*, vol. 32, n° 2, Winter-2006, pp. 226-249.

<sup>189</sup> Wolin, R., *The Seduction of Unreason: The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism*, Princeton, Princeton University Press, 2004. Ya que el autor analiza toda una tradición heredera de Nietzsche, vale aquí reproducir una reflexión de Deleuze, citada por Ferraris en el apartado dedicado a Derrida de su *Historia de la hermenéutica*, trad. A. Perea Cortés, México, Siglo XXI, 2002, p. 212: “Uno se equivoca mucho sobre el irracionalismo mientras cree que esta doctrina opone a la razón otra cosa que el pensamiento: lo derechos de lo dado, los derechos del corazón, del sentimiento, del capricho o de la pasión. En el irracionalismo, no se trata de otra cosa más que del pensamiento, ni de otra cosa más que del pensar. Eso que se opone a la razón, es el pensamiento mismo; eso que se opone al ser razonable, eso es el pensar mismo.” Deleuze, G., *Nietzsche et la Philosophie*, Paris, PUF, 1962, p. 107 (la traducción es nuestra).

<sup>190</sup> Frank, M., *What is Neostucturalism?*, trad. Wilke, S. y Gray, R., Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989.

práctica de una universalidad concreta.<sup>191</sup> Ya Derrida anticipaba estas críticas en “Violence et métaphysique”:

Por definición, si el otro es el otro y si toda palabra es para el otro, ningún logos como saber absoluto puede *comprender* el diálogo y el camino hacia el otro. Esta incomprendibilidad, esta ruptura del logos no es el comienzo del irracionalismo, sino herida o inspiración que abre la palabra y que hace entonces posible todo logos o todo racionalismo.<sup>192</sup>

Volviendo a la relación con el Decir levinasiano, entendemos que puede ser interpretado, entonces, como la promesa que se lanza cada vez que se pretende significar y ser verídico. En un pasaje de *Politiques de l'amitié* leemos:

Incluso antes de que nos esté planteada la cuestión de la responsabilidad, del «hablar en nombre propio», de refrendar tal o cual afirmación, etc., estamos aprisionados, unos y otros, en una especie de curvatura heteronómica y disimétrica del espacio social, más precisamente de la relación con el otro: antes de todo socius organizado, antes de toda *políteia*, antes de todo «gobierno» determinado, *antes* de toda «ley». Antes y ante ella. [...] Pues la curvatura heteronómica y disimétrica de una ley de socialidad originaria, es también una ley, quizá la esencia misma de la ley. [...] Estamos investidos de una indeneable responsabilidad en el momento en que empezamos a significar algo.<sup>193</sup>

Cada vez que pronunciamos una palabra aceptamos una ley distinta a la lógica aristotélica, una ley que nos viene del otro y que nos llama a ser responsables de y ante él. Pero desde ya que esta promesa enviada hacia el otro no resulta ser el medio puro, no-violento, de relacionarnos con el otro en tanto tal. Todo acto de habla implica un

---

<sup>191</sup> Para las lecturas que hace Žižek de Derrida véase Llevadot, L., “Democracia y mesianicidad: consideraciones en torno a lo político en el pensamiento de Derrida”, *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*, n° 48, 2012, pp. 95-109; Sands, D., “Thinking through différance: Derrida, Žižek and religious engagement”, *Textual Practice*, vol. 22(3), 2008, p. 529-546 y Dickinson, C., “Slavoj Žižek on Jacques Derrida, or On Derrida’s Search for a Middle Ground Between Marx and Benjamin, and His Finding Žižek Instead”, *Philosophy Today*, vol. 59, n°2, 2015 (Consultado el 28/07/2016, [http://ecommons.luc.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1041&context=theology\\_facpubs](http://ecommons.luc.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1041&context=theology_facpubs)).

<sup>192</sup> Derrida, J., “Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas”, en *L’écriture et la différence*, ed. cit., p. 145.

<sup>193</sup> Derrida, J., *Politiques de l'amitié, suivi de L'oreille de Heidegger*, Paris, Galilée, 1994, p. 258.

lazo social previo a cualquier institucionalización del mismo, promesa que, aunque desde el momento en que se pronuncia la palabra queda traicionada en su mismo acontecer, resulta ser la condición de posibilidad del cálculo de una violencia menor. Una vez dejada de lado la búsqueda del consenso y la violencia absoluta que siempre persigue, el lenguaje se desnuda como ofrenda hacia el otro y, desde allí, podemos calcular otra guerra, otra forma menos violenta de relacionarnos con la diferencia, para así no anular el conflicto, sueño totalitario-liberal, pero sí lanzándonos a la búsqueda del menor daño en esta economía imposible que debemos atravesar. De este modo, entra en juego el otro aspecto de la crítica derridiana y la denuncia del imposible paso más allá se traduce en la posibilidad de una violencia justa ante la cual no debemos detenernos, volviéndose imperiosa la puesta en práctica de una vigilancia constante ante todo Dicho. Si la violencia resulta imborrable, necesaria, siempre debemos apelar a ella en vistas a combatir otra mayor. Esta *violencia buena* es la del habla que da lugar al Decir, que lo invoca en su Dicho, traicionándolo en ese mismo gesto. Violencia menor que en esta economía permite evitar la otra, el mal incluso radical, encarnado en el dar muerte al otro o en esa otra habla, ese otro lenguaje de poder. Veamos cómo cierra Lévinas *Autrement qu'être ou au delà de l'essence* con un resumen de todo lo que ha trabajado a lo largo del texto:

Heme aquí para los otros: respuesta e-norme cuya desmesura se atenúa de hipocresía, desde su entrada en mis propias orejas prevenidas de la *esencia* del ser, es decir, de la manera en que se conduce. Hipocresía de entrada denunciada. Mas las normas a las cuales la denuncia se refiere, han sido entendidas dentro de la enormidad del sentido y dentro de la plena resonancia de su enunciado, verdaderas como un irrefrenable testimonio. No hace falta, en todo caso, menos para lo poco de humanidad que ornamenta la tierra, que sería sólo de mera cortesía y de mero pulimiento de costumbres. Hace falta un des-arreglamiento de la esencia por el cual ella no repugne sólo a la violencia. Esta repugnancia no atestigua más que el

estadio de una humanidad debutante o salvaje, presta a olvidar sus aversiones, a invertirse en «esencia del des-arreglamiento», a rodearse como toda esencia, inevitablemente celosa de su perseverancia, de honores y virtudes militares. Para lo poco de humanidad que ornamenta la tierra, es necesaria una relajación (*relâchement*) de la esencia en segundo grado: *en la guerra justa realizada a la guerra, temblar e incluso estremecerse en todo instante, a causa de esta justicia* misma. Es necesaria esta debilidad. Era necesaria esta relajación sin cobardía de la virilidad por lo poco de crueldad que nuestras manos repudiarán.<sup>194</sup>

El más allá de la esencia que anuncia el Decir no puede manifestarse más que bajo la traición de un Dicho. Reconocer la imposibilidad del paso más allá, aceptar los límites de la metafísica, de la violencia, no deja de ser, para Lévinas, una constatación efectuada dentro de la lógica de lo mismo, lo cual quita toda su potencia, toda su capacidad de resistir, a dicha denuncia. No podemos conformarnos, dice Lévinas, tal vez alejándose de Derrida y seguramente interpretando su posición de manera polémica, con la economía de guerra, con la contraposición de una fuerza menor a otra mayor, ya que de este modo no se sale del mundo regido por el *conatus* y el dominio de la esencia. Si queremos pensar en un más allá del ordenamiento liberal del *socius*, ficción que promueve los buenos modales como instancia resolutive de toda diferencia, Lévinas sostiene que debemos poner en jaque esta economía de violencia, esta discriminación necesaria de un otro, esta administración de la guerra. Esta relajación, este aflojar las riendas, este desatar quitando presión, desajustando los *nudos*, conducirá a un temblor, un estremecimiento, una puesta en jaque de nuestra subjetividad, abandonada a la intemperie, único lugar donde es posible el encuentro con el otro. En este sentido, el final del pasaje pareciera presentar una distancia con respecto a Derrida, quizá nombrándolo bajo la fórmula “esencia del des-arreglamiento”, según la cual proponer

---

<sup>194</sup> Lévinas, E., *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, ed. cit., p. 283.

una economía de guerra no deja de caer del lado de la totalidad, siendo uno de los tantos ropajes que ella puede asumir. Desde una perspectiva así, sólo alcanzaríamos una sociedad tolerante de la diferencia<sup>195</sup>, afirma Lévinas, estadio ante el cual queda todavía un segundo gesto de des-arreglamiento, que pone en cuestión ese cálculo sobre la diferencia. Consideramos aquí, sin entrar todavía en un análisis en profundidad sobre la tensión que establece Derrida entre hospitalidad condicional y hospitalidad incondicional, que Lévinas decide inclinar la balanza hacia uno de los lados, acercándose a aquellos críticos que, como señala Penchaszadeh, tuercen la interpretación del texto derridiano hacia la ratificación de una violencia fundamental.<sup>196</sup> Esto significa el no reconocimiento de aquello a lo que Derrida sí suscribe de la ética levinasiana, momento de apertura incondicional hacia el otro, que debe mantenerse en tensión con la economía de violencia como única forma de regular los vínculos con ese otro. La alteridad, la diferencia, el otro, no están en un (no)lugar trascendente hacia el cual debo dirigir una respuesta que no violenta su carácter sagrado en su misma apertura. El extraño extranjero, la diferencia, ya están aquí, habitando nuestro espacio de pertenencia y obligándonos, por esa misma intromisión inmemorial, a regular la violencia que ejercemos indefectiblemente sobre él, sin perder de vista que nunca se alcanzará una relación inmediata con la pura empiria del otro en tanto otro.

---

<sup>195</sup> Para una genealogía histórica en torno a la problemática de la relación con el otro a partir de los paradigmas de la tolerancia y la hospitalidad, poniendo el acento en la continuidad entre Lévinas y Derrida, véase Balcarce, G., “Hospitalidad y tolerancia como modos de pensar el encuentro con el otro. Una lectura derridiana”, *Estudios de filosofía*, n° 50, Julio-Diciembre 2014, pp. 195-213. Vale mencionar aquí la lectura que distingue entre una tolerancia negativa (soportar al otro) y una tolerancia positiva (apertura a la alteridad), escisión que permitiría acercar este concepto a la hospitalidad derridiana. Tudela Sancho, A., “De la tolerancia a la hospitalidad: política, necesidad y riesgo de acogida”, en Morano Rodríguez, C., et al. (eds.), *Ciencia, humanismo y creencia en una sociedad plural*, Oviedo, Ediuño, pp. 399-405.

<sup>196</sup> Penchaszadeh, A. P., “Los desafíos políticos de la hospitalidad. Perspectivas derrideanas”, *Alteridades*, vol. 22, n° 43, ene-jun 2012, pp. 35-45.

## 2.2 Heme aquí

En 1980 Derrida colabora con un libro colectivo dedicado al pensamiento de Lévinas<sup>197</sup> con su ensayo “En ce moment même dans cet ouvrage me voici”, aporte que será publicado años más tarde en *Psyché*.<sup>198</sup> Este extenso artículo comienza con la expresión “él habrá obligado [*il aura obligé*]”, introduciéndonos en una escena en la que dos voces, una masculina y otra femenina, se referirán al trabajo de Lévinas *Autrement qu’être ou au delà de l’essence*. Como bien señala Clark<sup>199</sup>, este texto formará parte de la reconfiguración de la forma dialógica que lleva a cabo Derrida en la década del ’70, comenzando con *Glas*<sup>200</sup> y finalizando con *La carte postale*<sup>201</sup>, lo cual no significa que antes no encontráramos indicios de este recurso ni que no vuelva a aparecer en sus trabajos posteriores.<sup>202</sup> Esta opción por el diálogo, que junto al título implican el cuerpo<sup>203</sup> de Jacques Derrida, su puesta en juego a la hora de escribir, no es sólo una opción formal, si es que todavía podemos mantener esta especificidad, precisamente porque encarna una ambigüedad y una plurivocidad que el planteo levinasiano no puede contener.<sup>204</sup> Y serán la contención y el desbordamiento los disparadores fundamentales del texto, desde que la frase “él habrá obligado”, en su indeterminación, excede desde su interior todo contexto determinado, el cual garantizaría, con sus límites claros y

---

<sup>197</sup> Laruelle, F. (ed.), *Textes pour Emmanuel Lévinas*, Paris, J.-M. Place, 1980.

<sup>198</sup> Derrida, J., “En ce moment même dans cet ouvrage me voici”, en *Psyché. Inventios de l’autre*, Paris, Galilée, 1987, pp. 159-202.

<sup>199</sup> Clark, T., *Derrida, Heidegger, Blanchot. Sources of Derrida’s Notion and Practice of Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 135.

<sup>200</sup> Derrida, J., *Glas*, Paris, Galilée, 1974.

<sup>201</sup> Derrida, J., *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Flammarion, 1980.

<sup>202</sup> Por ejemplo en el cierre de “Signature, événement, contexte”, en *Marges de la Philosophie*, ed. cit., p. 393 y en *Le monolingüisme de l’autre*, ed. cit.

<sup>203</sup> Para la cuestión del cuerpo en Derrida, su relación con el teatro y la cuestión política, véase Irwin, J., *Derrida and the Writing of the Body*, London/New York, Routledge, 2016 (1ª ed. Ashgate, 2010). Allí el autor recurre a la “escritura del cuerpo” como hilo conductor a la hora de atravesar cuestiones como la vida, el deseo, la sexualidad, para así derribar la lectura que hace de Derrida un pensador intelectualista despreocupado por estas problemáticas.

<sup>204</sup> Clark, T., *Derrida, Heidegger, Blanchot. Sources of Derrida’s notion and practice of literature*, ed. cit., p. 185. Remitimos a la lectura completa de “Postscript: responsibilities”, dedicado al ensayo derridiano “En ce moment même dans cet ouvrage me voici”. *Op. cit.*, pp. 181-191.

evidentes, el sentido unívoco de lo que allí alguien quisiera expresar. Esta frase funciona como un proyectil lanzado desde y hacia el pensamiento levinasiano, principio de ruina que se esconde en los mismos cimientos del edificio que el pensador lituano construye. Enunciado que, al diseminarse su significación, erosiona las fronteras que Lévinas quisiera aún sostener. ¿Cómo hablar de aquello que repele toda tematización? Lévinas habría querido que su Decir, previo a lo Dicho, fuera la respuesta. Un Decir que funcionara como *medio* de acceso *inmediato* a la alteridad, un Decir que, a la vez que encarnado en un Dicho, lo trascienda sin perder su pureza. Es este problema que también encuentra Ricoeur en su lectura del texto levinasiano, cuando señala la dificultad de hacer coincidir lo pre-original del discurso del Decir con la contemporaneidad del acercamiento al prójimo.<sup>205</sup> Es como si existiera una diferencia ontológica que escindiera el reino del Decir del mundo histórico de lo Dicho, mientras que Lévinas buscaría dejar de lado ese quiasmo, habilitando un pasaje secreto que sellara el hiato entre estos ámbitos, sin contaminación, sin pérdida, presuponiendo fronteras abiertas, incondicionales, de pura apertura hacia el pasaje de un extraño extranjero que viene a poner en cuestión el imperio de lo mismo. La distancia que separa a Lévinas y Derrida, en este punto, parece ser la medida de un *riesgo*. ¿Cuál? El del mal, pero también el riesgo de asumir o querer abolir ese primer riesgo. Derrida pareciera ser un trapecista temerario que quita la red que lo protege porque reconoce allí un nuevo artilugio del peor de los males. Lévinas, por querer evitar ese mismo mal, busca una última seguridad ante la profundidad del abismo. Existe un riesgo, para Derrida, en la voluntad de obturar la posibilidad del riesgo. Ese riesgo es el de la pura reproducción mecánica de la lógica de lo mismo, otro nombre para el silencio absoluto, que se confunde con la no-violencia efectiva. Lévinas quiere escapar al mal y su

---

<sup>205</sup> Ricoeur, P., *De otro modo. Lectura de De otro modo que ser o más allá de la esencia de Emmanuel Levinas*, trad. A. Sucasas, Barcelona, Anthropos, 1999, p.12.

posibilidad, de allí que busque para su ética de la alteridad radical, precisamente para que no redunde en una violencia, un fundamento distinto a una *arkhé*, que no reenvíe a una instancia original que garantice una verdad y un orden en los ámbitos cognoscitivo, ontológico y ético. Sin embargo, ante el silencio del nihilismo absoluto como lugarteniente último de la violencia, Lévinas propone una significación pre-original, la que viene del otro, de la sustitución, de la estructura de rehén caracterizada por el uno-para-el-otro.<sup>206</sup> Esta instancia prehistórica, diacrónica, en su esfuerzo por quitar del horizonte de lo posible el mal absoluto, crea, para Derrida, sus condiciones de posibilidad. Si la ética, como pretende Lévinas, se construye sobre un lazo *anárquico* entre el sujeto y el bien<sup>207</sup>, toda la cuestión pasa ahora por lo que esta afirmación presupone. Volvemos así a la escisión entre heterología pura e impura, a la contraposición entre la relación inmediata con el otro en tanto otro y la contaminación estructural, entendida esta última en dos sentidos. Primero, como presencia espectral de lo otro en lo mismo, resto insuprimible que clausura la posibilidad del cierre hermético sobre sí de la totalidad. Segundo, como necesidad del cálculo a la hora de relacionarnos con esa alteridad. En otras palabras, para Lévinas, en el encuentro con el otro puede la diferencia ser suprimida, por lo tanto, existe también la posibilidad contraria, la relación inmediata con ese otro más allá de la violencia. A esto apunta esa relajación de la esencia en segundo grado que anunciara Lévinas al final de su trabajo, como si esta puesta en cuestión de la esencia de des-arreglamiento ahora sí fuera fiel al Decir, como si no fuera necesario un tercer grado de ese desanudamiento, luego un cuarto, y así sucesivamente. En este sentido, el análisis de Drucilla Cornell al respecto resulta

---

<sup>206</sup> Lévinas, E., *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, ed. cit., pp. 29-30. Véase también Lévinas, E., "La signification et le sens", en *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Le Livre de Poche, 1987, pp. 15-70 (1ª ed. Paris, Fata Morgana, 1972).

<sup>207</sup> Lévinas, E., *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, ed. cit., pp. 25. Véase también Lévinas, E., "Humanisme et an-archie", en *Humanisme de l'autre homme*, ed. cit., p. 85. Volveremos más adelante al concepto de anarquía en Lévinas.

esclarecedor. La comentarista destaca el impulso ético detrás de la lectura derridiana de Lévinas, potencia que lo lleva a explicitar la violencia hacia el *resto* que opera en la fidelidad levinasiana al infinito en tanto alteridad absoluta. Sin embargo, en clara oposición a lecturas como la anteriormente mencionada de Peñalver<sup>208</sup>, Cornell rechaza la interpretación de la deconstrucción como pasividad nihilista, destacando la radicalidad de la propuesta derridiana ante la heterología pura de Lévinas.<sup>209</sup> Y esta diferencia, que no niega los lazos estrechos entre ambos pensadores, resultará ampliada cuando más adelante saquemos a la luz las consecuencias de ambas posiciones en la arena política. Sólo a modo de adelanto, cabe preguntarnos si la "antropología optimista" de Lévinas, que vincula al hombre con la posibilidad del Bien, no clausura la posibilidad de la política. Una perspectiva así, que ocluye la conflictividad irresoluble de todo *socius*, oculta la peor de las violencias, aquella que pierde al enemigo y da lugar al enemigo absoluto, enfrentado a la humanidad toda. Para Derrida, suprimir la posibilidad, por otro lado insuprimible, del mal absoluto, sólo conduce a la clausura del porvenir, es decir, a la clausura de la decisión, la ética, la justicia y la democracia. Es por ello que insiste con la necesidad del cálculo.

Entonces, hay que negociar, tratar, transigir con los efectos de borde. Incluso (*même*) hay que negociar lo que no se negocia y que desborda todo contexto. [...] Y para hacernos (sin hacer nada) recibir de otro modo, y recibir de otro modo el de-otro-modo, él no ha podido hacer de otro modo más que negociar con el riesgo: en la misma lengua, en la lengua de lo mismo, se puede siempre recibir mal ese dicho de otro modo. Antes incluso de esta falta, su riesgo contamina toda proposición.<sup>210</sup>

A pesar de sí mismo, Lévinas no ha podido hacer más que negociar con el riesgo, lo cual implica reconocer su imprescriptibilidad a partir de la propia escritura. No hay *un*

---

<sup>208</sup> Peñalver, P., "Dos heterologías. El pensamiento sin el ser en Lévinas y en Derrida", en *Argumentos de alteridad. La hipérbole metafísica de Emmanuel Lévinas*, Madrid, Caparrós, 2000, pp. 195-215

<sup>209</sup> Cornell, D., *The Philosophy of the Limit*, New York/London, Routledge, 1992, p. 69-72.

<sup>210</sup> Derrida, J., "En ce moment même dans cet ouvrage me voici", ed. cit., pp. 160-161.

borde, sino multiplicidad de efectos de borde, y con ellos no queda más que establecer una relación *económica*. Nuevamente, encontramos aquí toda la breve pero profunda distancia que separa a Derrida de Lévinas. De otro modo *dicho*, refiere a un dicho que se enuncia de otra manera, que busca otros medios y canales para manifestarse, pero que no deja de ser un dicho. *De otro modo* dicho, refiere y traiciona al de-otro-modo que se expresa en la lengua de la totalidad y clausura así su exterioridad. Ambas instancias, heterogéneas pero inseparables, tensionan el texto de Lévinas, cuya falta habría sido su esperanza en que la *utopía* pueda tener lugar, entendida como ubicuidad fuera del abrigo del ser desde la cual el Decir podría expresarse sin contaminación en el *heme aquí*.<sup>211</sup> Ante esta perspectiva, se comprende por qué Derrida rechazará la atribución a su pensamiento de un “Utopismo subterráneo”, tal como la encontramos en Jameson, para reivindicar la opción por lo *imposible*, entendido como la urgencia más real del aquí y ahora, la llamada del otro, el acontecimiento en su inminente porvenir.<sup>212</sup> Utopía e imposible, otro nombre para el hiato que enfrenta la heterología pura levinasiana a la heterología impura derridiana.

---

<sup>211</sup> Lévinas, E., *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, ed. cit., p. 283. Remitimos aquí a los trabajos de Abensour, quien introduce a Lévinas dentro de la tradición del pensamiento utópico, asignándole un lugar de quiebre desde que piensa la utopía como alteridad, en diálogo con Bloch y Buber, entre otros. El artículo referido concluye con una reflexión sobre las perspectivas políticas que aquí se ponen en juego, acercándose a Derrida al afirmar que “la comunidad utópica revolucionaria es la de un orden otro que el de la comunidad política, la cual es asediada [*hanter*], trabajada en permanencia por la primera y por los horizontes escatológicos”. Abensour, M., “Utopía: ¿Futuro y/o Alteridad?”, trad. V. Egío, *Daímon. Revista Internacional de Filosofía*, n° 46, 2009, p. 31 (traducción levemente modificada). En esta misma línea de trabajo, Abensour relaciona la utopía levinasiana con la división de lo social que instituye la democracia. Abensour, M., “Utopía y democracia”, trad. J. Riba, *Polis*, n° 6, 2003. (Consultado el 31/05/2016, <http://polis.revues.org/6417>).

<sup>212</sup> La crítica de Jameson superpone los conceptos “mesiánico” y “utópico” en Derrida. Jameson, F., “Marx’s Purloined Letter”, en Sprinker, M. (ed.), *Ghostly Demarcations*, London/New York, Verso, 1999, p. 33. Derrida responde que “la mesianicidad (a la cual considero una estructura universal de la experiencia y que no puede ser reducida a ningún mesianismo religioso) es cualquier cosa excepto Utópica: se refiere, en todo aquí ahora, a la venida del acontecimiento eminentemente real y concreto, es decir, a la alteridad más irreductiblemente heterogénea”. Derrida, J., “Marx & Sons”, en Sprinker, M. (ed.), *Ghostly Demarcations*, ed. cit., p. 248 (editado en francés como *Marx & Sons*, Paris, PUF/Galilée, 2002). También, en una entrevista para *Die Zeit*, Derrida afirma que “lo «imposible» del que hablo a menudo no es lo utópico, él da al contrario su movimiento mismo al deseo, a la acción y a la decisión, él es la figura misma de lo real.” Derrida, J., “Non pas l'utopie, l'im-possible”, en *Papier Machine*, ed. cit., pp. 360-361

Y si la distancia pasa por lo imposible, no es casual que nos topemos con la problemática del *don* en toda su complejidad, desde el momento en que Derrida se pregunta, en esta última cita, cómo hace Lévinas para hacernos (sin hacer nada) recibir de otro modo el de-otro-modo, es decir, cómo es posible el don de aquello que rechaza la manifestación fenoménica, cómo se da lo que permanece en la oscuridad ajena al imperio de la luz. Vale mencionar en este punto que si bien *Donner le temps*, texto en el cual se volverá sobre las cuestiones aquí desplegadas, fue publicado en 1991, ese trabajo reproduce las cinco primeras sesiones del seminario dictado por Derrida en el ciclo lectivo comprendido entre los años 1977-1978.<sup>213</sup> En este sentido, encontramos para el momento de escritura de “En ce moment même dans cet ouvrage me voici” ya desarrolladas las líneas de análisis que seguirá Derrida en torno al *don impossible*.

La cuestión del *don* primero recaerá sobre el propio escrito derridiano, el cual no pretende ser ajeno a las dificultades que plantea, al reconocerse como un don enviado a Lévinas, perseverante en esa misma búsqueda de un otro modo, un más allá del ser. Entonces, la pregunta que dispara el filósofo franco-argelino asume nuevamente el riesgo, la necesidad del temblor ante el abismo: ¿cómo hablar de la obra de Lévinas sin restituir, evitando reproducir la lógica del intercambio entre dos, pero a la vez sin traicionar?

Si restituyo, si restituyo sin falta, estoy en falta. Y si no restituyo, *dando* más allá del reconocimiento, corro el riesgo de la falta. [...] Ineluctable desde el momento en que la estructura de «falibilidad [*fautivité*]» es *a priori*, más vieja incluso que todo *a priori*. Si alguien (Él [*Il*]) te dice *desde un principio*: «no me devuelvas lo que yo te dé», tú estás en falta antes incluso de que él haya terminado de hablar. Alcanza con que lo entiendas, con que tú comiences a comprender y a reconocer.<sup>214</sup>

---

<sup>213</sup> Derrida, J., *Donner le temps. 1, La fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1991, p. 9.

<sup>214</sup> Derrida, J., “En ce moment même dans cet ouvrage me voici”, ed. cit., p. 163.

¿Cómo no restituir, como dar o recibir el don sin traicionarlo, si la conciencia, el saber, incluso la presuposición del don implican ya un cierre dentro del circuito económico? Como quedará sentenciado en el capítulo titulado “Le temps du roi” de *Donner le temps*<sup>215</sup>, las condiciones de posibilidad del don son también sus condiciones de imposibilidad. El don refiere a la economía, al implicar un alguien que da algo a un alguien otro. Pero el don, si lo hay, debe clausurar el círculo económico para ser tal, ya que desde el momento en que aparece la restitución el don se pierde. En este sentido, no debe haber fenómeno del don, no puede ser conocido como tal, ni puesto en palabras, porque en ese mismo instante el don no sería más que un simulacro de sí, una mera apariencia, ficción que oculta la falta que todo teatro del don busca ocultar. Pero en esta imposibilidad Derrida encuentra lo necesario de la falta, no por eso despojando al don imposible de toda posibilidad, aunque ésta ya no corresponda a la razón, el cálculo o la fenomenología, sino, quizás, al pensar. La *infelicitie* austiniana es la condición misma del lenguaje, lo cual resulta ser otro modo de decir que la falta estructural es la violencia necesaria en toda relación con el otro. “El don *no es*, no se puede preguntar [*demander*] «¿qué es el don?», mas es con esta *condición* que habrá habido, bajo ese nombre o bajo otro, un don.”<sup>216</sup> Aquí resulta fundamental recordar el debate que se da en 1997 entre Derrida y Marion en un encuentro organizado por la Universidad de Villanova, cuyas intervenciones fueron publicadas dos años más tarde.<sup>217</sup> Es el autor de *Etant donné*<sup>218</sup> quien afirma compartir con Derrida la renuncia a comprender el don como un objeto o un ser. Sin embargo, Marion sostiene que su análisis no se limita a una lectura del don desde una perspectiva económica. Si bien éste no puede ser comprendido, teorizado, racionalizado, ya que en ese mismo instante quedaría reconducido al ámbito de las

---

<sup>215</sup> Derrida, J., *Donner le temps. I, La fausse monnaie*, ed. cit., pp. 11-50.

<sup>216</sup> Derrida, J., “En ce moment même dans cet ouvrage me voici”, ed. cit., p. 163.

<sup>217</sup> Caputo, J. y Scanlon, M. (eds.), *God, the Gift, and Postmodernism*, Bloomington, Indiana University Press, 1999, pp. 54-78.

<sup>218</sup> Marion, J.-L., *Etant donné: essai d'une phénoménologie de la donation*, París: P.U.F., 1998.

transacciones económicas, Marion busca no divorciar al don de la tradición fenomenológica, afirmando la posibilidad de describirlo en tanto fenómeno saturado.<sup>219</sup> Este debate tiene que ver con los límites de la fenomenología, los cuales para Derrida son desbordados por la cuestión del don, ya que éste no puede ser conocido como tal, aunque sí puede haber don y éste puede ser abordado por el pensamiento.<sup>220</sup> La respuesta a Marion consiste en preguntar qué sería un fenómeno saturado, es decir, un fenómeno que excediera la presencia, la conciencia, la intencionalidad, el horizonte, pero aun continuara siendo un fenómeno y, por lo tanto, factible de ser descrito desde esta tradición. Retraer el don como objeto a la donación como acontecimiento y postular un posible abordaje fenomenológico de la última resulta una falta que reduce al don a la lógica del intercambio. Dar, para Derrida, es sin contra-don, comercio o reapropiación económica, sin embargo, el don es el que otorga su impulso inicial al círculo económico.

Porque finalmente el desbordamiento del círculo por el don, si lo hay, no lleva a una simple exterioridad inefable, trascendente y sin relación. Es ella la que pone el círculo en marcha, es ella la que da su movimiento a la economía. Es ella la que *compromete* (engage) en el círculo y lo hace girar.<sup>221</sup>

Como bien señala Penchaszadeh, podemos distinguir en Derrida al don como acontecimiento de sus consecuencias, las cuales vuelven al don imposible un resto que impide la (im)pura circularidad y cierre sobre sí del circuito económico, excediendo al don como fenómeno.<sup>222</sup> El don, si lo hay, debería mantenerse fuera de los límites de la

---

<sup>219</sup> Sobre este debate véase el abordaje desde la relación entre el don y el deseo, señalando el lugar que le asigna a este último Marion, lo que representaría para Derrida un retorno al plano económico, en Alvis, J., *Marion and Derrida on the Gift and the Desire: Debating the Generosity of Things*, New York, Springer, 2016.

<sup>220</sup> Cf. Sebbah, F.-D., *L'épreuve de la limite: Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, ed. cit., parte II.2.

<sup>221</sup> Derrida, J., *Donner le temps. I, La fausse monnaie*, ed. cit., p. 47.

<sup>222</sup> Penchaszadeh, A. P., "Política, don y hospitalidad en el pensamiento de Jacques Derrida", *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, n° 44, enero-junio 2011, pp. 257-271.

razón práctica, de la moral, del deber, de la “libertad que se asocia a la voluntad de un sujeto.”<sup>223</sup> Un sujeto nunca puede dar, su misma condición aniquila la posibilidad del don. Por lo tanto, el don es siempre don del otro, alguien o algo que da la posibilidad de dar, sin *deber ser*, sin búsqueda de recomposición, don imposible que escapa a la *economía de la caridad* y su consecuente lógica sacrificial.<sup>224</sup>

No, darle el dar mismo del dar, un dar que no sea él mismo más un objeto o un llamado presente, puesto que todo presente permanece [*reste*] en la esfera económica de lo mismo, ni un infinitivo impersonal (hace falta entonces que el «dar» atravesase aquí el fenómeno gramatical dominado por la interpretación corriente de la lengua), ni alguna operación o acción lo suficientemente idéntica a sí misma como para volver a lo mismo. Este «dar» no debe ser ni una cosa ni un acto: debe ser de una cierta forma alguno(a) que no sea yo [*moi*]: ni él [*lui*] («él [*il*]»)<sup>225</sup>.

No es casual que el debate con Marion sobre el don, en lo que para Derrida es su desbordamiento de la fenomenología, se cruce con la discusión en torno a la teología negativa.<sup>226</sup> Para el primero, en la teología nos enfrentamos a una experiencia que excede la posibilidad de la palabra, por lo tanto, que repele cualquier tematización. Fenómeno saturado que desborda todo concepto, intuición excesiva que no puede ser alcanzada por la consciencia de objeto pero que, sin embargo, debe ser considerada desde la fenomenología. La deconstrucción, desde esta perspectiva, señalaría el límite del concepto pero no por un exceso de presencia, sino por una ausencia estructural, una iteración constitutiva de toda marca, la cual vaciaría de contenido (de *un* contenido

---

<sup>223</sup> Derrida, J., *Donner le temps. I, La fausse monnaie*, ed. cit., p. 198.

<sup>224</sup> *Op. cit.*, p. 180. El intento de Malo por reivindicar la posibilidad del don, más allá de Marion y Derrida, desde la noción de “reciprocidad asimétrica”, en su conclusión no afirma nada más que lo ya expuesto por Derrida. Malo, A., “The Limits of Marion’s and Derrida’s Philosophy of the Gift”, *International Philosophical Quarterly*, vol. 52, n° 2, Issue 206, June-2012, pp. 149-168.

<sup>225</sup> Derrida, J., “En ce moment même dans cet ouvrage me voici”, ed. cit., p. 164.

<sup>226</sup> Para un excelente abordaje de estas cuestiones remitimos al clásico Caputo, J., *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion*, Bloomington, Indiana University Press, 1997. También encontramos un análisis del debate Marion-Derrida desde el cruce entre fenomenología y teología en Horner, R., *Rethinking God as Gift. Marion, Derrida and the Limits of Phenomenology*, New York, Fordham University Press, 2001 y los artículos reunidos en Severson, E. (ed.), *Gift and Economy: Ethics, Hospitality and the Market*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2012.

determinado) la experiencia de aquello que trasciende todo Dicho. Tanto Dios como el don, para Marion, deben ser contemplados en su absoluta trascendencia, más allá de que pueda esta relación ser traducida en palabras. La lectura que hace Marion de la deconstrucción tal vez no sea del todo infiel al espíritu de la misma, aunque sí clausura la perspectiva política que Derrida está allí poniendo en juego. Por esta razón, en su respuesta, Derrida, además de rechazar la existencia de una tesis de la deconstrucción sobre el tema, reivindica la performatividad de sus textos dedicados a la teología negativa, es decir, las implicancias políticas de su reflexión y la relación que puede tejerse con una *nueva política*.<sup>227</sup> El desplazamiento que propone Derrida no resulta ser un juego conceptual ocioso, un divertimento del pensamiento cuando juega con lo que está más allá de su alcance, sino que “nos ofrece nuevos recursos de análisis, nos alerta en cuanto a los engaños del pretendido *don* sin deuda, ejercita nuestra vigilancia crítica o ética.”<sup>228</sup> El don imposible, acontecimiento siempre por venir, es lo más urgente y real, corazón incommunicable de todo simulacro del don, el cual impide la reducción del *socius* a una mera lógica del intercambio.

Dejando de lado, sólo por el momento, las cuestiones que aquí comenzamos a vislumbrar, y de regreso al texto que estamos analizando, Derrida se pregunta, ahora sí, por la *escritura* de Lévinas, por la manera que tiene él de producir y dar sus obras. Volvemos así a la cuestión del habla, de la posibilidad de alcanzar por medio de ésta a aquél o aquello que excede toda palabra, sólo que ahora Derrida decide plantear la pregunta por la posibilidad de ligar “no sólo el Decir a lo Dicho, como dice él, mas el Escribir a lo Dicho y el Decir a lo Escrito”.<sup>229</sup> ¿Hay en la escritura una posibilidad para relacionarnos con aquello que rechaza toda relación? ¿Puede la escritura, con un poder impotente, referir sin violencia al otro en tanto otro?

---

<sup>227</sup> Caputo, J. y Scanlon, M. (eds.), *God, the Gift, and Postmodernism*, ed.cit., pp. 43 y 76.

<sup>228</sup> Derrida, J., *Donner le temps. 1, La fausse monnaie*, ed. cit., p. 19.

<sup>229</sup> Derrida, J., “En ce moment même dans cet ouvrage me voici”, ed. cit., p. 165.

¿Qué hace él para dar lugar, inventándolo, a eso que, más allá del ser, del presente, de la esencia, de lo mismo, de la economía, etc., resta [*reste*] absolutamente extraño a ese médium, absolutamente desligado [*délié*] de esa lengua? ¿No habrá que invertir la cuestión, al menos en apariencia, y preguntarse si esta lengua no está *de ella misma desligada*, y así, abierta a cualquier/absolutamente otro, a su propio más allá, de tal suerte que se trataría menos de excederla, esta lengua, que de tratar de otro modo con sus propias posibilidades? Tratar de otro modo, es decir calcular la transacción, negociar el compromiso que dejará lo no-negociable intacto y actuar de forma que la falta, la cual consiste en inscribir cualquier/absolutamente otro en el imperio de lo mismo, altere suficientemente lo mismo como para absolverse de ella misma. Esa es para mí su respuesta; y esta respuesta de hecho, si se puede decir, esta respuesta en acto, en obra más bien en la serie de negociaciones estratégicas, esta respuesta no responde a un problema o a una cuestión, ella responde al Otro -para el Otro- y aborda la escritura ordenándose a ese para-el-Otro. Es a partir del Otro que la escritura entonces da lugar y produce acontecimiento, inventa el acontecimiento, por ejemplo, éste: «Él habrá obligado».<sup>230</sup>

¿En qué consiste la inversión que aquí presenta Derrida? La torsión la habría realizado Lévinas sobre la pregunta misma, ya no aspirando a una lengua que funcione como medio puro de acceso al lugar de asimetría absoluta en el que residiría la alteridad. La pregunta, el giro de la pregunta sobre sí, invita a pensar en un resto que impide la clausura de toda lengua, el cierre o repliegue hermético. En este sentido, la lengua está *ella misma* atravesada por la diferencia y la escritura de Lévinas, por lo tanto, no hace más que negociar consigo misma a partir de ese resto ajeno a toda transacción económica. La escritura, el texto, calcula de manera estratégica sus propias posibilidades, para así reducir la falta, la violencia ejercida sobre cualquier/absolutamente otro, a la menor violencia posible. No hay un más allá del imperio de la luz, pero sí se puede poner en juego el resto de oscuridad que late oculto

---

<sup>230</sup> *Op. cit.*, p. 166.

en ese reinado, para a partir de allí negociar la menor falta, sabiendo que ese resto permanecerá, de todos modos, inaccesible al cálculo de la razón y, por lo tanto, a la misma escritura.

A pesar de lo afirmado anteriormente, esta respuesta al Otro que se da en el texto levinasiano es, para Derrida, a pesar del propio Lévinas. Por lo tanto, el del filósofo lituano no será un pensamiento del límite, entendiendo por tal a un umbral o frontera permeable, móvil, plural, pero que sin embargo no puede ser franqueado, ya que es el medio en el que se despliega el propio aliento. El pensamiento que busca transgredir el límite, sueña con un paso más allá que obtura la posibilidad de pensar el más acá como ya atravesado por la diferencia, contaminación que debe ser honrada en la propia escritura.

El pasaje más allá de la lengua requiere la lengua o más bien el texto como lugar de las huellas para un paso que no está (presente) en otra parte. Por esto el movimiento de esta huella pasando más allá de la lengua no es clásico, no instrumentaliza, no secundariza el *logos*. Éste resta indispensable como el pliegue que se pliega al don, y como la lengua de mi boca cuando le arranco el pan para dárselo al otro. Es también mi cuerpo.<sup>231</sup>

Si el *logos* resulta imprescindible, si es sólo mediante el Dicho que podemos dar lugar al Otro que irrumpe desde un pasado inmemorial el ámbito de mismidad de la lengua, comprendemos por qué Derrida vuelve a rastrear el uso del lenguaje metafórico en Lévinas, retornando así a una estrategia que ya había desplegado en “Violence et métaphysique”. Si bien es explícito el rechazo del lenguaje poético por parte de Lévinas, también resulta evidente la frecuencia con que aparece en puntos neurálgicos de sus textos. Llewelyn, partiendo de los trabajos que dedica Derrida a la metáfora, principalmente “La mythologie blanche”<sup>232</sup>, señala la imposibilidad a la que se enfrenta

---

<sup>231</sup> *Op.cit.*, p. 170.

<sup>232</sup> Derrida, J., “La mythologie blanche”, en *Marges de la Philosophie*, ed. cit. pp. 247-324.

Lévinas a la hora de denegar la metáfora, poniendo el acento en la contradicción en la que cae dicho gesto.<sup>233</sup> Otros comentadores, como es el caso de Davidson<sup>234</sup>, si bien reconocen el conflicto que atraviesa el pensamiento levinasiano en cuanto desprecia la metáfora como medio para la ética, tensión que no deja de ser otra forma de abordar su desconfianza hacia la poesía, destacan la posibilidad de pensar un rol fundamental del uso metafórico del lenguaje dentro de la ética de la substitución. Por el lado de Derrida, quien queda alineado a este último conjunto de intérpretes, las principales metáforas que encuentra en funcionamiento en el dispositivo textual levinasiano que aquí estamos analizando son dos: la metáfora del hilo cortado y reanudado y la metáfora de la tela desgarrada y su costura. El movimiento es el mismo, funcionando en paralelo tanto dentro de la ética levinasiana como en el texto que la expresa, juego de espejos que reflejan la aparición de una interrupción en el *cotinum* del texto y lo Dicho, la cual resulta inmediatamente recompuesta por el logos filosófico. En otras palabras, la metáfora, como *tropos*, surge bajo la forma del parásito ajeno al discurso filosófico. Entonces, la metáfora, por esa misma razón, será la que intente nombrar la interrupción del Dicho por parte del Decir.

Él ama aparentemente la desgarradura [*déchirure*] pero detesta la contaminación. Sin embargo lo que tiene en vilo a su escritura es que hay que acoger [*accueillir*] la contaminación, el *riesgo* de contaminación, encadenando las desgarraduras, *recuperándolas* regularmente en el tejido o el texto filosófico de un relato. Esa *recuperación* es incluso la condición para que el más allá de la esencia guarde su chance contra la costura envolvente de lo temático o lo dialéctico. Hay que salvar la desgarradura y

---

<sup>233</sup> “Entonces pensar lo metafórico como tal es pensar otra vez el ser. Y cuando Lévinas, en vez de afirmar lo metafórico, una y otra vez lo niega, ¿no queda incomodado por el mismo aprieto? Desde que él tiene que pensar lo metafórico si tiene que negarlo, él tiene que pensar el ser”. Llewelyn, J., *Emmanuel Levinas. The Genealogy of Ethics*, London/New York, Routledge, 1995, p. 164.

<sup>234</sup> A partir de una lectura de Lévinas titulada *La Métaphore* y publicada recién en 2009, Davidson encuentra en la “trascendencia metafórica” una operación implícita que, a pesar de ser abandonada como parte de su terminología, seguirá asediando el pensamiento de Lévinas. Davidson, S., “Metaphorical Transcendence: Notes on Levinas’s Unpublished Lecture on Metaphor”, *The Journal of Speculative Philosophy*, vol. 29, n° 3, 2015, pp. 366-375.

para eso arriesgar costura contra costura. Hay que aceptar regularmente (en serie) el riesgo de la contaminación para dejarle su chance a la no-contaminación de lo otro por la regla de lo mismo.<sup>235</sup>

Para Derrida, la desgarradura es la condición de posibilidad del “efecto de costura”.<sup>236</sup> Por lo tanto, la desgarradura ya está allí, en el corazón del texto, de lo Dicho, impidiendo su cierre sobre sí. Pliegue que responde a una interrupción anterior que posibilita el efecto de *continuum* mismo. Interrupción y reapropiación por parte de la razón teórica que sucede en el texto levinasiano muy a pesar suyo, movimiento del cual la metáfora no es más que un índice pero no menos que su propio modo de darse, de darse de otro modo.

Luego de poner el acento en el vínculo que traza Lévinas entre libro, lógica, filosofía, medicina y Estado, Derrida se pregunta *cómo* escribe Lévinas. Su texto, su libro, debe encadenar las interrupciones y los pasos más allá de la esencia, pero sin interrumpir la interrupción. Es así como Derrida piensa la posibilidad de otra estructura de nudo, que sostenga el texto pero exponga sus interrupciones.

Una sola interrupción en un discurso no realiza su obra [*œuvre*] y se deja inmediatamente reapropiar. El hiato debe insistir, de ahí la necesidad de la *serie*, de la serie de nudos. La paradoja absoluta (de lo ab-soluto), es que *esta serie*, inconmensurable con ninguna otra, serie fuera de serie, no anuda hilos sino interrupciones entre los hilos, huellas de intervalos que el nudo debe sólo remarcar, dar a remarcar.<sup>237</sup>

Para que el Otro pueda venir, su acogida debe comenzar en el texto gracias a una serie de interrupciones del Dicho por el Decir. Pero desde ya que esta serialidad no sería compuesta en una lengua neutra, sin poder, anárquica, que permitiría escapar al lenguaje ontológico y teórico. La “inevitable concesión” implica una negociación, un cálculo,

---

<sup>235</sup> Derrida, J., “En ce moment même dans cet ouvrage me voici”, ed. cit., p. 177.

<sup>236</sup> *Op. cit.*, p. 178.

<sup>237</sup> *Op. cit.*, p. 180.

una economía, que reconoce la contaminación necesaria de las interrupciones anudadas y puestas en serie, es decir, tematizadas. Aquí nos topamos nuevamente con la necesidad de pensar lo parasitario/contaminante como una estructura propia del lenguaje, contaminación que no será negativa, precisamente porque “no hay un simple más allá y un simple interior de la lengua, de un lado y del otro de un borde”.<sup>238</sup> Lévinas debe entonces asumir riesgos calculados, el riesgo de la negociación obligada, “pues si no se negocia la interrupción, esta se interrumpe todavía más seguramente y abandona lo no-negociable al mercado”.<sup>239</sup> Es como si Derrida encontrara en la escritura levinasiana un más allá, un Decir, que se expresa también más allá del sujeto-autor y su producción. Al negociar con el lenguaje de la presencia, de la luz, de la violencia sobre el otro, “en el acto fallido que ella dice ser, como toda obra”<sup>240</sup>, la escritura de Lévinas también daría lugar a la invención del otro. Y el mismo Derrida se situará dentro de este círculo de las interrupciones superpuestas, declarando que un discurso que pretenda tematizar la obra levinasiana, la oportunidad que abre su gesto de acoger al Otro en su arribo, necesariamente traicionará esa misma hospitalidad. Sin embargo, la palabra más allá del lenguaje, esa interrupción del discurso que en su reanudamiento dejará una cicatriz imborrable en tanto resto inapropiable por cualquier pretensión de totalidad, ese “performativo sin presente [...] es al mismo tiempo el ejercicio más cotidiano de un discurso sobre el otro, la condición de la escritura menos virtuosa.”<sup>241</sup> Esta performatividad, lo que más arriba llamamos estructura de promesa, es la condición de posibilidad de toda proposición en general, afirma Derrida. Por lo tanto, la palabra negociadora, calculadora, que busca una violencia menor para combatir otra mayor,

---

<sup>238</sup> *Op. cit.*, p. 191.

<sup>239</sup> *Op. cit.*, p. 181. Aquí aparece, tímido, un anuncio fundamental, aquél que impide ligar a Derrida al elogio del liberalismo. Su economía de violencia sería la forma de poner en cuestión precisamente el imperio del mercado, aunque dejaremos este análisis para unas páginas más adelante.

<sup>240</sup> *Op. cit.*, p. 192.

<sup>241</sup> *Op. cit.*, p. 187.

alojará a lo otro de sí, esa promesa lanzada desde un otro, que interrumpe la lógica productiva del sujeto, su gobierno y su dominio. Y es en este sentido que Derrida afirma que la finalidad del movimiento ontológico es también la fatalidad de su fracaso, ya que busca reducir su propia condición.<sup>242</sup> El lenguaje, siempre ontológico, siempre *totalizante* (no *totalitario*), se encuentra atravesado por ese futuro anterior hundido en la pre-historia que nunca fue presencia. Ese resto inmemorial es su misma condición de posibilidad y la clausura de esa herida será su fin, *telos* que marcaría también su consumación. Por esta misma aporía, por esta suerte de destino paradójico de todo discurso filosófico, Derrida rescata el intersticio por el cual ese resto hace y se manifiesta en la obra, al afirmar de Lévinas, y cualquier otro sujeto-autor:

Sin autoridad, él no *hace* obra, él no es el agente o el creador de su obra. Mas si yo digo que él *deja* obrar a la obra (palabra que resta todavía provocar), hay que precisar inmediatamente que ese dejar no es una simple pasividad ni un dejar a pensar en el horizonte de un dejar-ser. Este dejar más allá de la esencia, «más pasivo que la pasividad», entiéndelo como el pensamiento más provocador, hoy en día.<sup>243</sup>

Tomando como punto de partida la cuestión de la poesía como instancia disruptiva y, por lo tanto, hospitalaria dentro del discurso levinasiano, si existe una metáfora que ha parido un debate más que extenso ella es la metáfora de la mujer. Desde ya que este debate recupera y se apoya sobre aquél sobre el uso de un lenguaje metafórico en la escritura levinasiana. En este sentido, el título que podría llevar, telegráficamente, esta cuestión sería el siguiente: la mujer como metáfora y la mujer como *mera* metáfora. Para introducirnos, debemos volver a *Totalité et infini*, para reproducir un pasaje célebre:

La casa que funda la posesión, no es posesión en el mismo sentido que las cosas muebles que ella puede reunir y guardar. Ella es poseída, porque ella

---

<sup>242</sup> *Op. cit.*, p. 190.

<sup>243</sup> *Op. cit.*, p. 189.

es, desde un comienzo, hospitalaria con su propietario. Lo cual nos reenvía a su interioridad esencial y al habitante que la habita antes que todo habitante, al acogedor [*accueillant*] por excelencia, al acogedor en sí: al ser femenino. ¿Es necesario añadir que de ninguna manera se trata aquí de sostener, enfrentando el ridículo, la verdad o la contra-verdad empírica de que toda casa supone *de hecho* una mujer? Lo femenino ha sido encontrado en este análisis como uno de los puntos cardinales del horizonte donde se ubica la vida interior y la ausencia empírica del ser humano de «sexo femenino» en una morada [*demeure*], no cambia en nada la dimensión de feminidad que aquí resta abierta, como la acogida misma de la morada.<sup>244</sup>

Aquí Lévinas establece una distancia, un hiato, entre lo femenino como instancia de apertura incondicional de la morada, hospitalidad que posibilita la llegada del otro, y la mujer empírica, de hecho, cuya ausencia no redundaría en una suspensión de lo femenino.<sup>245</sup> Esta distancia origina, por un lado, que muchos comentaristas sostengan que la mujer aparece en Lévinas como metáfora, pero que, precisamente por el carácter fundamental que juega lo metafórico en su texto, esta instancia no representa una subordinación de lo femenino empírico, sino todo lo contrario. Aludiendo a la lectura que hace Derrida de los textos levinasianos, en la introducción a *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas*, Chanter afirma que el pensador lituano “es un poeta a pesar suyo”<sup>246</sup>, reivindicando el lugar de la metáfora y, por lo tanto, el de la mujer como metáfora, dentro de la ética levinasiana. En sintonía con esta interpretación, Bevis analiza el rol fundamental de la metáfora de la “maternidad” en Lévinas, entendida como la encarnación del otro en lo mismo, en tanto representante del “trascendente sensible” levinasiano. Desde su análisis, es dicha metáfora la que permite fundar la ética de Lévinas en el cuerpo, entendido como lugar de entrada del infinito en

---

<sup>244</sup> Lévinas, E., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, ed. cit., p. 169.

<sup>245</sup> Un análisis más detallado de esta cita aparecerá en el próximo capítulo.

<sup>246</sup> Chanter, T. (ed.), *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2001, p. 8.

la existencia humana. De este modo, quedaría salvada la grieta entre la mujer como *tropos* y el plano empírico.<sup>247</sup> Katz también busca reunir ambas instancias al encontrar en la mujer, tal como aparece en la Biblia Hebrea, la fuente de inspiración para la imagen que construye Lévinas de lo femenino.<sup>248</sup> Para Buckingham, tal vez ubicándose en un punto intermedio dentro de este debate, no es posible anular la potencia que existe en la designación de la mujer como uno de los puntos cardinales de la vida interior, aunque quepa preguntarse si ésta corresponde a un hombre y/o una mujer, reenviando el problema ahora sobre la determinación de esa vida interior.<sup>249</sup>

En la orilla opuesta, Sandford, criticando las perspectivas de Peperzak<sup>250</sup> y Llewelyn<sup>251</sup>, quienes también se posicionan en un punto medio en torno a esta discusión, señala que la mujer en Lévinas es un otro domesticado y dócil, no suficientemente otro como para poner en cuestión al *ego*. Su lugar en la auto-realización del sujeto es secundario, ya que siempre será una vida interior masculina la que lo femenino permitirá abrir hacia la alteridad.<sup>252</sup> En esta misma línea, Irigaray pondrá el acento en este rol estructural, alejado de la facticidad, de lo femenino, entendiendo así a la “mujer” en la ética levinasiana como una *mera* metáfora. Irigaray llega incluso a acercar a la mujer y el

---

<sup>247</sup> Bevis, K., “«Better than Metaphors?» Dwelling and the Maternal Body in Emmanuel Levinas”, *Literature and Theology*, vol. 21, n° 3, September-2007, pp. 317-329.

<sup>248</sup> Katz, C., *Levinas, Judaism, and the Feminine. The silent Footsteps of Rebecca*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 2003, p. 57.

<sup>249</sup> Buckingham, W., *Levinas, Storytelling and Anti-Storytelling*, London/New York, Bloomsbury, 2012, p. 82. Otro posicionamiento “intermedio” es el de Dubost, para quien lo femenino es una figura que resume la ambigüedad enigmática del fenómeno dentro del pensamiento levinasiano. Dubost, M., “Féminin et phénoménalité selon Emmanuel Lévinas”, *Les Études Philosophiques*, n° 78, 2006, pp. 317-334.

<sup>250</sup> Peperzak, A., *To the Other: An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas*, Indiana, Purdue University Press, 1993, p. 158.

<sup>251</sup> Llewelyn, J., *Emmanuel Levinas: The Genealogy of Ethics*, London, Routledge, 1995, p. 87.

<sup>252</sup> Sandford, S., *The Metaphysics of Love. Gender and Transcendence in Levinas*, London, The Athlone Press, 2000, p. 45-46.

animal, en tanto exponentes de un límite infranqueable para el pensamiento de Lévinas.<sup>253</sup>

Derrida, por su parte, nos recuerda que ya al finalizar su ensayo “Violence et métaphysique”, en la última parte de la última nota al pie, había abierto la cuestión de la diferencia sexual en el pensamiento de Lévinas.

Notemos de paso, sobre esta cuestión [*sujet*], que *Totalidad e infinito* lleva el respeto de la disimetría hasta el punto en que nos parece imposible, esencialmente imposible, que haya sido escrito por una mujer. El sujeto filosófico es el hombre (*vir*). [...] ¿Esta imposibilidad de principio para un libro de haber sido escrito por una mujer no es única en la historia de la escritura metafísica? Levinas reconoce por otra parte que la feminidad es una «categoría ontológica». ¿Hay que poner esta observación en relación con la virilidad esencial del lenguaje metafísico? Pero quizás el deseo metafísico es esencialmente viril, incluso en lo que se llama la mujer.<sup>254</sup>

Derrida nos recuerda esta crítica para reivindicarla, señalando ahora que *Autrement qu'être ou au delà de l'essence* también “marca su firma con un «yo-él» masculino”<sup>255</sup>, signo de un doble movimiento. El primero consiste en subordinar la diferencia sexual, y no lo femenino o la mujer, a la alteridad de un cualquier/absolutamente otro sexualmente indiferenciado. Hasta aquí, podríamos incluso sostener cierta coherencia por parte de Lévinas a la hora de pensar una hospitalidad incondicional que acoja a cualquier/absolutamente otro sin determinar de antemano al arribante, por lo tanto, sin especificar su marca sexual. Sin embargo, el segundo aspecto del movimiento que sella la firma masculina en la obra levinasiana reside en la marca masculina que atraviesa al

---

<sup>253</sup> “Para él [Lévinas], lo femenino no está ante un otro para ser respetado en su libertad humana y su identidad humana”. Irigaray, L., “Questions to Emmanuel Levinas”, en Critchley, S., y Bernasconi, R., (eds.), *Re-reading Levinas*, London, Athlone Press, 1991, p. 113.

<sup>254</sup> Derrida, J., “Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas”, en *L’écriture et la différence*, ed. cit., p. 228.

<sup>255</sup> Derrida, J., “En ce moment même dans cet ouvrage me voici”, ed. cit., p. 193.

otro que se suponía todavía indiferenciado sexualmente.<sup>256</sup> Y en este punto, Derrida decide excluir de su análisis los pasajes donde lo femenino es presentado como una “categoría ontológica”, privilegiando dos citas de otros textos, una de “Le Judaïsme et le féminin”<sup>257</sup> y la otra de “Et dieu créa la femme”<sup>258</sup>. Con esta atenta selección, poniendo el acento en la prioridad o preeminencia de lo masculino por sobre la posteridad de la mujer, Derrida derriba los argumentos de aquellos que buscan conciliar lo femenino como metáfora y la mujer empírica. Y para introducir a lo que será su hipótesis principal, cita también el texto de Chalier *Figures du féminin*<sup>259</sup>, para ese entonces inédito, donde se establece un matrimonio indisociable entre la elección del *logos* griego como único camino para acceder al otro modo de ser y el mutismo sobre lo femenino. Esta mención le permite a Derrida sostener que la diferencia femenina no será sólo secundaria o derivada, sino que se convertirá en lo otro del Decir mismo, el cual “*en tanto* que habrá buscado dominar la alteridad, arriesgaría (al menos en esta medida) encerrarse en *él mismo* en la economía de lo mismo.”<sup>260</sup>

Dicho completamente de otro modo (*Tout autrement dit*): secundarizada por la responsabilidad de cualquier/absolutamente otro, la diferencia sexual (y por lo tanto, dice Él, la feminidad) se mantiene, como otro, en la zona económica de lo mismo. Incluida en lo mismo, ella está a la vez excluida: encerrada dentro, forcluída en la inmanencia de una cripta, incorporada en el Decir que se dice de cualquier/absolutamente otro. Des-sexualizar la relación con cualquier/absolutamente otro (o también el inconsciente, como tiende a hacerlo hoy en día una cierta interpretación filosófica del psicoanálisis), secundarizar la sexualidad en relación a un cualquier/absolutamente-otro que no estaría en sí mismo marcado

---

<sup>256</sup> *Op. cit.*, p. 194.

<sup>257</sup> Lévinas, E., *Difficile liberté: essais sur le Judaïsme*, Paris, Albin Michel, 1963, pp. 51-62.

<sup>258</sup> Lévinas, E., *Du sacré au saint. Conq nouvelles lectures talmudiques*, Paris, Minuit, 1997, pp. 132-142.

<sup>259</sup> Chalier, C., *Figures du féminin. Lecture d'Emmanuel Lévinas*, Paris, La nuit surveillée, 1982, p. 97.

<sup>260</sup> Derrida, J., “En ce moment même dans cet ouvrage me voici”, ed. cit., p. 197.

sexualmente [...] es siempre secundarizar la diferencia sexual *como* feminidad.<sup>261</sup>

Si para Lévinas la marca sexual es ya una condición arrojada sobre la llegada de ese Otro, indiferenciado en su absoluta asimetría, la diferencia sexual quedaría así circunscripta al ámbito de lo mismo. Para Derrida, este rechazo no esconde más que un privilegio de la masculinidad propio de la tradición *falocéntrica*, ya que el rechazo a la diferencia sexual asume la figura del rechazo por lo femenino. Es así como la mujer, la alteridad absolutamente excluida por el discurso del Decir, entendido como respeto absoluto a la alteridad de cualquier/absolutamente otro, es la excepción, la situación excepcional, el fuera de la norma que interrumpe el Dicho sobre el Decir pero también al Decir *mismo*. En este sentido, adelantando cuestiones que vendrán más adelante, lo femenino es para Derrida el *quién* de la invención, entendida como invención del otro. La mujer se convierte, por su propia inclusión en el modo de la exclusión, en soberana absoluta, incondicional, que viene a decidir por la situación excepcional del Decir anterior al Decir dicho.

Entonces la Obra aparentemente firmada con el Pronombre Él sería dictada, inspirada, aspirada por el deseo de secundarizar Ella, por lo tanto *por* Ella. Desde su lugar de dependencia derivable, desde su condición de último o de primer «rehén», ella suscribiría [*sous-signerait*] lo suscrito en la obra. No en el sentido en que suscribir equivaldría a confirmar la firma [*signature*] sino refrendar [*contresigner*], y no ya en el sentido en que refrendar equivaldría a redoblar la firma, según lo mismo o lo contrario - sino *de otro modo que firmar* [*autrement que signer*].

Todo el sistema de *esta* seriatura comentaría en silencio la heteronomía absoluta en relación a Ella que sería lo cualquier/absolutamente otro. *Esta* heteronomía escribiría el texto desde su reverso [...] Es lo que llamo, yo, la invención del otro.<sup>262</sup>

---

<sup>261</sup> *Idem.*

<sup>262</sup> *Op. cit.*, p. 198.

Desde ya que no se trata de colocar a la mujer en el lugar de la *arché* e invertir el esquema. Por esta razón, Derrida reconoce que, en la voz femenina de su diálogo, su Dicho no puede dejar de ser falso, falsificador, respondiendo a la fatalidad del Decir con la cual no queda otra opción más que negociar.<sup>263</sup> Si Lévinas no escapa a la economía de violencia, mucho menos lo hará Derrida, pensador del límite infranqueable de lo mismo, pero también del cierre imposible del círculo económico que la mismidad anhela.

En el próximo capítulo volveremos a estas cuestiones aquí abiertas, quedando sólo por mencionar el modo en que Derrida cierra su trabajo, a partir de un eje que ya estaba presente en su lectura de *Totalité et infini*, aquél que atraviesa la analogía sostenida y a la vez interrumpida entre el hombre y Dios, entre el cualquier otro y el absolutamente otro, entre los nombres propios humanos y el nombre de Dios. Si las letras del nombre de Dios son una morada precaria del Nombre revelado, si funcionan como una huella de la retirada absoluta, de su inaccesibilidad, el hombre, a pesar de esto, puede mantener una relación con esa retirada. Por lo tanto, la pregunta pasa, para Derrida, por el grado de precariedad del nombre de Dios, es decir, por la posibilidad de su total exclusión de un contexto determinado. En tanto marca, ese nombre nunca estará exento de contaminación, siendo este enraizamiento en la historia una traición a la inaccesibilidad de Dios, volviendo su nombre un nombre propio más. Sin embargo, Derrida nos recuerda, para finalizar, que esta contaminación es necesaria si queremos evitar el mal absoluto de la pura precariedad, es decir, el del Decir entendido como medio puro de acceso a aquello que escapa al ser y la esencia.<sup>264</sup> Como analiza de manera rigurosa Srajek, oponiéndose a perspectivas como la de MacDonald<sup>265</sup>, la cual encuentra en

---

<sup>263</sup> *Idem.*

<sup>264</sup> *Op. cit.*, pp. 199-200.

<sup>265</sup> MacDonald, M., "Jewgreek and Greekjew: The concept of the Trace in Derrida and Levinas." *Philosophy Today*, n° 35, Fall 1991, pp. 215-227.

Derrida un resguardo en la mística judía y su consecuente abandono del terreno filosófico, el problema que plantea la deconstrucción a la teología negativa no tiene que ver con el aspecto “teológico”, sino con la “negatividad”. Señalar lo inefable, la pura trascendencia del Otro/Dios, lo incapaz que es el nombre de rozar siquiera esa esencia más allá de la esencia, no hace más que anular la posibilidad de relacionarnos con eso que escapa a toda relación, alteridad que es más movimiento que esencia, cuya posibilidad de ser pensada tiene consecuencias no sólo epistemológicas, sino también éticas.<sup>266</sup> Se impone así una vez más la cuestión del judaísmo en el pensamiento de Derrida, cuestión que atraviesa la presente investigación de principio a fin. La ampliamente discutida ambigüedad que encontramos en los textos derridianos sobre su pertenencia o no a la tradición judía<sup>267</sup>, lleva a un comentarista como Shakespeare a afirmar que el uso de ciertos motivos de esta tradición por parte de Derrida, los cuales corren el riesgo de ser vaciados de contenido al ser separados de un contexto histórico determinado, dan lugar al impulso ético de la deconstrucción.<sup>268</sup> Quizás sea ésta una forma de comprender el gesto derridiano consistente en sostener el más allá de la esencia pero distinguiendo entre dos formas de relacionarnos con esa alteridad. La primera, encarnada por Lévinas, implicaría la posibilidad de un acceso inmediato al Otro gracias al Decir, contracara del rechazo de cualquier nombre de Dios, siempre disminuido a la hora de alcanzar lo que se encuentra en el lugar sin lugar más allá del ser. La segunda, aquella adoptada por la deconstrucción, sostiene lo inefable del Otro pero reconociendo a la vez al nombre y lo Dicho como los únicos medios, siempre impuros, de relacionarnos con esa retirada, relación que implica un pensamiento posible

---

<sup>266</sup> Srajek, M., *In the Margins of Deconstruction. Jewish Conceptions of Ethics in Emmanuel Levinas and Jacques Derrida*, New York, Springer, 1998, p. 227.

<sup>267</sup> En un extremo encontramos la lectura de Ofrat, quien considera que es su pertenencia al judaísmo lo que ofrece la clave de acceso al pensamiento derridiano. Ofrat, G., *The Jewish Derrida*, trad. ing. Kidron, P., New York, Syracuse University Press, 2001.

<sup>268</sup> Shakespeare, S., “Thinking about «Fire»: Derrida and Judaism”, *Literature and Theology*, vol. 12, n° 3, September-1998, pp. 242-255.

que tendrá sus consecuencias en los planos ético y político. La contaminación es el único camino transitable, para Derrida, si queremos evitar el mal absoluto que representaría el acceso sin falta a la alteridad del Otro. La cuestión sobre el judaísmo y la distancia que separa a Lévinas y Derrida en cuanto a su filiación a dicha tradición, entonces, no tendrá su respuesta en una especulación filológica ni biográfica, sino en los planteos políticos que ambos pensadores sostendrán, los cuales serán abordados en la segunda parte de nuestro trabajo.

## CAPÍTULO III

### Adiós

#### 3.1 *Oui, oui*

Entre los diversos modos de enlazar “escritura” y “muerte” en la trayectoria intelectual de Derrida, Cragolini distingue tres: la muerte de la presencia en toda escritura, la escritura *de* la vida en la auto-hetero-bio-tanato-grafía y la escritura *ante* la muerte. Esta última “casi es un género dentro de su obra”<sup>269</sup> y abarca las oraciones fúnebres pronunciadas por Derrida, los textos en homenaje a sus amigos muertos y el texto escrito ante su madre agonizante en “Circonfession”<sup>270</sup>. Todos estos trabajos atraviesan una aporía, aquella que en *Mémoires pour Paul de Man* recibe el nombre de *aporía de la fidelidad*, instancia que perturba cualquier huella inscripta ante la muerte del otro.

Al límite, al límite de la más ambigua fidelidad, un discurso «en memoria de» o «a la memoria de» podría contentarse con citar, suponiendo que uno sepa dónde comienza (*commencer*) y cómo (*comment*) parar una cita. Por fidelidad uno debe citar en el deseo de dejar o de devolver (*rendre*) la palabra al otro, mas uno no debe, uno debe no contentarse con citar.<sup>271</sup>

¿Cómo hablar del otro, del otro ausente ya detrás de su escritura, dejándolo hablar, siendo justos con su singularidad, pero a la vez siendo justos con ese acontecimiento llamado “amistad”, el cual clausura la posibilidad del duelo, de la reabsorción sin resto del otro en mí? La experiencia de esta aporía nos enfrenta a un *double bind*: la necesidad de mantener una fidelidad a la letra del otro y, al mismo tiempo, la necesidad de traicionar dicho texto como consecuencia de esa misma fidelidad. Respetar la

---

<sup>269</sup> Cragolini, M. B., “*Adieu, Adieu, remember me*. Derrida, la escritura y la muerte”, en *Derrida, un pensador del resto*, ed. cit., p. 35.

<sup>270</sup> Derrida, J., “Circonfession”, en Derrida, J., y Bennington, G., *Jacques Derrida*, Paris, Seuil, 1991.

<sup>271</sup> Derrida, J., *Mémoires pour Paul de Man*, Paris, Galilée, 1988, p. 64.

singularidad absoluta del otro, abismo inevitable detrás de una huella, nos impone traicionar esa misma marca, desde el momento en que una cita no puede ser delimitada y diferenciada de lo otro de sí. El texto heredado borra sus límites, pierde indefectiblemente su contexto original y la subjetividad autora del mismo. En consecuencia, no hay *un* texto al que ser fieles, sino una totalidad que fracasa al acoger un resto inapropiable. Como bien señalan Brault y Naas en la introducción a la edición en inglés que recopila los textos fúnebres que dedicara Derrida a sus amigos fallecidos, es esta doble ley de la fidelidad la que lleva al filósofo franco-argelino a explicitar las diferencias que lo separan de la singularidad de cada pensamiento al que se enfrenta y hereda, único, cada vez.<sup>272</sup> Y el caso de Lévinas no será la excepción.

El filósofo lituano muere en 1995, un año más tarde Derrida ofrece una conferencia en su homenaje titulada “Le mot d’accueil”. El texto comienza declarando hacia dónde estará dirigida su reflexión: la acogida (*accueil*) y la hospitalidad como instancias heterogéneas pero indisociables de la apertura. La tesis que presenta de manera temprana Derrida es la siguiente:

Lévinas propone pensar la apertura en general a partir de la hospitalidad o la acogida -y no a la inversa. Él lo hace expresamente. Esas dos palabras, «apertura» y «hospitalidad», están a la vez asociadas y disyuntas en su obra. Ellas obedecen a una ley sutil.<sup>273</sup>

---

<sup>272</sup> Derrida, J., *The Work of Mourning*, Chicago, The University of Chicago Press, 2001, pp. 8-9. Vale aclarar que la versión francesa de estos textos es posterior: Derrida, J., *Chaque fois unique, la fin du monde*, Paris, Galilée, 2003. Tal vez sea la conferencia en memoria de Gadamer, pronunciada en 2003, una “excepción” a lo que aquí afirmamos, ya que Derrida recuerda el célebre encuentro de 1981 y, luego de confesar su admiración hacia el filósofo alemán, acerca sus posiciones, recuperando el carácter sin fin del diálogo tal como Gadamer lo afirmara. La búsqueda de una verdad acordada se muestra como un proceso infinito desplegado en un diálogo inconcluso, movimiento similar a la tarea del traductor. No es casual que Derrida decida construir este homenaje alrededor de un poema de Paul Celan que Gadamer también analizara. Derrida, J., *Béliers. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème*, Paris, Galilée, 2003.

<sup>273</sup> Derrida, J., “Le mot d’accueil”, en *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris, Galilée, 1997, p. 44. Este artículo está precedido por la alocución pronunciada por Derrida a la muerte de Lévinas en 1995, publicada bajo el título *Adieu*.

La guía que tomará Derrida en su investigación será la pregunta por la relación entre una ética de la hospitalidad y una política de la hospitalidad, es decir, entre una ética *como* hospitalidad y un derecho o una política *de* la hospitalidad. Incluso suponiendo que no exista una fundamentación de la segunda a partir de la primera, este hiato permitirá pensar, como veremos, otro modo de lo político y el derecho. Pero también declara Derrida cuál será el riesgo que deberá atravesar esta lectura de Lévinas, riesgo que acompaña al frágil umbral o límite (*seuil*) que separa y relaciona, indisociable sociabilidad, no sólo la acogida, la hospitalidad y la apertura, sino también los dos sentidos de la palabra francesa *hôte*: anfitrión y huésped, el que acoge (*host*) y el acogido (*guest*), el *hospes* entendido como *hosti-pet-s*, poder del anfitrión que acoge al extranjero/hostil en la intimidad de su hogar.<sup>274</sup> Con esta advertencia, somos prevenidos ante la progresiva sollicitación del pensamiento levinasiano que se desarrollará a lo largo del texto, temblor que desajustará los conceptos, las palabras y los sentidos que allí se ponen en juego, no por divertimento ni soberbia, sino porque es ese monumento en ruinas el que recibimos cuando heredamos algo así como el pensamiento de Lévinas.

Derrida sostiene que *Totalité et infini* es un inmenso tratado de la hospitalidad, entendiendo bajo ese nombre a aquello que se abre, es decir, acoge, al rostro.<sup>275</sup> Y allí recupera una suerte de haz conceptual tramado por Lévinas, en el cual se impone la sinonimia existente entre intencionalidad, atención a la palabra, hospitalidad y acogida del rostro, conceptos todos que son lo mismo, en tanto acogida del otro, y que se oponen a la tematización.<sup>276</sup> Lo que tiene de enigmático esta paráfrasis, llevada a cabo por Derrida, se concentra en la fórmula que agrega de manera subrepticia a la cita. Esa serie

---

<sup>274</sup> *Op. cit.*, p. 42. Para la cuestión del *hosti-pet-s* como “amo del huésped” Derrida remite a Benveniste, E., *Vocabulario de las instituciones europeas*, trad. esp. M. Armiño, Madrid, Taurus, 1983, pp. 58 y ss. Para un análisis detallado de la indecidibilidad del concepto “hospitalidad” véase Dick, M.-D. y Wolfreys, J., *The Derrida Wordbook*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2013, pp. 145-149 y Caputo, J., (ed.), *Deconstruction in a Nutshell. A Conversation with Jacques Derrida*, New York, Fordham University Press, 1997, pp. 109-112.

<sup>275</sup> Derrida, J., “Le mot d’accueil”, en *Adieu à Emmanuel Lévinas*, ed. cit., p. 49.

<sup>276</sup> *Op. cit.*, p. 51.

de metonimias son lo mismo, nombran lo mismo, *en tanto que acogida del otro*. Como si la acogida del otro fuera anterior a estas expresiones, como si la acogida fuera aquello que los otros conceptos, incluida la acogida, nombran. Este pliegue en el texto, este desplegar la acogida para así replegarla sobre sí, nos permite comprender el intrincado pasaje con el que sigue Derrida:

[...] la acogida *del* otro (genitivo subjetivo) será ya una respuesta: el *sí al* otro responderá ya a la acogida *del* otro (genitivo objetivo), al *sí* del otro. Esa respuesta es llamada (*appelée*) *en cuanto* (dès que) lo infinito –siempre *del otro-* es acogido.<sup>277</sup>

Pensando la acogida en términos tradicionales, diríamos que hay del lado del acogido una llamada y del lado del acogedor una respuesta. Estos lugares, estas orillas así enfrentadas reversionarían la clásica oposición entre objeto y sujeto. La llamada del otro precedería a la respuesta, al *sí* enviado al otro y que viene a darle acogida. Sin embargo, esta cita pone en cuestión dicha lógica, rompiendo con la cronología y la temporalidad puesta en juego. La interpretación que hace Raffoul del *sujeto* de la acogida encuentra aquí una revolución, que acerca la estructura de la substitución levinasiana a la ex-apropiación del sujeto en Derrida. Para este comentarista son cuatro los puntos que resumen dicha revuelta del concepto clásico de sujeto: la acogida del otro es la acogida de un infinito, la acogida del otro es un genitivo subjetivo, la acogida no es un reunir (*gathering*), el huésped (*host*) es un anfitrión (*guest*). De estos cuatro ejes que resumirán la subjetividad de la acogida, nos detendremos en el segundo, el cual parece descansar en una lectura clara y distinta del pasaje del texto derridiano que aquí estamos analizando. Raffoul *decide* que la ambigüedad del genitivo debe resolverse por el lado del genitivo subjetivo, es decir, sitúa la acogida que viene del otro como instancia

---

<sup>277</sup> *Idem.*

fundante de la ulterior acogida enviada hacia el otro. Así se comprende el análisis que realiza a continuación:

La acogida *del* otro en el sentido del genitivo objetivo es ya una respuesta a una acogida anterior (*more prior*), aquella *del* otro en el sentido del genitivo subjetivo. Como Derrida subraya, el “sí” *al* otro es una respuesta al “sí” *del* otro.<sup>278</sup>

Esta lectura del texto derridiano tranquiliza, re-territorializa, hace pensable y digerible el pasaje que estamos intentando descifrar. ¿Cuál es el precio de esta inteligibilidad? La inversión de los paréntesis, la cual no se debe exclusivamente a Raffoul (quien de manera llamativa señala el texto en francés de Derrida como fuente de su reflexión), sino a la traducción al inglés de *Adieu*, para la cual el autor aquí en cuestión ha sido consultado:

[...] the welcoming *of* the other (objective genitive) will already be a response: the *yes to* the other will already be responding to the welcoming *of* the other (subjective genitive), to the *yes of* the other.<sup>279</sup>

La inversión de los paréntesis con relación a la edición francesa de Galilée, intercambio entre el genitivo objetivo y el subjetivo, permite hacer del gesto derridiano algo mucho más claro y, por lo tanto, asimilable. Habría así una respuesta a la llamada del otro que en realidad no sería más que una respuesta a la respuesta pre-originaria de ese otro. Sin embargo, ¿cómo entender bajo esta perspectiva el “*dèjà*”, “*already*” o “*ya*”? Afirmar que la acogida del otro (genitivo objetivo) es una respuesta es permanecer dentro de la lógica oposicional de la acogida y vuelve innecesaria la aclaración del “*ya*”. Desde esta lectura, el pliegue estaría recién dado en la segunda parte, después de los dos puntos, cuando se aclara que el sí al otro es (*¿ya?*) una respuesta, pero no a una llamada, sino a la acogida del otro (genitivo subjetivo), que es (ahora sí, *ya*) una respuesta. De este

---

<sup>278</sup> Raffoul, F., “The Subject of the Welcome: On Jacques Derrida’s *Adieu à Emmanuel Lévinas*”, *Symposium*, vol. II, n° 2, 1998, p. 215.

<sup>279</sup> Derrida, J., *Adieu to Emmanuel Levinas*, trad. Brault, P.-N. y Naas, M., Stanford, Stanford University Press, 1999, p. 23.

modo, bajo esta traducción/interpretación del texto derridiano, lo enigmático de la fórmula se desplaza hacia el final de la cita, cuando se explicita que la llamada del otro, apelación previa a nuestra respuesta, es *already* una respuesta. Respuesta primera, fundante, que domestica el pensamiento derridiano y nos invita a pensar la subjetividad de manera indubitable desde la perspectiva del genitivo subjetivo. La respuesta original, que inicia la cadena de respuestas, punto de inicio de la acogida, es la respuesta que envía el otro hacia su anfitrión, quien recibe esta respuesta/llamada y responde también sí. Sin embargo, resta la pregunta sobre a qué o quién responde el otro al que le es ofrecida la bienvenida en la morada. Si esa llamada es ya la respuesta del otro, ¿puede ésta responder a la respuesta posterior del anfitrión? ¿Puede ser esa respuesta el resultado de una acogida futura, que sirve de llamada retrospectiva a ese cualquier/absolutamente otro que ya ha sido acogido?

Si nos detenemos en este punto no es por un interés meramente filológico que responde a un debate erudito entre especialistas, sino porque consideramos que allí se juega toda la lectura que hace Derrida de la ética levinasiana. Tampoco pretendemos una interpretación “fidel”, “verdadera” o “legítima” del archivo conformado por la obra derridiana, pero, si bien el *mal de archivo* nos impide remontar a una intencionalidad del autor Derrida, a su subjetividad como instancia fundante, o al contexto de emisión original como presente vivo, *arkhé* que orienta toda interpretación posterior, la inversión de los paréntesis nos parece un exceso hermenéutico, incluso cuando podría ser más fidel al (im)propio Derrida. Quizá en un *lapsus*, en un error, en una falta de atención al instante mismo de escribir, transcribir, corregir y revisar su texto, Derrida podría haber mezclado los paréntesis, los genitivos, desordenando así toda su escritura, toda su reflexión sobre el pensamiento de Lévinas y, principalmente, desorientando al intérprete indefenso que no puede más que decidir entre la fidelidad al texto o la

fidelidad a ese otro texto que intenta re-escribir. De todos modos, aquí decidimos por respetar la versión francesa, buscando destacar ese resto impensado que permanece en el silencio de todo texto y que, tal vez, la traducción al inglés busca obturar, dándole voz e iluminándolo.<sup>280</sup> Consideramos que, así como el discurso del Decir no daba cuenta de un resto, la diferencia sexual bajo la figura de la alteridad femenina, la acogida levinasiana tampoco resuelve esa diferencia que queda allí en reserva, exterioridad espectral conformada por la respuesta previa que siempre hace de la llamada una respuesta, incluso la del otro.

Para entender esto, volvamos a la cita “original” de Derrida con el objetivo de complejizar el esquema propuesto por Raffoul, quien, repetimos, mantiene al pensamiento de la acogida dentro de un esquema clásico (tal vez la presencia de Ricoeur en su artículo pueda explicar en parte su posicionamiento hermenéutico<sup>281</sup>). Siguiendo los pasos de Lévinas, pero explotando al máximo los giros y las torsiones del texto, Derrida no sólo pone en cuestión el umbral que sustentaría la antinomia anfitrión-huésped, sino también señala una *acogida* estructural que sirve de condición de posibilidad de toda acogida, incluida ella misma, construyendo un círculo (o más bien

---

<sup>280</sup> Sobre la frágil tarea del traductor e intérprete de cualquier texto, nos permitimos citar este extenso pasaje de las últimas páginas de Derrida, J., *Éperons. Les Styles de Nietzsche*, ed. bilingüe ing./fr., Chicago, The University of Chicago Press, 1979, pp. 130-131 (1ª ed. francés, Paris, Flammarion, 1978). “Esta restancia no es provocada en ningún trayecto circular, ningún itinerario propio entre su origen y su fin. Su movimiento no tiene ningún centro. Estructuralmente emancipada de todo querer-decir vivo, ella puede siempre no querer-decir nada, no tener ningún sentido decidible, jugar paródicamente al sentido, deportarse por injerto, sin fin, fuera de todo cuerpo contextual o de todo código finito. Legible como un escrito, ese inédito puede siempre restar secreto, no porque él detente un secreto sino porque él puede siempre perderse y simular una verdad oculta en sus pliegues. Este límite está prescrito por su estructura textual, se confunde también con ella; y es ella la que, en su juego, provoca y desequilibra al hermeneuta. No se deduce que haya que renunciar inmediatamente a saber lo que *eso* quiere decir: ésta sería otra vez la reacción estetizante y oscurantista del *hermeneuein*. Para tener en cuenta, lo más rigurosamente posible, este límite estructural, la escritura como restancia notable del simulacro, hay que empujar, al contrario, el desciframiento tan lejos como sea posible. Tal límite no viene a bordear un saber y anunciar un más allá, él atraviesa y divide un trabajo científico del que es también la condición y que él abre a sí mismo.”

<sup>281</sup> Para un análisis de las diferencias y cercanías entre los pensamientos de Ricoeur y Derrida remitimos a Pirovolakis, E., *Reading Derrida & Ricoeur. Improbable Encounters between Deconstruction and Hermeneutics*, New York, SUNY Press, 2010, pp. 83 y ss., donde el autor dedica gran parte del trabajo a la cuestión de la constitución de la subjetividad en su relación con la alteridad desde ambos filósofos, y Lawlor, L., *Imagination and Chance. The Difference Between the Thought of Ricoeur and Derrida*, New York, SUNY Press, 1992, abocado exclusivamente al debate en torno a la metáfora.

una espiral) de la acogida. Es así como el pliegue está dado ya en la primera línea de la cita en cuestión, cuando Derrida afirma que la acogida del otro (genitivo subjetivo) es *ya* una respuesta. La llamada del otro ante la que debo responder, la acogida enviada por el otro que hace posible mi acogida, encerrada esta última en el *sí* como respuesta, es *dèjà* una respuesta. Y ahora lo que sigue a los dos puntos cumple una nueva función, la de dislocar el tiempo, explicitar su *out of joint*, rompiendo así el privilegio de un genitivo por sobre el otro, volviéndolos, ahora sí, intercambiables, interrumpiendo la primacía de una respuesta/llamada por sobre la otra. ¿A quién responde el sí al otro, a qué obedece la respuesta a una llamada ofrecida por el otro *en tanto* respuesta? Responderá *ya*, dice Derrida, a la acogida del otro (genitivo objetivo), a la respuesta de la llamada del otro, su *sí* responderá a sí, porque el otro es ya acogido, antes incluso de la dinámica que abre la acogida. Para intentar resumirlo esquemáticamente, sin perder de vista la puesta en abismo que la lectura derridiana nos propone, la respuesta al otro en la que consistiría el acoger se construye sobre esa llamada del otro que es, a su vez, la respuesta en su acoger. El otro acoge *en* su llamada y esta acogida es, por lo tanto, al mismo tiempo, una respuesta. La respuesta que viene del otro en el modo de la llamada es, a la vez, una respuesta a la acogida que recibe al otro, rompiéndose así toda cronología y jerarquía entre huésped y anfitrión. Cuando digo *sí* al otro *ya* estoy respondiendo a mi respuesta, que me antecede, respuesta que fue mi llamada al otro y provocó su respuesta, su acogerme en su llamada. Así se entiende la última oración de este pasaje, cuando Derrida afirma que esa respuesta (¿cuál?, ¡todas!) es llamada, solicitada, requerida, en cuanto lo infinito es acogido. La totalidad hospeda aquello que la desborda, exceso que no puede contener dentro de los límites de su morada.<sup>282</sup> Por lo tanto, la llamada es infinita, inconmensurable, indeterminable, afirma Derrida, porque

---

<sup>282</sup> Lévinas, E., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, ed. cit., p. 8 y ss.

siempre es la demanda del “más de uno”, trascendencia que disemina la responsabilidad ante ella, volviéndola también infinita. Pero la respuesta no puede estar a la altura de esta inmensa responsabilidad, porque siempre es una respuesta singular que debe calcular lo incalculable, manteniendo incólume la infinitud de la llamada y manifestándose también ella misma como una llamada infinita, que no se agota en su responder.<sup>283</sup> La respuesta siempre es respuesta a una llamada, porque lo infinito, entendido como resto que imposibilita el cierre sobre sí de la totalidad, es siempre ya acogido, haciendo que toda respuesta llegue de manera tardía. En este sentido, la respuesta es siempre la respuesta del otro, el sí pre-histórico que respondió en un pasado inmemorial a una demanda, expresada en la respuesta ulterior. Nos reencontramos así con el problema del don imposible, porque el don siempre es don del otro, que nos hace recibir el don de poder dar, ya que al dar ya fuimos acogidos por la respuesta del otro a nuestro llamado. Pero esa respuesta del otro, ese don pre-originario, también es un acoger el don del otro, volviéndose así anárquico el suelo sobre el que se construyen tanto el don como la acogida. Es así como lo infinito habrá sido pre-originariamente acogido, acogido al borde del abismo, ya que este sí como respuesta responsable es un *sí a* precedido por el *sí del* otro. La respuesta a la llamada del otro responde a la anterior respuesta del otro en tanto llamada, que responde a la posterior respuesta del otro en tanto llamada, y así se acoge el infinito.

Si la opción por el genitivo subjetivo fuera la respuesta a la problemática abierta por la acogida, la alusión que sigue en el texto a la *decisión pasiva*<sup>284</sup> resultaría en un decisionismo del otro (genitivo subjetivo), en un otro ocupando el lugar de la instancia soberana, *arkhé* a partir del cual instaurar un orden que delimite fronteras, incluso entre huésped y anfitrión. La pregunta a la que Raffoul quisiera dar *una* respuesta es la del

---

<sup>283</sup> Derrida, J., y Nancy, J.-L., “Responsabilité – du sens à venir” , en Guibal, F. y Martin, J.-C. (dir.), *Sens en tous sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, Paris, Galilée, 2004.

<sup>284</sup> Derrida, J., “Le mot d’accueil”, en *Adieu à Emmanuel Lévinas*, ed. cit., p. 52, nota 2.

sujeto de la acogida, es decir, la del sujeto de ese otro modo de lo político que Derrida quisiera anunciar.

Si la categoría de la *acogida* determina por todo lados una apertura anteprimera, ésta no se reduce nunca a una figura indeterminada del espacio, ni a una apereidad, ni a una apertura a la fenomenalidad [...] La acogida orienta, *gira el tópos* de una apertura de la puerta y del umbral hacia el otro, lo ofrece al otro *como* otro, allí donde el *como tal* del otro se sustrae a la fenomenalidad, más aun a la tematicidad.<sup>285</sup>

La acogida no es un reunir, entendido como espacio anterior a todo espacio que hace posible el darse del fenómeno. La acogida refiere a una apertura anterior a toda apertura que pone en el centro de la cuestión al otro en tanto otro, absolutamente indeterminado. Y es por esta razón que aparece aquí la mención a la *decisión pasiva*, ligada directamente a la sustitución, entendida como subjetivación “no en el sentido de la interiorización, más bien de una venida del sujeto a sí en el movimiento en el que acoge a Cualquier/Absolutamente-Otro como Altísimo”.<sup>286</sup> En este punto, Derrida aborda el pasaje que realiza Lévinas a partir de esta subordinación del sujeto como anfitrión a la sustitución del sujeto como rehén del otro. La acogida que subordina al anfitrión hospitalario para con el huésped se revela no sólo como una acogida previa por parte del huésped hacia el anfitrión en la misma morada que el último se ex-apropia, sino una sustitución que rompe con toda contemporaneidad entre el mismo y el otro, haciendo de cada uno rehén de otro *otro* que instala en un horizonte infinito el origen de la hospitalidad. No hay que leer aquí una reciprocidad, una acogida mutua, una estructura dialéctica que hace a cada uno de los polos de la relación responsable bajo la acusación del otro. La sustitución convierte al sujeto en rehén del otro, uno para el otro que se constituye como tal en este exteriorizarse previo a toda acogida, toda hospitalidad.

---

<sup>285</sup> *Op. cit.*, p. 100.

<sup>286</sup> *Op. cit.*, p. 101.

Como bien señala Bernasconi en su detallado análisis de las dos versiones del texto “La substitution” (como artículo en 1967<sup>287</sup> y como capítulo, en el que Lévinas realiza algunas modificaciones, en *Autrement qu’être ou au delà de l’essence* de 1974<sup>288</sup>), “la responsabilidad inherente a la subjetividad es anterior a mi encuentro con el otro”.<sup>289</sup> El tiempo disyunto hace “aparecer la instancia de un cuasi-momento que precedería a una instancia de la acogida [...] aquella misma que podía hasta aquí parecer originaria o incluso pre-originaria”.<sup>290</sup>

¿Puede haber algo anterior al origen e incluso al pre-origen? Si decidimos respetar la literalidad del texto en francés no fue sólo por fidelidad a un pensamiento, sino también porque consideramos esta perspectiva más útil a la hora de enfrentarnos al texto. Entendemos que si no es bajo esta dislocación del tiempo no es posible comprender la *aporía de la respuesta*:

Si es sólo el Otro quien puede decir *sí*, el «primer» *sí*, la acogida es siempre la acogida *del* otro. Es necesario ahora pensar las gramáticas y las genealogías de ese genitivo. Si yo he rodeado el «primer» del «primer» *sí* con comillas, es sin embargo para devolverme una hipótesis apenas pensable: no hay *primer sí*, el *sí* es ya una respuesta. Mas como todo debe comenzar por algún *sí*, la respuesta comienza, la respuesta comanda. Es preciso acomodarse a esta aporía [...] Es preciso *comenzar por responder*. No habría entonces, al comienzo, primera palabra. La llamada no se llama más que desde la respuesta. Ésta le adelanta (*devance*), ella viene al

---

<sup>287</sup> Lévinas, E., "La Substitution," *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 66, Agosto-1968, pp. 487-508.

<sup>288</sup> Lévinas, E., *Autrement qu’être ou au delà de l’essence*, ed. cit., pp. 156-205.

<sup>289</sup> Bernasconi, R., “What is the question to which ‘substitution’ is the answer?”, en Crithley, S. y Bernasconi, R., (eds.), *The Cambridge Companion to Levinas*, ed. cit., p. 242. En este texto el autor señala a la substitución como un modo que encuentra Lévinas para dar respuesta a las siguientes cuestiones: 1- La crítica derridiana de “Violence et métaphysique”, según la cual no hay diferencia, resto o alteridad dentro de la auto-constitución del ego levinasiano. 2- Anacrónicamente, la crítica de “Le mot d’accueil”, que señala la problemática “deducción” de una ética y una política de la hospitalidad a partir de la ética levinasiana. 3- La cuasi-trascendental condición de posibilidad para acontecimientos efectivos, como el sacrificio, que ponen en entredicho el imperio del ego en la conformación de la subjetividad.

<sup>290</sup> Derrida, J., “Le mot d’accueil”, en *Adieu à Emmanuel Lévinas*, ed. cit., p. 108.

encuentro (*au-devant*) de la que, ante (*devant*) ella, no es primera más que por atenderse (*s'attendre*) a la respuesta que la hace advenir.<sup>291</sup>

Derrida se encarga de remarcar que no hay un primer sí, porque el sí es ya una respuesta. Pero ahora el “ya” no es superfluo, porque señala que todo sí responde a una llamada anterior, pero que es llamada que responde a la respuesta que adviene desde un futuro pasado. Aporía cuya experiencia debemos atravesar respondiendo, comenzando por una respuesta, reconociendo que la llamada que nos convoca es una respuesta también a nuestra respuesta/llamada. A pesar de Lévinas y su convicción de que “el rostro, expresión por excelencia, formula la primera palabra”<sup>292</sup>, Derrida reafirma que no hay primera palabra, porque toda palabra es invención del otro, otro que viene ante su invención, antes y después de ella. No hay primera respuesta, desde que su etimología nos remite al *re-spondere*, re-prometer, promesa que se envía ante la promesa del otro, garantía intercambiada sin objeto que circule ni agentes de esta operación, fe intercambiada, intercambio de lo que no se puede intercambiar. “¿Qué es responder?”, pregunta Derrida en *Foi et savoir*. “Es jurar –la fe”, promete.<sup>293</sup>

La imposibilidad de establecer un primer sí y la necesidad de comenzar por un sí, la aporía de la respuesta, aparece en todo su rigor ya en la conferencia de 1984 titulada “Ulysse gramophone, ouï-dire de Joyce”.

O he aquí, la relación de un *sí* al Otro, de un *sí* al otro y de un *sí* al otro *sí*, debe ser tal que la contaminación de los dos *sí* reste fatal. Y no apuntado solamente como una amenaza: también como una posibilidad. Con o sin palabra, escuchado en su acontecimiento mínimo, un *sí* exige a priori su

---

<sup>291</sup> *Op. cit.*, pp. 53-54.

<sup>292</sup> Lévinas, E., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, ed. cit., p. 193.

<sup>293</sup> Derrida, J., “Foi et Savoir”, en *Foi et Savoir, suivi de Le Siècle et le Pardon*, ed. cit., p. 49. Allí Derrida remite a los análisis que hace Benveniste en torno al “responder”. Benveniste, E., *Vocabulario de las instituciones europeas*, trad. cit., pp. 366-367.

repetición, su puesta en memoria, y que un sí al sí habite la llegada del «primer» sí, que no es por lo tanto jamás simplemente original.<sup>294</sup>

Unos años más tarde, en 1987, volvemos a encontrar un riguroso desarrollo de la fórmula *sí, sí*, en el artículo “Nombre de oui”, dedicado al historiador de la mística Michel de Certeau.

Supongamos un primer *sí*, el *sí* archi-originario que ante todo compromete, promete, asienta. De una parte, él es originariamente, en su estructura misma, una respuesta. Él es *primero segundo* (d’abord second), viniendo después de una demanda, una cuestión o un otro *sí*. De otra parte, en tanto que compromiso o promesa, él debe *al menos* y por anticipado relacionarse con una confirmación en un próximo *sí*. *Sí* al próximo, de otro modo dicho al otro *sí* que ya está pero resta sin embargo por venir. [...] Ese «segundo» *sí* está *a priori* envuelto en el «primero». El «primero» no tendría lugar sin el proyecto, la puesta o la promesa, la misión o la emisión, el envío del segundo que está ya en él. Este último, el primero, se dobla por anticipado: *sí, sí*, por anticipado asignado a su repetición.<sup>295</sup>

En ambos casos, Derrida remite al *primer sí en Dios* tal como aparece en Rosenzweig, aunque la *postdata* que incorpora al texto de 1984 es para su edición en formato libro, que será también de 1987.<sup>296</sup> Repitiendo la misma cita de *La estrella de la redención*<sup>297</sup> en los dos textos, Derrida señala que el *sí* es a la vez sin palabra pero palabra-origen (*Urwort*), archi-palabra que funciona como condición de posibilidad de toda palabra. El *primer sí*, entonces, gracias a su desdoblamiento es siempre segundo, no remitiendo las palabras “primero” y “segundo” a una cronología o una espacialidad lineales, sino disyuntas. Es así como Derrida rechaza el primado del genitivo subjetivo para la

---

<sup>294</sup> Derrida, J., *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*, Paris, Galilée, 1987, p. 136. Para un análisis de la lectura derridiana de Joyce desde esta perspectiva remitimos a Attridge, D., “Signature/Countersignature: Derrida’s Response to Ulysses”, en Michell, A. y Slote, S. (eds.), *Derrida and Joyce. Text and Contexts*, New York, SUNY Press, 2013, pp. 265-287.

<sup>295</sup> Derrida, J., “Nombre de oui”, en *Psyché. Invention de l’autre*, ed. cit., p. 649.

<sup>296</sup> Derrida, J., *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*, ed. cit., p. 122 y “Nombre de oui”, en *Psyché. Invention de l’autre*, ed. cit., pp. 643-645.

<sup>297</sup> Rosenzweig, F., *La estrella de la redención*, trad. M. García-Baró, Salamanca, Sígueme, 1997, pp. 66-67.

acogida, manteniéndose en el “entre” indecible, reafirmando al *sí, sí* como cuasi-trascendental o cuasi-ontológico.<sup>298</sup> Caputo destaca esto último cuando sostiene:

Derrida debe cuidarse de volver al *oui, oui* un trascendental en el sentido fuerte, de dejarlo convertirse en el alfa y omega del lenguaje, para lo que habría precisamente que dibujar al lenguaje dentro de un círculo, encerrarlo y enciclopedizarlo, cerrarlo, circunscribir las cosas por adelantado de un modo que sería completamente contrario a la deconstrucción.<sup>299</sup>

La respuesta/llamada primera/segunda no puede volverse un *arkhé*, un fundamento, una primera palabra que gobernaría ese primer movimiento hacia el otro, la acogida del rostro, movimiento pasivo que no es derivado pero tampoco originario. Esta prohibición radica en la misma acogida, entendida como apertura incondicional ante la llegada de cualquier/absolutamente otro, alteridad que se encuentra habitando desde un futuro anterior la morada que abre sus puertas para hacer posible su llegada. Si la acogida se resuelve por el lado del genitivo subjetivo, se clausura lo que Lévinas no dice, lo que resta bajo la modalidad de la reserva en su texto, vía de la no-vía que Derrida busca transitar.<sup>300</sup> La interrupción y disyunción temporal vuelve a aparecer inmediatamente, cuando, una vez más, retorne el análisis levinasiano dedicado a la morada.

Hay ciertamente un pensamiento para el recogimiento en Lévinas [...] Pero un tal recogimiento del *en-casa* (chez-soi) supone ya la acogida; él es la *posibilidad de la acogida* y no a la inversa. Él vuelve posible la acogida, en un sentido, es su único destino. Uno podría decir entonces que es la acogida por venir la que hace posible el recogimiento del en-casa, aunque las relaciones de condicionalidad parecen aquí indesarmables. Ellas desafían la cronología tanto como la lógica. La acogida supone también, ciertamente, el recogimiento, es decir la intimidad del *en-casa* y la figura de la mujer, de la

---

<sup>298</sup> Derrida, J., “Nombre de oui”, en *Psyché. Invention de l’autre*, ed. cit., p. 645.

<sup>299</sup> Caputo lleva adelante un análisis del pensamiento derridiano desde la perspectiva abierta por la fórmula *oui, oui* en Caputo, J., *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion*, ed. cit., p. 257 y passim. Para la reducción del ser de Dios, su nombre o su palabra, a la llamada y la relación entre el *sí, sí* como primera palabra de Dios y el hiper-realismo del evento, véase Caputo, J., *The Weakness of God. A Theology of the Event*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2006, p. 123.

<sup>300</sup> Derrida, J., “Le mot d’accueil”, en *Adieu à Emmanuel Lévinas*, ed. cit., p. 54.

alteridad femenina. [...] La *posibilidad* de la acogida vendría por tanto, para abrirlos, *antes* (avant) del recogimiento, *antes* mismo del coger, antes del acto del que, sin embargo, todo parece derivar.<sup>301</sup>

Nuevamente el *out of joint*, cuando leemos que el recogimiento supone *ya* la acogida, que él es la posibilidad *de* la acogida. ¿Cómo leer este genitivo? Para que el *ya* tenga su oportunidad, debemos inclinarnos por el genitivo subjetivo. Entonces, el recogimiento presupondría la acogida, movimiento anterior y que posibilita a aquél. Pero, inmediatamente, Derrida afirma que el recogimiento es el que hace posible la acogida, anudando de manera fatal las relaciones condicionales, interrumpiendo así toda línea causal, lógica y cronológica. La acogida supone la alteridad femenina que sabe acoger al anfitrión en la intimidad de su casa, luego, este recogimiento del en-casa presupone ese futuro anterior que es la acogida. La acogida no es una modificación secundaria de la religión, ese nombre en *reserva*, Derrida subraya el término, que remite a la relación sin relación entre lo mismo y lo otro. Hay un resto imposible de ser tematizado, un más allá del ser y de la luz, que impide construir un muro que divida los territorios de la acogida y del recogimiento, del genitivo subjetivo y objetivo, del mismo y el otro. Esta reserva tomará en el discurso levinasiano la forma, sin manifestación, de la alteridad femenina. Y Derrida vuelve a *Totalité et infini*, para volverlo *sobre* y *contra* sí mismo.

Y el Otro cuya presencia es discretamente una ausencia y a partir de la cual se cumple la acogida hospitalaria por excelencia que describe el campo de la intimidad, es la Mujer. La mujer es la condición del recogimiento, de la interioridad de la Casa y de la habitación.

El simple vivir de... el agrado espontáneo de los elementos no es aún la habitación. Mas la habitación no es aún la trascendencia del lenguaje. El Otro (*Autrui*) que acoge en la intimidad no es el *usted* (vous) del rostro que se revela en una dimensión, de altura, sino precisamente el *tú* (tu) de la

---

<sup>301</sup> *Op. cit.*, pp. 59-60.

familiaridad: lenguaje sin enseñanza, lenguaje silencioso, entendimiento sin palabras, expresión en el secreto.<sup>302</sup>

Para Lévinas, la mujer es el habitante que habita la morada antes que todo habitante, el acogedor por excelencia, el acogedor en sí, la dimensión que resta abierta como la acogida misma de la morada. Y aquí Derrida transita una primera consecuencia de este planteo, la cual queda emparentada a la lectura que reduce a la mujer a una *mera metáfora*. Que la alteridad femenina sea sólo acogida significa que esta es el *sí, sí* primero, que la mujer es la subjetividad de la acogida, que la acogida de la mujer (genitivo subjetivo) es la primera palabra, primera respuesta que no responde a nada ni nadie, sino que posibilita la acogida del otro (genitivo objetivo). Es el primer motor inmóvil, inicio de la cadena causal de anfitriones y huéspedes, por lo tanto, anfitriona en sí, aquélla que es pura y exclusivamente acogida. Acogida ideal que será para Lévinas la condición del recogimiento. De allí que su lenguaje sea silencioso, que su expresión permanezca en el secreto, que su manifestación sea una retirada, ya que la mujer abre la posibilidad de la ética, entendida como apertura incondicional ante la llegada de cualquier/absolutamente otro, pero se mantiene fuera del alcance de ese respeto absoluto ante el infinito que es el Otro. La alteridad femenina acoge al habitante de la morada, convirtiéndolo en el primer huésped, posibilitando así su rol de anfitrión ante el extraño extranjero que vendrá, pero que nunca será la mujer.<sup>303</sup> A esto lo llama Derrida la acogida pre-ética, una acogida anterior a la ética y que deja al ser femenino sin acceso a la misma. Para insertar esta perspectiva en una lectura de mayor alcance, Derrida encuentra en el libro de 1947 titulado *De l'existence à l'existant*<sup>304</sup> y las conferencias dictadas en ese mismo año reunidas en *Le temps et l'autre*<sup>305</sup> posiciones análogas con

---

<sup>302</sup> Lévinas, E., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, ed. cit., p. 166.

<sup>303</sup> Fundamental será recordar, en el final de nuestro trabajo, la distinción que hace Lévinas entre la mujer y el animal, además de la sugerente mención a Baudelaire. *Op. cit.*, p. 167.

<sup>304</sup> Lévinas, E., *De l'existence à l'existant*, Paris, Fontaine, 1947.

<sup>305</sup> Lévinas, E., *Le temps et l'autre*, Paris, Fata Morgana, 1979.

relación a lo femenino.<sup>306</sup> Como bien aclara en una nota al pie, será mucho más tarde, recién en 1985, cuando Lévinas pondrá en cuestión la anterioridad de la acogida en sí de lo femenino.<sup>307</sup> Pero en 1961 la *experiencia de la perversibilidad* apela y excluye la diferencia sexual en el modo de la alteridad femenina, interioridad de la casa y acogida pre-hospitalaria que hace del “habitante un huésped [*hôte*] (*guest*) recibido en su casa (*chez lui*), del propietario un locatario, del anfitrión (*hôte*) acogedor un huésped (*hôte*) acogido”.<sup>308</sup> A esta soberanía de lo femenino, entendida como instancia fundante del reino de la ética pero a la vez excluida del orden que inaugura, fundamento más allá de la ley, Lévinas le suma una “asignación tradicional y androcéntrica de ciertos rasgos a la mujer (interioridad privada, domesticidad apolítica [...], etc.)”.<sup>309</sup>

La segunda consecuencia del planteo levinasiano en torno a lo femenino, a la que Derrida dedicará muy pocas líneas, estaría ligada, por el contrario, a la reivindicación de la metáfora, y de la mujer como metáfora, por parte de Lévinas. Desde esta perspectiva, el origen pre-ético de la ética, al no estar ligado a una mujer empírica, “toma en cuenta la diferencia sexual en una ética emancipada de la ontología.”<sup>310</sup> La radicalidad de lo femenino nos plantearía una hipérbole feminista opuesta a la hipérbole androcéntrica anterior, señalando esta opción para Derrida un límite hermenéutico, la imposibilidad de dar un paso hacia alguna de estas dos interpretaciones, moderando de manera radical la lectura que hiciera en “En ce moment même dans cet ouvrage me voici”. Probablemente resida aquí, precisamente, el punto neurálgico de los debates que giran en torno al

---

<sup>306</sup> No podemos dejar de mencionar la temprana crítica de Simone de Beauvoir a este texto a partir de la posición androcéntrica de la ética levinasiana en De Beauvoir, S., *Le deuxième sexe. Vol. I*, Paris, Gallimard, 1976 (1ª 1949), p. 17.

<sup>307</sup> Derrida, J., “Le mot d’accueil”, en *Adieu à Emmanuel Lévinas*, ed. cit., p. 81, nota 1. La entrevista a la que refiere Derrida ha sido recogida en Aeschlimann, J.-C., *Répondre d’autrui, Emmanuel Lévinas*, Neuchâtel, À la Baconnière, 1989, pp. 9-16. Vale aclarar que en esa misma nota Derrida menciona un pasaje, en realidad también una nota al pie, que podría abrir esta perspectiva ya en *Autrement qu’être ou au delà de l’essence*, ed. cit., p. 143, nota 1.

<sup>308</sup> Derrida, J., “Le mot d’accueil”, en *Adieu à Emmanuel Lévinas*, ed. cit., p. 80.

<sup>309</sup> *Op. cit.*, p. 82.

<sup>310</sup> *Op. cit.*, p. 83.

trabajo de Derrida dentro del pensamiento feminista y los estudios de género. Esta discusión, fruto de la indescidibilidad que plantea Derrida, no es más que la proyección del debate en torno a la efectividad política de la deconstrucción, tal como lo presentamos en la introducción. Por esta razón, no es casual que una parte de la bibliografía tenga que ver con la periodización de la obra derridiana a partir de este eje. Pulkkinen, por ejemplo, relaciona los análisis derridianos en torno a la tradición fraternal de la democracia con los realizados por Pateman<sup>311</sup>, para así ubicarse dentro del grupo de aquellos comentaristas que destacan el esfuerzo feminista dentro del pensamiento de la deconstrucción, pero divide el recorrido que hace Derrida en dos períodos marcados por un cambio de acento. *Éperons*<sup>312</sup>, “Chorégraphies”<sup>313</sup> y “Women in the Behive”<sup>314</sup> serían textos que corresponderían al primer momento, donde Derrida “haría eco de la doctrina de la diferencia sexual así como también de las convicciones feministas sobre las especificidades de la «mujer» [...] Él directamente sigue la segunda ola del feminismo de la diferencia sexual francés e italiano de 1960 y 1970.”<sup>315</sup> Ya en “*Geschlecht I*” y “*Geschlecht II*”<sup>316</sup> Derrida se preocuparía por el status ontológico de la diferencia sexual, el cual “no es tan evidente como antes; por el contrario, es la gran cuestión, la cual él decide tratar como un indecible.”<sup>317</sup> Contra esta interpretación,

---

<sup>311</sup> Pateman, C.. *The Sexual Contract*, Cambridge, Polity Press, 1988.

<sup>312</sup> Derrida, J., *Éperons. Les Styles de Nietzsche*, ed. cit.

<sup>313</sup> Derrida, J., “Chorégraphies”, en *Points de suspensions*, Paris, Galilée, 1992, pp. 95-116 (1ª ed. en inglés “Choreographies”, trad. McDonald, C., *Diacritics*, vol. 12, n° 2, Summer-1982, pp. 66-76).

<sup>314</sup> Derrida, J., “Women in the Beehive. A Seminar with Jacques Derrida”, en Jardine, A. y Smith, P. (eds.), *Men in Feminism*, New York/London, Routledge, 1987, pp. 189-203.

<sup>315</sup> Pulkkinen, T., “Tradition, Genre and Democracy to come - Derrida on Fraternity”, *Redescriptions. Yearbook of Political Thought, Conceptual History and Feminist Theory*, vol.13, 2009, pp. 103-124. pp. 113-114.

<sup>316</sup> Derrida, J., “*Geschlecht*: différence sexuelle, différence ontologique”, en *Psyché. Inventios de l'autre*, ed. cit., pp. 395-414 y “La main de Heidegger (*Geschlecht II*)”, en *Psyché. Inventios de l'autre*, ed. cit., pp. 415-452.

<sup>317</sup> Pulkkinen, T., “Tradition, Genre and Democracy to come - Derrida on Fraternity”, ed. cit., p. 114. Una periodización distinta encontramos en Madrid Ramírez, R., “Derrida y los estudios de género. Por qué la deconstrucción no es feminista”, *Seminarios de Filosofía*, vol. 16, 2003, pp. 201-224. Allí el autor divide la trayectoria derridiana en tres instancias, argumentando que el hilo conductor es la indecidibilidad de los géneros masculino/femenino, lo cual aleja a Derrida del feminismo pero lo vuelve un autor fundamental para los estudios de género.

poniendo en cuestión la posibilidad de sostener una división tajante de ambas instancias en el pensamiento derridiano, el excelente análisis que realiza Gallop de *Éperons*, tomando en cuenta sus traducciones al inglés y el alemán, enfatiza cómo en este texto Derrida comparte cierto presupuesto con la segunda ola del feminismo, al asumir que “la única diferencia que era sexual era la distinción hombre/mujer”<sup>318</sup>, pero, a la vez, pone en cuestión de manera explícita el esencialismo propio del feminismo de esa época. Al rechazar la univocidad del concepto “mujer”, convirtiéndolo en el plural “mujeres”, se acerca Derrida a la tercera ola del feminismo, ubicada en la década del ‘90.<sup>319</sup> En esta misma línea, Dely también encuentra en “Chorégraphies”, a partir de un análisis de la tradición falocéntrica y la posibilidad de pensar el advenimiento de la otra-mujer, una puesta en cuestión del esencialismo reactivo feminista.<sup>320</sup>

Desde ya que detrás de esta discusión se encuentra el problema de la relación entre la deconstrucción y la particularidad histórica. Esquematizando un prolífico universo de autores y autoras, podríamos afirmar que existe, por un lado, una denuncia a la propuesta derridiana por participar de esa misma tradición falocéntrica que buscara deconstruir. A su vez, incluso cuando se alcanza una reivindicación del pensamiento de la deconstrucción por encarnar la crítica a la hipérbole androcéntrica, que entiende a la mujer como mera metáfora, se critica su ineficacia al optar por el carácter ontológico-transcendental de la metáfora de lo femenino, pervirtiendo así toda posibilidad de

---

<sup>318</sup> Gallop, J., “«Women» in Spurs and Nineties Feminism”, *Diacritics*, vol. 25, n° 2, Summer-1995, p. 134. Publicado luego en Feder, E., Rawlinson, M. y Zakin, E. (eds.), *Derrida and Feminism: Recasting the Question of Woman*, ed. cit., pp. 7-20.

<sup>319</sup> También Feder y Zakin encuentran en *Éperons* un frágil equilibrio entre la crítica y la incorporación por parte de Derrida en las estructuras de la masculinidad que perpetúan la violencia sexual de la filosofía. Feder, E., y Zaikin, E., “Flirting with the Truth. Derrida’s Discourse with «Woman» and Wenches”, en Feder, E., Rawlinson, M. y Zakin, E. (eds.), *Derrida and Feminism: Recasting the Question of Woman*, ed. cit., pp. 21-52.

<sup>320</sup> Dely, C., “Jacques Derrida: el quizás de un advenimiento de la otra-mujer. La deconstrucción del falogocentrismo del duelo al dúo”, *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*, n° 9, 2011, pp. 77-93.

articular esta dimensión ontológica con la praxis histórica efectiva.<sup>321</sup> Fraser repondrá al pie de la letra este esquema crítico al destacar el privilegio por parte de Derrida del plano “trascendental” y la discusión sobre las condiciones de posibilidad de lo político, gesto que se traduce en una indiferencia ante la violencia particular e innecesaria que un sistema legal particular despliega sobre sus miembros, ámbito de la praxis efectiva que se distingue de la violencia metafísica que funda todo orden legal. A esta falta de compromiso se suma un supuesto desinterés de la deconstrucción por la necesidad de priorizar una crítica de la política normativa.<sup>322</sup>

Jacqueline Rose también repone la clásica crítica a Derrida a partir del retorno inesperado de aquello que él querría cuestionar. En este sentido, la deconstrucción, en tanto mera narrativa del sujeto descentrado y disperso, reversionaría la lógica oposicional y jerárquica al plantear una archi-huella o a la *différance* como cuasi-trascendentales que, en última instancia, reenvían a la mujer al lugar de la no-verdad.<sup>323</sup> En este punto, Rose sale al cruce de Spivak, tal vez el máximo exponente de esa perspectiva crítica hacia el pensamiento deconstructivo, pero señala un encuentro en la diferencia con esta comentarista, ya que la traductora al inglés de *De la grammatologie* habría atribuido esta recaída por parte de Derrida en la tradición falocéntrica al incumplimiento del proyecto de la deconstrucción, mientras que para Rose esta pertenencia radicaría en el corazón mismo del pensamiento derridiano.<sup>324</sup> Spivak, por su parte, responde que la lectura que hace Rose de la deconstrucción se resiente al no tomar en cuenta el momento útil del proyecto derridiano, omisión que conduce a una

---

<sup>321</sup> Dos libros fundamentales para la relación entre Derrida y el feminismo son Feder, E., Rawlinson, M. y Zakin, E. (eds.), *Derrida and Feminism: Recasting the Question of Woman*, New York-London, Routledge, 1997 y Holland, N. (ed.), *Feminist Interpretations of Derrida*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1997. A esto sumamos la referencia al número titulado *Derrida's Gift* de la revista *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 16, n° 3, Fall-2005.

<sup>322</sup> Fraser, N., “The Force of Law: Metaphysical or Political?”, en Holland, N. (ed.), *Feminist Interpretations of Derrida*, ed. cit., pp. 157-164.

<sup>323</sup> Rose, J., *Sexuality in the Field of Vision*, London, Verso, 1986, p. 21.

<sup>324</sup> *Op. cit.*, p. 21, nota 38.

posición feminista que reproduce la tradición, quedando presa del determinismo histórico del género-fetiché.<sup>325</sup> La instancia que Spivak recupera del pensamiento de Derrida reside en su crítica al esencialismo que esconde toda axiología feminista, haciendo del nombre “mujer” un sinónimo del nombre *différance*, condiciones de posibilidad de todo pensamiento de la diferencia (sexual). Sin embargo, la comentarista india sostendrá la ineficacia práctica de la deconstrucción, señalando la necesaria tarea de distinguir entre el nombre “mujer” como objeto epistemológico y el objeto constitutivo del trabajo anti-sexista.<sup>326</sup> Movimiento repetido al de “Can the Subaltern speak?”, cuando Spivak rescata a la deconstrucción por sobre teorías como las de Foucault y Deleuze pero sin celebrarla como una teoría feminista, señalando el límite que significa para Derrida el campo de lucha trazado por el problema del reconocimiento, a través de la asimilación, del Otro a partir de la constitución imperialista del sujeto colonial.<sup>327</sup>

Este desdoblamiento del sujeto del feminismo entre el concepto Mujer y la multiplicidad de mujeres particulares, tal como lo plantea Robinson<sup>328</sup>, nos conduce al pensamiento de Irigaray, quien señala cómo toda teoría, todo concepto, todo Dicho sobre la mujer, necesariamente debe reinscribirse en la tradición falocéntrica, incluso cuando intentara ponerla en cuestión. En un gesto consonante con la deconstrucción

---

<sup>325</sup> Spivak, G., “Feminism and Deconstruction, again: negotiating with unacknowledged Masculinism”, en Brennan, T. (ed.), *Between Feminism and Psychoanalysis*, London/New York, Routledge, 1989, p. 217. Vale mencionar que en este trabajo Spivak se separa de su anterior lectura de *Éperons*, donde criticaba la interpretación que hace Derrida de la figura de la mujer como signo de la indeterminación. Spivak, G., “Displacement and the Discourse of Woman”, in Krupnick, M. (ed.), *Displacement: Derrida and after*, Bloomington, Indiana University Press, 1983.

<sup>326</sup> Spivak, G., “Feminism and Deconstruction, again: negotiating with unacknowledged Masculinism”, en Brennan, T. (ed.), *Between Feminism and Psychoanalysis*, ed. cit., p. 220.

<sup>327</sup> Spivak, G., “Can the Subaltern speak?”, en Nelson, C. y Grossberg, L., *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana-Chicago, University of Illinois Press, 1988, pp. 271-316. En consonancia con esta posición habría que leer el recurso a los testimonios y su fuerza performativa en Mehuron, K., “Sentiment Recuperated: The Performative in Women’s AIDS-Related Testimonies”, en Holland, N. (ed.), *Feminist Interpretations of Derrida*, ed. cit., pp. 165-192.

<sup>328</sup> Robinson, S., “Deconstructive Discourse and Sexual Politics: The “Feminine” and/in Masculine Self-Representation”, *Cultural Critique*, n° 13, Autumn-1989, p. 226. En este artículo la autora destaca la operación de desdoblamiento que hace Irigaray, acercándola a Spivak y alejándola de Derrida.

derridiana, la autora afirma la imposibilidad de dar un paso más allá de la violencia hacia el otro (en este caso la diferencia sexual bajo la forma de la alteridad femenina), aunque sostiene la necesidad de que todo discurso reconozca de manera explícita la inevitable negociación dentro de una economía de violencia.<sup>329</sup> En este punto, la pregunta que cabe hacerse reside en la posibilidad de escindir de manera clara y distinta el concepto Mujer, todavía encadenado a la ideología que se quiere combatir desde el feminismo, de una subjetividad de género que “no sacrifique la importancia de la agencia subjetiva (*subjective agency*) y la posibilidad de la resistencia”.<sup>330</sup> La cuestión sigue siendo la posibilidad de pensar otro modo de lo político, en este caso particular de lo político feminista, más allá de la tradición que se hereda. Uno de los objetivos de nuestro trabajo, lo repetimos, será señalar la respuesta negativa por parte de Derrida (y creemos que también por parte de Irigaray) a esta pregunta, ya que el “otro espacio” por fuera de la “ideología” significaría la posibilidad de la pura presencia, del encuentro con el otro sin contaminación, la empiria inmediata de esa mujer particular para la cual no cabe concepto alguno, ni teoría, ni palabra, sólo la morada del silencio, es decir, de la violencia absoluta.

Reconociendo esta imposibilidad del paso más allá, encontramos una larga lista de intérpretes que recuperan el pensamiento derridiano para la teoría (y la lucha histórica) feminista, otorgándole un valor excepcional a aquello que, para las anteriores lecturas, era precisamente la fuente de decepción de la deconstrucción: la imposibilidad de salirse de la tradición falocéntrica pero, a la vez, la imposibilidad de pensar en un cierre sobre sí de la totalidad masculina, ya que la mujer en tanto otro permanece como resto que no

---

<sup>329</sup> Véase en particular el capítulo titulado “Questions” de Irigaray, L., *This sex which is not one*, trad. ingl. Porter, C. y Burke, C., New York, Cornell University Press, 1985, pp. 119-169 (1ª ed. francés *Ce Sexe qui n'est pas un*, Paris, Minuit, 1977).

<sup>330</sup> Robinson, S., “Deconstructive Discourse and Sexual Politics: The “Feminine” and/in Masculine Self-Representation”, ed. cit., p. 225.

puede ser asimilado, indescidibilidad del concepto y de la diferencia sexual que garantizan la auto-hetero-deconstrucción de todo dominio falocéntrico.

Kamuf, entre otros y otras, opondrá al esencialismo feminista la potencia que se deriva de la ex-apropiación del sujeto en tanto fracaso del retorno sobre sí del presente, apertura al por venir que ofrece la deconstrucción bajo la forma de la imposibilidad de anticipar el futuro y que, por lo tanto, hace de la mujer ese resto que escapa a toda teoría, todo saber, pero del cual *hay* que hablar, asumiendo desde allí un principio de ruina para todo orden hegemónico masculino. Y no es casual que, en este debate, vuelva a aparecer el *oui, oui*:

El primer sí, por lo tanto, es ya una repetición, ya más de uno, ya un segundo sí. Y con eso afirma la repetición no como la pérdida de la verdad singular, sino como la oportunidad, la única oportunidad, dada por necesidad -lo que es lo mismo que decir por el otro- a la imposible singularidad. Es la posibilidad de la diferencia, y así la posibilidad de transformación de lo que significamos cuando decimos “nosotros”, de lo que significamos con lo plural, lo público, lo político. Y no sólo de lo que significamos, sino también la transformación de la relación con el otro en tanto absolutamente otro, por lo tanto irrepresentable, y finalmente sin semejanza con algún “sujeto” político. Si esta transformación pudiera tener un horizonte, sería la singular justicia de una “política” de la singularidad. Por definición, de todos modos, ningún horizonte puede ser trazado que limitara la transformación, que debe restar abierta a lo que viene y está viniendo del otro.<sup>331</sup>

En esta misma línea, Birmingham interpreta el “nominalismo” derridiano de manera performativa y generativa, por sobre la perspectiva nihilista, destacando su fertilidad a la hora de asumir una posición feminista desde la deconstrucción.<sup>332</sup> Por su parte,

---

<sup>331</sup> Kamuf, P., “Deconstruction and Feminism: A Repetition”, en *Feminist Interpretations of Derrida*, ed. cit., p. 122.

<sup>332</sup> Birmingham, P., “Toward an Ethic of Desire: Derrida, Fiction, and the Law of the Feminine”, en Holland, N. (ed.), *Feminist Interpretations of Derrida*, ed. cit., pp. 127-146.

Drucilla Cornell apuesta por el pensamiento derridiano a la hora de buscar un rumbo para atravesar el dilema central del feminismo, aquél que parece forzar a optar “entre la confirmación de la identidad de género, o lo que es único en la sexualidad femenina, como la base de cualquier consideración de la diferencia femenina, o la sospecha -que aparentemente arriesga una indiferencia política hacia el sufrimiento de las mujeres- de cualquier afirmación que indique la especificidad de la diferencia sexual femenina, incluidas aquellas que cubren la condición «empírica» de las mujeres o la construcción de la Mujer dentro de un contexto particular como la ley.”<sup>333</sup> Cornell afirma que la deconstrucción del esencialismo nos permite romper la relación aparentemente necesaria entre la elaboración del sufrimiento de las mujeres como exclusivo de las mujeres y la posible especificación de la diferencia sexual femenina como femenina, tejiendo así un puente entre el plano trascendental y el histórico pero ya sin pensar una exterioridad de la tradición. La comentarista se acerca así a Caputo, a pesar de sus explícitas diferencias, cuando apuntan a la deconstrucción como justicia a la hora de pensar una relación con la alteridad radical, es decir, con la diferencia sexual más allá del género.<sup>334</sup>

Sin pretender acentuar un feminismo de la deconstrucción, pero en clara oposición a aquellos que ni siquiera leen a Derrida o critican la extrañeza de sus reflexiones para los problemas que conciernen a la teoría feminista, Grosz reivindica la potencia que representa la deconstrucción a la hora de poner en cuestión los propios fundamentos del feminismo y mantener una actitud vigilante sobre los mismos<sup>335</sup>. Luego de discutir con

---

<sup>333</sup> Cornell, D., *Beyond Accommodation. Ethical Feminism, Deconstruction and the Law*, New York, Rowman & Littlefield, 1999, pp. 3-4 (1ª ed, New York, Routledge, 1991).

<sup>334</sup> Véase Cornell, D., “Where Love Begins. Sexual Difference and the Limit of the Masculine Symbolic” y Caputo, J., “Dreams of the Innumerable. Derrida, Drucilla Cornell, and the Dance of the Gender”, ambos en Feder, E., Rawlinson, M. y Zakin, E. (eds.), *Derrida and Feminism: Recasting the Question of Woman*, ed. cit., pp. 141-206.

<sup>335</sup> Grosz, E., “Ontology and Equivocation. Derrida’s Politics of Sexual Difference”, en Holland, N. (ed.), *Feminist Interpretations of Derrida*, ed. cit., pp. 73-101 y “Derrida and Feminism: A Remembrance”, *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 16, n° 3, Fall-2005, pp. 88-94.

algunos comentaristas que pertenecen al grupo antes mencionado, para los cuales Derrida debe ser inscripto en la tradición falocéntrica que pretendiera deconstruir, lo que sumado al status trascendental de sus reflexiones hacen de su tematización de la alteridad femenina ineficaz a la hora de pensar en políticas y derechos particulares en favor de las mujeres<sup>336</sup>, Grosz concluye:

Uno no puede optar por uno de los lados de una oposición sin al mismo tiempo (quiéralo o no) permanecer implicado y cómplice con su opuesto. Esto no significa que uno deba aceptar ambos lados como equivalentes, o que uno deba abandonar la oposición toda y producir una vía media o comprometida entre ellos. Ninguna de las oposiciones binarias que estructuran el pensamiento logocéntrico y falocéntrico puede ser simplemente abolida y ningún compromiso entre ellas es posible. Uno debe aceptar la tangible y singular irresolución de las oposiciones en sus contextos concretos, y en los contextos por venir. Yo creo que esto resta como una de las grandes fuerzas y no como una debilidad de la teoría feminista; no su cierre hacia ciertas posiciones con las cuales está en desacuerdo, sino su apertura a sus propias retranscripciones y reescrituras.<sup>337</sup>

Esta línea es la que creemos cabe mejor al pensamiento de la deconstrucción sobre los límites. ¿Cómo reivindicar derechos específicos para la alteridad femenina sin caer en un discurso esencialista? ¿Cómo reclamar derechos para un sujeto sin violentar a un otro que quedará necesariamente excluido de dicha cuenta? Aquí nos sale al encuentro la problematización que realiza Judith Butler sobre la performatividad del género, el cual deja de ser la contracara del sexo, descubriéndose este último, junto a su naturalidad, originalidad y verdad, como un efecto producido de manera histórico-cultural, es decir, como una construcción política. Recordemos que en el prefacio de

---

<sup>336</sup> En particular Grosz discute con Braidotti, R., "Envy: or With My Brains and Your Looks", en Jardine, A. y Smith, P. (eds.), *Men in Feminism*, ed. cit., pp. 233-241, Jardine, A., "Men in Feminism: Odor di Uomo or Compagnons de Route?", en *op. cit.*, pp. 54-61 y Whitford, M., *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine*, London, Routledge, 1991, p. 53.

<sup>337</sup> Grosz, E., "Ontology and Equivocation. Derrida's Politics of Sexual Difference", en Holland, N. (ed.), *Feminist Interpretations of Derrida*, ed. cit., pp. 97-98.

1999 a *El género en disputa* la autora explicita que su noción de performatividad la toma de Derrida, aunque no de “Signature, événement, contexte”, sino de su lectura del cuento “Ante la ley” de Kafka.<sup>338</sup> Sólo a modo de anuncio, ya que excede los límites de nuestro trabajo, citamos este pasaje de Butler, en consonancia con aquellos comentaristas que encuentran un por venir de la deconstrucción a la hora de pensar otro modo de lo político.<sup>339</sup>

Puesto que el sexo ya no se puede considerar una «verdad» interior de disposiciones e identidad, se argumentará que es una significación performativamente realizada (y, por tanto, que no «es») y que, al desembarazarse de su interioridad y superficie naturalizadas, puede provocar la proliferación paródica y la interacción subversiva de significados con género. Así pues, este texto continúa esforzándose por reflexionar sobre si es posible alterar y desplazar las nociones de género naturalizadas y reificadas que sustentan la hegemonía masculina y el poder heterosexista, para problematizar el género no mediante maniobras que sueñen con un más allá utópico, sino movilizándolo, confundiendo subversivamente y multiplicando aquellas categorías constitutivas que intentan preservar el género en el sitio que le corresponde al presentarse como las ilusiones que crean la identidad.<sup>340</sup>

Si hay una tarea de la deconstrucción, tarea ética y política, ésta no puede consistir en la añoranza del no-lugar exento de toda violencia, de toda ideología, de toda hegemonía falocéntrica. Pero tampoco debe esta certeza conducirnos a la pasividad nihilista que se resiente ante un imposible que sólo despierta nostalgias. La deconstrucción nos llama, con una voz que dice e ilumina, a mantener una vigilancia constante sobre nuestra

---

<sup>338</sup> Butler, J., *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, trad. Muñoz, M. A., Barcelona, Paidós, 2007, p. 17 (1ª ed. inglés, New York, Routledge, 1990). El artículo al que refiere Butler es Derrida, J., “Préjugés. Devant la loi”, en A.A.V.V., *La faculté de juger*, Paris, Minuit, 1985, pp. 87-139.

<sup>339</sup> Remitimos aquí al trabajo de Ziarek, quien analiza el uso de la performatividad en Butler y Derrida, acercando sus proyectos a partir de una respuesta ética a la diferencia sexual. Ziarek, E., “From Euthanasia to the Other of Reason. Performativity and the Deconstruction of Sexual Difference”, en Feder, E., Rawlinson, M. y Zakin, E. (eds.), *Derrida and Feminism: Recasting the Question of Woman*, ed. cit., pp. 115-140.

<sup>340</sup> *Op. cit.*, p. 99.

práctica, ya sea teórica o se despliegue en la arena histórica, si es que se puede sostener dicha distinción. Este espíritu hipercrítico nos permitirá transitar los intersticios que habitan cualquier totalidad, resto que impide que la misma sea una pura presencia vuelta sobre sí, indecidibilidad constitutiva de todo orden, incluso de aquél que pretendiera distinguir dos sexos, masculino/femenino, haciendo temblar las fronteras que no pueden evitar multiplicarse, hacerse porosas, volverse móviles. La mujer como concepto, dicho de otro modo, está atravesada por las mujeres históricas, y viceversa.

Decidimos cerrar este apartado compartiendo una sorpresa, aquella que sale a nuestro encuentro unos años después de la publicación de “Le mot d’accueil”, más precisamente en el 2000, cuando se publica *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, texto cuya primera versión es de 1992 pero que fuera revisado y modificado entre 1998 y 1999 para su edición en formato de libro. Allí Derrida retorna a una lectura crítica de la radicalidad de lo femenino en el pensamiento de Lévinas. La hipótesis que adopta y afirma, de la manera más cruda, en su lectura del pensador lituano es la de la hipérbole androcéntrica, dejando de lado la incertidumbre que expresara en 1996. Discurriendo sobre la caricia como modo de relación con la alteridad más allá del ser, de la presencia, de la totalidad y la luz, es decir, del tocar, Derrida vuelve a la caracterización levinasiana de lo femenino como la tocable-intocable, la violable-inviolable, determinación que coloca a la mujer fuera de la ética, como un asesinable que excede la prohibición y el límite impuesto por el “no matarás”, precisamente por encontrarse más allá de la epifanía del rostro. Hablando de la feminidad dentro del pensamiento levinasiano, Derrida expone:

Esta, al menos en cuanto es la acariciada por la caricia, no sería ni una cosa ni una persona, sino animalidad, infancia, joven animal, apenas una vida humana, apenas una vida incluso, casi la muerte de una vida ignorante de su muerte.<sup>341</sup>

---

<sup>341</sup> Derrida, J., *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Paris, Galilée, 2000, p. 103.

### 3.2 Tiers

En *Totalité et infini* Lévinas señala que lo femenino, el Otro, es refractario a la sociedad, es decir, al *tercero* (tiers).<sup>342</sup> La alteridad se encuentra así en un antagonismo irreconciliable, en principio, con relación al *socius* que excede la relación entre dos. En todo este texto, sin embargo, la aparición del tercero resulta enigmática, polimórfica, y es por esta razón que Derrida dedicará una gran atención a este concepto. Por primera vez, lo encontramos en la segunda parte de *Totalité et infini*, titulada “Interioridad y economía”, en el capítulo “La separación como vida”, dentro del apartado “El yo del gozo no es ni biológico ni sociológico”. Allí Lévinas, luego de reafirmar su crítica a lo impersonal, que en última instancia se reduce al anonimato del universal, Neutro<sup>343</sup> que borra toda particularidad y encierra al otro en la prisión de la totalidad, reconoce lo cerca que se encuentra su posición del patetismo liberal y enlaza al tercero con la inhumanidad ligada a la universalidad estatal.<sup>344</sup>

Para mantener la multiplicidad, es necesario que la relación que va de mí al Otro -actitud de una persona con respecto a una otra- sea más fuerte que la significación formal de la conjunción donde toda relación arriesga degradarse. Esta gran fuerza se afirma concretamente en el hecho de que la relación que va de Mí al Otro no se deja englobar en una red de relaciones visibles a un tercero (*tiers*). Si este vínculo de Mí al Otro se dejara asir enteramente desde afuera, suprimiría con la mirada que la abarcaría a la multiplicidad misma, vinculada por ese vínculo. Los individuos aparecerían como participando de la totalidad: otro se reduciría a un segundo ejemplar de mí, ambos englobados por el mismo concepto.<sup>345</sup>

---

<sup>342</sup> Lévinas, E., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, ed. cit., p. 297.

<sup>343</sup> La fórmula “Neutro impersonal” aparece en *Op. cit.*, p. 43.

<sup>344</sup> Previamente encontramos en el texto la siguiente afirmación: “la verdad que debería reconciliar a las personas, existe aquí anónimamente. La universalidad se presenta como impersonal y hay allá una otra inhumanidad”. *Op. cit.* p. 37.

<sup>345</sup> *Op. cit.*, pp. 125-126.

Si detallamos el lugar que ocupa esta cita en el texto levinasiano, en su sistemática, no es por mera cartografía, sino para insertarlo en *ese* contexto determinado. La búsqueda de la interioridad, de la intimidad de un *oikos*, la afirmación de una persona separada que no se confunda con aquéllas de los discursos vitalistas o biologicistas, nos reenvía al problema planteado en el primer capítulo, cuando nos preguntamos por la relación entre Blanchot y Lévinas a partir de la cuestión de lo neutro, lo impersonal, el tercero. Para el pensador lituano, esta presencia del *tiers* es exterior, en principio, a la relación sin relación entre el Mí y el Otro. Sin embargo, la mirada de este lugarteniente de la universalidad, del anonimato violento que borra toda diferencia, de lo neutro en tanto totalización a partir del ser o el Estado, es aquella que pone en riesgo la multiplicidad, es decir, el encuentro de particularidades a partir de la diferencia. La mirada del tercero, gran ojo exterior a la ética, tiene la capacidad de homogeneizar aquello que ilumina, resultando entonces el origen de la luz propia de la ontología. El tercero como instancia universalizadora contraría al yo del gozo, lo convierte en un “uno más” junto al Otro que viene a mi encuentro y que “yo *afrento* a partir de mi egoísmo”.<sup>346</sup> El tercero totaliza, aplasta las singularidades que hasta entonces podían encontrarse sin comunión gracias a la ética, pero que ahora pasan a formar parte de un conjunto mayor, convirtiéndose en un número más gracias a la mirada abarcadora del tercero.

Esta cadena de términos que Lévinas construye para así ligar los conceptos “tercero”, “impersonal”, “neutro”, “universal”, “anonimato”, “Estado” y “ontología”, entre otros, hace imposible no acordar con Derrida cuando manifiesta una distancia irreconciliable entre Blanchot y el filósofo lituano en lo que respecta a la cuestión de lo *neutre*.<sup>347</sup>

Como bien señala Antonioli, “lo impersonal, lo anónimo y lo aterrador están al origen

---

<sup>346</sup> *Idem.*

<sup>347</sup> “Como el pensamiento de lo Neutro, tal como no cesará de escribirse en la obra de Blanchot, no se deja en absoluto reducir a lo que Lévinas entiende aquí por lo Neutro, una tarea inmensa y abismal resta aquí abierta”. Derrida, J., “Le mot d’accueil”, en *Adieu à Emmanuel Lévinas*, ed. cit., p. 99 (nota al pie)

del itinerario filosófico tanto de Lévinas como de Blanchot, pero Blanchot no se desviará más”.<sup>348</sup> Si lo neutro es para Blanchot la instancia impersonal que rompe con la lógica binaria, las oposiciones clásicas, relacionándose así con la alteridad del extraño extranjero ante la cual sólo queda el gesto literario, para Lévinas, al menos en el apartado que acabamos de citar, esta instancia impersonal reproduce la violencia que se ejerce sobre toda particularidad al subsumirla bajo el universal.<sup>349</sup> Será el tercero el encargado de llevar a cabo dicha incorporación de mi soledad esencial y la del otro al imperio de lo mismo, gracias a la mirada que enmarcará la relación entre ambos, tejiendo un vínculo que nos iguala en tanto actores de una escena así representada. El tercero hace de la relación metafísica entre el Yo y el Otro un Nosotros, reconduciéndonos a la universalidad del Estado.<sup>350</sup>

La alteridad del Otro, aquí, no resulta de su identidad, mas la constituye: el Otro (*Autre*) es Otro (*Autrui*). El Otro en tanto que otro se sitúa en una dimensión de altura y de disminución -gloriosa disminución; tiene la cara del pobre, del extranjero, de la viuda y del huérfano y, a la vez, del señor llamado a investir y a justificar mi libertad. Desigualdad que no aparecería a un tercero que nos contase (*compterait*). Ella significa precisamente la ausencia de un tercero capaz de abarcar al yo y al Otro, de modo que la multiplicidad original está constatada en el cara-a-cara mismo que la constituye. Ella se produce en las múltiples singularidades y no en un ser exterior a este número y que contase (*compterait*) los múltiples.<sup>351</sup>

El verbo “*compter*” se traduce sin mayores pérdidas por el verbo “contar”, el cual en su transitividad abarca tanto el sentido de cómputo, de cálculo, de una aritmética vuelta

---

<sup>348</sup> Antonioli, M., “Emmanuel Lévinas et Maurice Blanchot: trace, énigme et illeité”, en Hoppenot, É, y Milon, A., (dir.), *Emmanuel Lévinas – Maurice Blanchot, penser la différence*, ed. cit., p. 332.

<sup>349</sup> Como bien señala Gilonne, tampoco puede reducirse la relación entre Lévinas y Blanchot en este punto a una simple oposición. Para complejizar su lectura la comentarista recuerda que para Blanchot “neutro” es el nombre de la relación entre lo mismo y lo otro, mientras que Lévinas reconoce a Blanchot como parte de su bando cuando declara la victoria ante la filosofía de lo neutro. Gilonne, Y., “La mesure de l’amitié, un rapport à hauteur d’homme ? Essai sur la géométrie de l’espace relationnel chez Blanchot et Lévinas”, en Hoppenot, É, y Milon, A., (dir.), *Emmanuel Lévinas – Maurice Blanchot, penser la différence*, ed. cit., p. 310.

<sup>350</sup> *Op. cit.*, p. 334.

<sup>351</sup> Lévinas, E., *Totalité et infini. Essai sur l’extériorité*, ed. cit., p. 281.

sobre uno o varios objetos de dicha acción, como también el sentido de comprender, incluir, abarcar e introducir dentro de un conjunto o grupo. El tercero, por definición exterior a la relación entre el yo y lo otro, realiza entonces esta doble acción. Cuando nos cuenta, sometiendo nuestra singularidad y absoluta heterogeneidad al cálculo respectivo, y cuando decimos “nuestra” nos referimos tanto a la del yo como a la del otro, nos asimila a una instancia impersonal, universal y abstracta que violenta, al borrarlas, nuestras particularidades. La enumeración a la que se somete al otro siempre es un aniquilar la singularidad irreductible al cómputo de la alteridad, igualando así al mismo y al otro gracias a una misma luz compartida. Por el contrario, afirma Lévinas que en el encuentro cara-a-cara con el otro se da un orden común de los interlocutores, comunidad previa a la sociedad instaurada por la mirada abarcante y calculadora del tercero, lenguaje interpersonal que posibilita el posterior lenguaje impersonal.

Un orden común a los interlocutores, se establece por el acto positivo que consiste, para el uno, en *dar* el mundo, su posesión, al otro; o por el acto positivo que consiste, para el uno en justificarse por su libertad ante el otro, es decir por la apología. La apología no afirma ciegamente el sí mismo, sino que apela ya al otro.<sup>352</sup>

Existe, por lo tanto, una comunidad previa a la aparición del tercero, el cual traiciona desde su lejanía dicha sociabilidad anterior a su llegada. El problema de este pasaje lo encontramos en el sujeto activo en la relación interpersonal constituida por el lenguaje, que en principio mantendría inviolable la irreductibilidad absoluta del otro al espacio homogéneo de lo impersonal. Es el *uno* quien comunica su mundo o apela a la justificación, siempre dirigiendo ambos gestos hacia el otro. El sujeto activo puede ser yo o el otro, pero desde el momento en que ocupamos el espacio utópico donde se origina el lenguaje, ambos nos convertimos en un *moi*. Así se comprende la pertinencia

---

<sup>352</sup> *Op. cit.*, p. 282.

de la crítica de Blanchot, analizada en el capítulo previo, desde el momento en que siempre es un *uno*, un *mismo* uno, el interlocutor en esta relación sin relación del cara-a-cara. Esta co-pertenencia de los polos asimétricos que se vinculan en la ética los hace, una vez más, miembros iguales del mundo impersonal del uno. El propio lenguaje, la propia letra levinasiana, no pueden dejar de ocupar el cargo de contable, rol asignado a un tercero siempre dispuesto a interrumpir la relación ética.

Sin embargo, Lévinas parece dar cuenta de estas dificultades que aquí estamos señalando. Por ese motivo, varias páginas más adelante, en la parte titulada “El rostro y la exterioridad”, en el apartado “El Otro (*Autrui*) y los otros (*autres*)” del capítulo “Rostro y ética”, el filósofo lituano afirma lo siguiente:

El tercero me mira en los ojos del otro: el lenguaje es justicia. No que habría rostro en principio y que luego el ser que él manifiesta o expresa, se preocupe por la justicia. La epifanía del rostro como rostro, abre la humanidad. El rostro en su desnudez de rostro me presenta la carencia del pobre y del extranjero; pero esta pobreza y este exilio que llaman a mis poderes, me apuntan (*visent*), no se entregan a estos poderes como dados, permanecen (*restent*) expresión del rostro. El pobre, el extranjero, se presentan como iguales. Su igualdad en esta pobreza esencial, consiste en referirse a un *tercero*, también presente en la reunión y al que, en el seno de su miseria, el Otro sirve ya. Él se *une* (joint) a mí. Pero me une a él para servir, me manda como un Señor. Mandato que sólo puede concernirme en tanto que yo mismo soy señor, mandato, en consecuencia, que me manda a mandar. El *tú* se coloca ante un *nosotros*. Ser *nosotros*, no es «empujarse» o codearse alrededor de una tarea común. La presencia del rostro -lo infinito del Otro- es carencia, presencia del tercero (es decir, de toda la humanidad que nos mira) y mandato que manda mandar. Por esto la relación con otro o discurso es no sólo la puesta en cuestión de mi libertad, la llamada que viene del Otro para llamarme a la responsabilidad, no sólo la palabra por la cual

me despojo de la posesión que me oprime, al enunciar un mundo objetivo y común; sino también la predicación, la exhortación, la palabra profética.<sup>353</sup>

Para Lévinas, la relación con el otro no se reduce a la apología o al dar la posesión del mundo, ambos movimientos originados en uno, sino que también se expresa mediante una palabra que desdobra todo discurso, en tanto instancia irreductible que “testimonia la presencia del tercero, de toda la humanidad, en los ojos que me miran”.<sup>354</sup> El tercero ahora resulta ser el lugar de apertura a la justicia, entendida en principio como relación no-alérgica con la alteridad, y se manifiesta en la palabra que viene del otro. Pero esta justicia, analizándola en detalle, no puede ser la del cara-a-cara, sino que nos instala en el plano político, por ende del derecho, ya que es la humanidad toda la que se expresa en ese rostro del otro. El tercero, como vimos más arriba, resultaba ser el origen de toda injusticia, ya que reducía la diferencia infinita entre lo mismo y lo otro a la abstracción de un universal globalizante. Al contarnos, nos incluía bajo el concepto que borra nuestra singularidad. Sin embargo, ahora el tercero no es una instancia ajena a la relación sin relación con la alteridad en su inmediatez, sino que se muestra como constitutivo de la misma. En otras palabras, el tránsito desde la ética hacia la política y el derecho se evidencia como parte de la ética. Por lo tanto, ya en *Totalité et infini*, a pesar de los explícitos pasajes donde Lévinas rechaza la política<sup>355</sup>, se hace necesario pensar la relación con un otro dentro de un plexo de relaciones con *otros* otros. El cálculo, la razón, la abstracción y la universalidad del concepto, la política, el derecho y el Estado, parecen ahora ser recuperados, pero esta reincorporación presenta, a su vez, como toda repetición, una diferencia. Aquí entra en juego lo que Critchley llama la “doble estructura de la comunidad (*community*)”, la coincidencia (*commonality*) entre

---

<sup>353</sup> *Op. cit.*, pp. 234-235.

<sup>354</sup> *Idem.*

<sup>355</sup> Ya en la primera página del prefacio leemos: “la guerra no se ubica solamente como la más grande entre las pruebas que vive la moral. Ella la hace trivial. El arte de prever y ganar por todos los medios la guerra -la política- se impone, por eso, como el ejercicio mismo de la razón. La política se opone a la moral, como la filosofía a la ingenuidad”. *Op. cit.*, p. 5.

iguales basada en el momento des-igualitario de la relación ética.<sup>356</sup> La comunidad sería, entonces, la coincidencia de coincidencia y no-coincidencia, insociable sociabilidad, quizá conflictividad irresoluble. La carencia esencial se manifiesta mediante el rostro del otro que, al apuntarme con su muda expresión, apela a mi poder, me confina a un lugar determinado dentro de una economía de violencia. Pero el otro en su exilio y pobreza no se entrega a este poder, resiste al perseverar como alteridad irreductible, excluyendo así de mi alcance un resto que señala el límite de mi poder, el rostro del otro como expresión del “no matarás”. Es en esta expresión que el otro se manifiesta como un igual a mí, en tanto refiere a un tercero al que sirve y al que me manda a servir, pero siempre manteniendo mi señorío y la potencia de mandar. La pregunta que aquí debemos hacernos es por la diferencia entre esta comunidad política así conformada y aquella impuesta por el imperio del neutro, desde el momento en que el tercero parece ahora revelar una pasividad ajena a la mirada universalizante, aquella que nos convertía a mí y al otro en una mera cifra de su cálculo. El tercero se muestra como el extraño extranjero al que debo *mi* servicio, el *mío*, en tanto señor de un dominio que manda a sí mismo a obedecer al otro. La igualdad que instaura la palabra profética, nuevo punto de contacto entre lo griego y lo hebreo<sup>357</sup>, debería ser otra con relación a la igualdad proveniente de la *mirada* del tercero, universalizante y neutral. Sin embargo, continuar pensando la relación con el otro, y con el tercero que ya está allí en el rostro del otro y lo hace posible, en términos de poder, de señorío, de mandato, parece ceder demasiado a la lógica política que Lévinas quisiera rechazar. Para esta cuestión que aquí esbozamos, Lévinas encuentra una respuesta en la fraternidad, entendida como instancia garante de la universalización de la ética sin caer en el reino de lo impersonal.

---

<sup>356</sup> Critchley, S., *The Ethics of Deconstruction*, ed. cit., p. 227.

<sup>357</sup> Remitimos al excelente artículo de Peñalver, en el cual analiza la relación entre el logos griego y la palabra profética judía a través del pasaje entre *Totalité et infini* y *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*. Peñalver Gómez, P., “El filósofo, el profeta, el hipócrita”, *Isegoría*, n° 7, 1993, pp. 79-105.

La condición misma de lo humano implica la fraternidad y la idea de género humano. Ella se opone radicalmente a la concepción de la humanidad unida por la semejanza [...] La fraternidad humana tiene así un doble aspecto, ella implica individualidades cuya condición lógica no se reduce a la condición de diferencias últimas en un género, su singularidad consiste en referirse cada una a ella misma (un individuo que tuviera un género común con un otro individuo, no estaría lo suficientemente alejado). Ella implica, por otra parte, la comunidad del padre, como si la comunidad del género no acercara lo suficiente.<sup>358</sup>

Para intentar resolver el problema que debe necesariamente atravesar todo pensamiento de lo político, sobre todo cuando se propone anunciar otro modo de lo común, un lazo que permita conformar una comunidad pero sin borrar en ese mismo gesto la singularidad irrepetible de cada uno de los miembros de ese cuerpo político, Lévinas parece recurrir a un desdoblamiento del tercero. Por un lado, mirada calculadora que nos cuenta en el doble sentido de esta acción. Por el otro, alteridad que se manifiesta en el rostro del otro mediante la palabra profética. Siguiendo este razonamiento, nos encontraríamos también con el desdoblamiento de la comunidad, donde la fraternidad permitiría pensar un sujeto político no transparente para sí mismo, por lo tanto atravesado por la diferencia infinita e irreductible de la alteridad, ajeno a la búsqueda totalizadora de un Estado. Alford busca anular la solución que aquí Lévinas estaría planteando al inscribir en el seno de la comunidad la “lógica” de la sustitución, subrayando la tensión irresoluble entre profecía y justicia.<sup>359</sup> Desde ya que la pregunta por un impersonal que Lévinas sí reivindicaría no encuentra una fácil respuesta. Incluso el *il y a* que escapa al binomio afirmación-negación<sup>360</sup> es calificado aún como el

---

<sup>358</sup> *Op. cit.*, p. 236.

<sup>359</sup> Alford, C., “Levinas and the Limits of Political Theory”, en Diamantides, M. (ed.), *Levinas, Law, Politics*, New York, Routledge-Cavendish, 2007, pp. 119 y ss.

<sup>360</sup> Lévinas, E., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, ed. cit., p. 95.

impersonal *il y a*.<sup>361</sup> Lo aterrador de su silencio, mejor dicho, de su susurro anónimo<sup>362</sup>, se vuelve la indeterminación absoluta, una negación absoluta que hace de la anarquía del *hay* una limitación infinita.<sup>363</sup> Para buscar una salida a esta cuestión, que implica en última instancia la pregunta por la relación entre ética y política, es necesario analizar cómo aparece la cuestión del tercero en *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*.

El modo de pensar propuesto aquí no consiste en desconocer el ser ni abordarlo en una pretensión ridícula de modo desdeñoso, como la falla de un orden o de un Desorden superior. Pero es a partir de la proximidad que él adquiere, al contrario, su justo sentido. En los modos indirectos de la eleidad, en la provocación anárquica que me ordena al otro, se impone la vía que lleva a la tematización y a una toma de conciencia: la toma de conciencia es motivada por la presencia del tercero al costado del prójimo próximo (*prochain approché*); el tercero también está próximo; la relación entre el prójimo y el tercero no puede ser indiferente a mí que aproximo (*approche*). Hace falta una justicia entre los incomparables. Hace falta entonces una comparación entre los incomparables y una sinopsis; puesta en conjunto y contemporaneidad; hace falta tematización, pensamiento, historia y escritura. Pero hace falta comprender el ser a partir de lo *otro del ser*. Ser, a partir de la significación del aproximarse, es ser *con el otro* para el tercero o contra el tercero, con el otro y el tercero contra sí.<sup>364</sup>

El ser tiene un justo sentido, el cual se pone en juego cuando alcanzamos la ontología, y la política, a partir de la ética. La doble cara del tercero, la posibilidad de pensar de otro modo lo impersonal y, por lo tanto, lo comunitario-político, aquí se proyecta sobre el ser mismo, al cual se puede acceder mediante lo otro del ser. Sin embargo, al final de la cita, Lévinas parece inclinar la balanza nuevamente hacia una relación con el otro y el tercero a partir de categorías que conducen a una relación alérgica con la alteridad. Caygill pondrá el acento en esta encarnación histórica de las relaciones éticas, alianzas

---

<sup>361</sup> *Op. cit.*, p. 207.

<sup>362</sup> *Op. cit.*, p. 171.

<sup>363</sup> *Op. cit.*, p. 288.

<sup>364</sup> Lévinas, E., *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, ed. cit., p. 33.

que incluyen la posibilidad de lo que él llama una “ética militante (*militant ethics*)”<sup>365</sup>, desde el momento en que se plantea un ser con el otro en contra de un tercero. El cambio de perspectiva que se da en Lévinas entre *Totalité et infini* y *Autrement qu’être ou au delà de l’essence* corresponde, según este comentarista, al pasaje entre la suplementación de la ontología a partir de la ética y la suplementación de la ética a partir de la ontología. En el primer trabajo el acento recaía en el rechazo de la ontología a partir de su filiación con la guerra, señalando que la posibilidad de la paz sólo se vuelve viable gracias a la suplementación de la ontología por la ética y su pensamiento del infinito. En el segundo texto, la lógica es la misma pero se conduce en dirección contraria. La recuperación de la ontología, a partir de la necesaria suplementación de la ética, conduce a la emergencia de la guerra en el corazón mismo de la relación de apertura incondicional ante el otro. “El otro, mi prójimo, es también un tercero con relación a un otro, también su prójimo.”<sup>366</sup> Aquí nace, para Lévinas, el pensamiento, la filosofía, la justicia, la conciencia.<sup>367</sup> Para Caygill, también surge en este instante el límite para la ética y, por lo tanto, la posibilidad de la guerra justa contra un tercero.<sup>368</sup> Caputo, por su parte, también asumirá esta perspectiva al afirmar que en la palabra profética “uno es rehén del Otro, pero uno también mantiene un ejército, sólo como un elemento disuasivo.”<sup>369</sup> Existe un límite, una condición, para la ética incondicional levinasiana, desde el momento en que mi relación con el otro es ética y política, es una

---

<sup>365</sup> Caygill, H., *Levinas and the Political*, London, Routledge, 2002, p. 132.

<sup>366</sup> *Op. cit.*, p. 204,

<sup>367</sup> No podemos pasar por alto la lectura derridiana de *Temor y temblor* y la cercanía que articula entre los pensamientos de Lévinas y Kierkegaard, al punto de relacionar el sacrificio de Isaac por parte de Abraham a la experiencia más cotidiana en la que cualquier/absolutamente otro se encuentra ya atravesado de manera constitutiva por un tercero también cualquier/absolutamente otro, introduciéndonos en una indeneable economía del sacrificio. Derrida, J., *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999. Para un excelente análisis de esta cuestión sugerimos el trabajo de Llevadot, L., “La muerte del otro: Kierkegaard, Lévinas, Derrida”, *Convivium*, n° 24, 2011, pp. 103-118.

<sup>368</sup> Caygill anticipa el problema que significará traducir los conceptos de Yo, Otro y tercero por los de Estado de Israel y Palestinos. Caygill, H., *Levinas and the Political*, ed. cit., p. 132. Más adelante analizaremos la proyección política de este debate.

<sup>369</sup> Caputo, J., *Against Ethics. Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1993, p. 126.

relación con la alteridad atravesada por el tercero, instancia impersonal que nos obliga a pensar en un frente, una barrera, un muro que debe resguardarnos de la contaminación de lo impersonal. Moderando esa línea interpretativa, la lectura de Flescher señala que, si bien Lévinas no es un pacifista, tampoco puede ser incorporado a la fila de aquellos que abogan por una guerra justa.<sup>370</sup> Esta diferencia entre posiciones, no pequeña ni sutil, nos conmina a regresar al texto levinasiano, donde encontramos un esfuerzo enorme por salvar esta cuestión, explorando los distintos modos de darse del tercero.

Es en el profetismo que el Infinito escapa a la objetivación de la tematización y el diálogo y significa como *eleidad*, en tercera persona; pero según una “tercialidad” diferente de aquella del tercer hombre, del tercero que interrumpe el cara-a-cara de la acogida del otro hombre -que interrumpe la proximidad o la aproximación del prójimo- del tercer hombre por el que comienza la justicia.<sup>371</sup>

Nuevamente un desdoblamiento del *tiers*, que ya no es sólo tercero sino que ahora puede determinarse como tercera persona o como tercer hombre. Tal vez estos dos modos de manifestarse sean formas distintas que correspondan a un *mismo* otro, pero resulta evidente que a partir de aquí se explicita un tercero *personal*, al que Llewelyn llamará post o pre-conceptual, para distinguirlo del tercer hombre, origen del concepto, la analogía y el imperio de lo impersonal.<sup>372</sup> En esta cuestión reside el valor fundamental del pasaje citado, por lo que resulta necesario también señalar que los traductores de la versión al castellano decidieron emplear para la preposición “*de*” la palabra “*con*” y reiterar una fórmula que no está en la versión francesa, reelaborando así la última parte:

---

<sup>370</sup> Flescher, A., “Love and Justice in Reinhold Neibuhr's Prophetic Christian Realism and Emmanuel Levinas's Ethics of Responsibility: Treading between Pacifism and Just-War Theory”, *The Journal of Religion*, vol. 80, n° 1, January-2000, pp. 61-82.

<sup>371</sup> *Op. cit.*, p. 234.

<sup>372</sup> Llewelyn señala la ambigüedad en el uso que hace Lévinas del concepto *illéité*, el cual parece señalar una cuasi-estructural cuasi-analogía entre ambos modos del tercero. Llewelyn, J., *Appositions of Jacques Derrida and Emmanuel Levinas*, ed. cit., pp. 71-72.

[...] del tercero que interrumpe el cara-a-cara *con* la acogida del otro, que interrumpe la proximidad, o el acercamiento del prójimo, *con la acogida* del tercer hombre por el cual comienza la justicia.<sup>373</sup>

La diferencia reside en la interpretación del tercer hombre, cuya acogida, desde esta traducción, distorsiona el cara-a-cara, dando así nacimiento a la justicia. Por nuestra parte, entendemos que el texto levinasiano plantea un tercer hombre que no rompe la relación ética entre lo mismo y lo otro con *su* acogida, sino que interrumpe la acogida del otro (genitivo objetivo o subjetivo) para dar lugar a la justicia, reducida aquí al ámbito del derecho. No es esta obsesión por el texto una cuestión erudita o menor, ya que implica una filiación directa o un divorcio irreconciliable entre acogida y justicia. Para la traducción castellana la justicia comienza con la acogida del tercer hombre, para la versión francesa, que es la que aquí decidimos traducir y seguir con el máximo rigor posible, la justicia comienza cuando se interrumpe la acogida del otro a partir de la intromisión del tercero. Y es precisamente a esta ruptura o quiebre en mi relación con el otro en tanto otro a lo que Lévinas opone la eleidad de la tercera persona, neutro pero no impersonal, que apelaría a otro modo de lo comunitario, otro modo del ser común, otra forma de lo político y del derecho, que se encuentra ya funcionando como condición de posibilidad misma de la ética. La entrada del tercero<sup>374</sup>, su aparecer, es el “origen mismo del origen”<sup>375</sup>, “historicidad fundamental”<sup>376</sup> en el sentido de Merleau-Ponty, afirma Lévinas. Por lo tanto, si el tercero es aquello que contamina la ética, pero, a su vez, se encuentra en el corazón de la misma, no debería extrañar que “apele al control, a la búsqueda de justicia, a la sociedad y al Estado, a la comparación y al tener, al pensamiento y a la ciencia, y al comercio y a la filosofía, y, fuera de la anarquía, a la

---

<sup>373</sup> Lévinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, trad. Pintor Ramos, A., Salamanca, Sígueme, 2003, p. 228. El subrayado es nuestro.

<sup>374</sup> Lévinas, E., *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, ed. cit., pp. 245 y ss.

<sup>375</sup> *Op. cit.*, p. 249.

<sup>376</sup> *Op. cit.*, p. 250.

búsqueda de un principio.”<sup>377</sup> Pero inmediatamente Lévinas señala que esta totalización no debe caer bajo la ley anónima de lo impersonal<sup>378</sup>, apelando nuevamente al desdoblamiento del *tiers*, de la comunidad, incluso del Estado. Habría un pasaje de lo ético a lo político que no se reduciría al imperio del universal pero que tampoco quedaría exento de la subsunción de lo singular bajo una instancia impersonal. Nuevamente la pregunta política por excelencia, aquella que interroga sobre la posibilidad de construir una comunidad sin común, una unidad que no borre la diferencia, un ser singular plural.

Tal vez intentando salvar esta aporía, Lévinas recurre a una nueva fórmula, el “tercero excluido (*tiers exclu*)”, cuando, refiriéndose a su propia escritura y su relación con la tradición de la metafísica que quisiera desbordar para así dar lugar al otro en su irreductibilidad conceptual, se pregunta:

¿No es, por lo tanto aberración o distorsión del ser que allí se tematiza, torsión de la identidad? ¿Imposible simultaneidad del sentido, el no-asimilable pero a la vez inseparable uno-para-el-otro, tercero excluido significando como equívoco o enigma, y no obstante posibilidad para este más allá mismo de hacerse noción mientras se deshace?<sup>379</sup>

A riesgo de borrar la salida que persigue su ensayo, a riesgo de cercar y encerrar su posición, Lévinas presenta al tercero excluido como el más allá de la lógica binaria, acercándose ahora sí al neutro blanchotiano, de allí el subsiguiente elogio del “*dicho* poético y la interpretación a la que apela al infinito”.<sup>380</sup> Esta diseminación del sentido, este más allá pero *no* más allá del ser, “no es el no-ser, *es* des-interés: tercero excluido de la esencia, del ser y del *no-ser*”.<sup>381</sup> La poesía apela, llama, acoge al otro, pero desde una acogida que excede la ética y la política, es decir, la relación inmediata entre un

---

<sup>377</sup> *Op. cit.*, p. 251.

<sup>378</sup> *Idem.*

<sup>379</sup> *Op. cit.*, p. 263.

<sup>380</sup> *Idem.*

<sup>381</sup> *Op. cit.*, p. 278.

mismo y un otro o la mediación institucional del lazo social, desde que reconoce a la aparición del tercero disruptivo como condición de posibilidad de la epifanía del rostro. El tercero excluido sería entonces el resto que permanece cuando se evidencia la mutua contaminación entre ética y ontología/política. Si la ética es la condición de posibilidad de la institución de un orden común, a su vez esta neutralización impersonal se vuelve la condición de posibilidad de la relación no alérgica con la alteridad. Pero entonces, Lévinas necesita distinguir ahora la mala totalidad de la buena y, en ese camino, recurre a la “tercera condición o la incondición de un tercero excluido”.<sup>382</sup> Así, desde esta última aparición en el texto, puede comprenderse el pasaje donde encontramos el *tiers* por primera vez, momento inaugural que anticipaba el final del recorrido levinasiano.

No es necesario pensar al hombre en función del ser y del no-ser, tomados por referencias últimas. La humanidad, la subjetividad -tercero excluido, excluido de todas partes, no-lugar- significan la explosión de esta alternativa, el uno-en-lugar-del-otro (substitución), significación en la significancia del signo, antes de la esencia, antes de la identidad.<sup>383</sup>

Cuando Critchley analiza el pasaje de la ética a la política en Lévinas, movimiento originado en el reconocimiento del tercero, no da cuenta de los distintos modos de darse el *tiers*, lo cual hace que la diferencia se proyecte sobre el dicho mismo. Habrá entonces, para este comentarista, un sólo Dicho, pero que aparece en un primer momento como injustificado y más adelante como justificado. ¿Dónde radicará la diferencia, si es que ambos corresponden a la aparición del tercero en escena y la consecuente tematización de la alteridad? Precisamente en que el dicho injustificado responde al dominio de lo impersonal, mientras que el dicho justificado quedaría del lado de la eleidad, del tercero excluido.

---

<sup>382</sup> *Op. cit.*, p. 281.

<sup>383</sup> *Op. cit.*, p. 30.

El Dicho justificado es un discurso político de reflexión e interrogación, un lenguaje de decisión, juicio, y crítica que es informado e interrumpido por la responsabilidad del Decir ético. Una relación con todos los otros es justificable sólo en la medida en que está basada en el reconocimiento de la imposibilidad de pasar por el Otro.<sup>384</sup>

Para Critchley, el movimiento del tercero en Lévinas busca atravesar el pasaje entre ética y política sin reducir la dimensión de trascendencia, es decir, pensar un modo de lo político que acoja a la alteridad en su singularidad irreductible. Esta bifurcación de la instancia impersonal corresponde al desdoblamiento de lo comunitario antes mencionado.

Todos estos problemas no dejarán de estar presentes en “Le mot d’accueil”. Allí Derrida hace entrar en escena al tercero a partir del pasaje antes analizado<sup>385</sup>, en el cual Lévinas explicita la distancia existente entre la tercera persona y el tercer hombre. Este hiato se volcará sobre la justicia, la cual entendida como derecho comienza gracias al tercer hombre pero, en tanto instancia indeconstruible que permite la deconstrucción incesante del derecho, quedará ligada a ese otro modo de lazo social instaurado a partir de la eleidad de la tercera persona. Si bien Derrida da cuenta de la angustia de la aporía que hay que atravesar, aquella que nos manda a apelar contra la justicia en nombre de la justicia, no despliega aquí el doble modo de darse el tercero, es decir, no retoma el esfuerzo levinasiano por construir un límite claro y distinto entre ambos, umbral que se muestra en última instancia móvil, poroso, frágil, en ruinas, como toda frontera convertida en frente.<sup>386</sup> Desde ya que no podemos suponer que a Derrida se le haya pasado por alto está escisión entre el tercero y su aparición, su fantasma, su modo de

---

<sup>384</sup> Critchley, S., *The Ethics of Deconstruction*, ed. cit., p. 231.

<sup>385</sup> Vale mencionar que la traducción al castellano de “Le mot d’accueil” modifica, sin aclararlo en la referencia a la traducción de *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, este pasaje, salvando la distancia con respecto a la versión francesa. Derrida, J., “Palabra de acogida”, en *Adiós a Emmanuel Lévinas*, trad. esp. J. Santos, Madrid, Trotta, 1998, p. 48.

<sup>386</sup> Derrida, J., “Le mot d’accueil”, en *Adieu à Emmanuel Lévinas*, ed. cit., p. 61..

darse, pero sí es posible interpretar este mantener en reserva como una forma de alcanzar en todo su rigor la aporía antes mencionada y la dificultad que presenta el pensamiento de Lévinas a la hora de pretender distinguir ambas instancias: lo impersonal y la eleidad. Un momento antes, Derrida menciona en una nota al pie:

«Nosotros llamamos justicia a este abordaje de cara, en el discurso», dice también Lévinas (p. 43), quien subraya entonces esta fórmula y parece definir así la justicia *antes* del surgimiento del tercero. Pero ¿hay aquí algún lugar para este «antes»?<sup>387</sup>

¿Hay una justicia antes de la aparición del tercero? Esta pregunta necesariamente debe ser escindida en algunos de los múltiples interrogantes que encierra. ¿Cómo podría haber algo *antes* de la aparición del tercero, si el tercero “no espera, él está ahí, desde la «primer» epifanía del rostro en el cara-a-cara”<sup>388</sup>? Pero si el tercero aquí en cuestión es considerado el tercer hombre y, por lo tanto, no fuera éste el que viene a interrumpir, desde el origen del rostro, la relación sin relación del cara-a-cara, sino la tercera persona, entonces, ¿habría lugar para una justicia anterior al derecho, justicia ligada al tercero excluido, previa al imperio del impersonal que borra las singularidades y nos subsume bajo la ley positiva y universal? Incluso bajo esta interpretación, queda todavía lugar para el interrogante, para la aporía, ya que la frontera entre estos terceros resulta tenue, contingente y fugaz, y así la mantiene Derrida en su análisis. Cuando leemos en su texto la palabra “tercero”, debemos sostener el carácter polimórfico de esta figura, para así desplegar con rigor la cuestión que allí está poniéndose en juego, que no es más ni menos que la cuestión de la cuestión. ¿Cómo distinguir un tercero del otro? ¿A qué tercero debemos justicia y a cuál no? Cuestión ética pero, sobre todo, política, que volverá más adelante en nuestro trabajo cuando la distinción entre terceros, entre otros, acerque a Lévinas a posiciones como mínimo incómodas.

---

<sup>387</sup> *Op. cit.*, p. 60.

<sup>388</sup> *Op. cit.*, p. 63.

Derrida suma una torsión más a la propuesta levinasiana, señalando su traición a la literalidad del texto pero, al mismo tiempo, reivindicando su fidelidad al mismo.

Mas esta salida fuera de la responsabilidad puramente ética, esta interrupción de la inmediatez ética es ella misma inmediata. El tercero no espera, su eleidad apela desde la epifanía del rostro en el cara-a-cara. Porque la ausencia del tercero amenazaría de violencia la pureza de la ética en la inmediatez absoluta del cara-a-cara con lo único.<sup>389</sup>

El tercero se manifiesta en la inmediatez del rostro del otro, por lo tanto también de manera inmediata, para así salvar la relación con la alteridad de la violencia radical, ligada al silencio absoluto, que Derrida ya denunciara en “Violence et métaphysique”. Pero el carácter bifronte del tercero, al mismo tiempo tercera persona y tercer hombre, eleidad e impersonalidad neutra, derecho y justicia, Estado y tercero excluido, conduce a la “horrorosa fatalidad de una doble obligación”<sup>390</sup>, *double bind* entre la protección que ofrece el tercero ante la *violencia ética* y la clausura del deseo ético a partir de su devenir jurídico político. Llewelyn se acerca a esta interpretación cuando señala que “la asimetría del cara-a-cara y la presencia de la tercera parte guardan juntas contra el riesgo de que la relación ética se pierda en la impersonalidad de la legalidad sistemática. Ellas guardan también contra el riesgo de la intimidad del Yo-Tú”.<sup>391</sup> La violencia ética que Derrida encuentra en Lévinas es el riesgo que corre la alteridad femenina en el vínculo pre-ético del Yo-Tú, fruto del deseo erótico, signado por un silencio imposible de escindirse del silencio del mal absoluto. En este sentido, la traición que representa el tercero a la ética es su misma condición de posibilidad, ya que sin él se caería en la noche impersonal de lo neutro o en la oscuridad absoluta carente de palabra.

Una vez más la «eleidad», emergencia de la cuestión, del tercero y de la justicia, designa *tanto* (*tantôt*) la interrupción del cara-a-cara, *como* (*tantôt*)

---

<sup>389</sup> *Op. cit.*, pp. 65-66.

<sup>390</sup> *Op. cit.*, p. 66.

<sup>391</sup> Llewelyn, J., *Appositions of Jacques Derrida and Emmanuel Levinas*, ed. cit., p. 220.

la trascendencia misma del rostro en el cara-a-cara mismo, la condición del *usted* (*vous*), la ruptura del *yo-tú* (*je-tu*) (por lo tanto de una cierta feminidad, de una cierta experiencia de la «alteridad femenina») en la proximidad del prójimo (*prochain*). Pero ese «tanto como» no significa ni una alternativa ni una secuencialidad: los dos movimientos están en concurrencia antes que ese «tanto como». Ellos no esperan, ellos no se esperan.<sup>392</sup>

Hay que leer el *tantôt...tantôt* a partir de la heterogeneidad indisociable que plantea entre la epifanía del rostro, que salva de la relación más allá de la ética con la alteridad femenina que la reduce a mera metáfora, y la interrupción de la ética. No hay una competencia entre ambos, como expresa de manera imprecisa la traducción al castellano<sup>393</sup>, sino una concurrencia, un darse juntos disyuntos previo a la conjunción o el enfrentamiento que podría expresar el “tanto como”. Derrida desplegará este argumento con otras palabras, al sostener que la estructura testimonial del lenguaje, la promesa enviada y recibida del otro de ser verídico, instancia hospitalaria encerrada en cualquier marca y que devela el acto de fe constitutivo de todo lazo social, se ve así asediada por el *perjurio*, la mentira, la traición que interrumpe la promesa pero que, a su vez, se muestra como su misma condición de posibilidad.

[...] si el cara-a-cara con lo único compromete la ética infinita de mi responsabilidad por el otro en una especie de *juramento previo* (serment avant la lettre), de respeto o de fidelidad incondicional, entonces el surgimiento ineluctable del tercero, y con él de la justicia, señala un primer perjurio. Silencioso, pasivo, doloroso pero indispensable, un perjurio tal no es accidental y secundario, él es tan originario como la experiencia del rostro. La justicia comenzaría con ese perjurio. (En todo caso la justicia como derecho; pero si la justicia resta trascendente o heterogénea al derecho, no se debe sin embargo disociar estos dos conceptos: la justicia

---

<sup>392</sup> Derrida, J., “Le mot d’accueil”, en *Adieu à Emmanuel Lévinas*, ed. cit., pp. 110-111.

<sup>393</sup> “[...] los dos movimientos se encuentran en competencia antes de ese «tan pronto...como»” Derrida, J., “Palabra de acogida”, en *Adiós a Emmanuel Lévinas*, trad. cit., p. 83.

*exige* el derecho, y el derecho no aguarda más que la eleidad del tercero en el rostro. Cuando Lévinas dice «justicia», se está autorizado a oír también, me parece, «derecho». El derecho (*droit*) comenzaría con un perjurio tal, traicionaría la rectitud (*droiture*) ética.)<sup>394</sup>

Como bien señala Wortham, el testimonio está parasitado por lo otro de sí, un resto que contamina su ámbito de pureza: el perjurio.<sup>395</sup> Pero el perjurio, la interrupción de la ética, es constitutivo de la relación no-alérgica con la alteridad. Dicho de otro modo, el derecho es indisociable de la justicia, el *droit* traiciona la *droiture*, a la que funda desde su interrupción. Precisamente porque, para que haya testimonio, promesa de ser verídico, *derechura* ética, tiene que permanecer latente la posibilidad ineluctable del perjurio, de la mentira, de la interrupción de esa performatividad previa a todo performativo expresada en la aparición, desde un pasado inmemorial, de la eleidad del tercero en el rostro del otro. Sin este origen de la justicia, entendida como *derecho*, no habría ética, ya que nos encontraríamos con la *clausura* del testimonio mismo, reintroduciéndolo al ámbito del saber, del cálculo, de la previsión y la anticipación, anulando el acto de *fe* que le es inherente. O también podríamos *aniquilar* el testimonio silenciándolo en la pura inmediatez del encuentro mudo en el cara-a-cara. Y es justamente por esta razón que Derrida señala en su paréntesis la indisociable heterogeneidad entre derecho y justicia, sin poner en juego la multiplicidad que encierra el *tiers* levinasiano, pero sí dejando al descubierto las aporías que se siguen como consecuencia de su personal impersonalidad.

Como el tercero que no espera, la instancia que abre tanto la ética como la justicia está a instancias de perjurio cuasi-trascendental u originario, incluso

---

<sup>394</sup> *Op. cit.*, p. 67.

<sup>395</sup> Para este comentarista no sólo el perjurio, la mentira o la ficción parasitan la estructura testimonial del lenguaje, sino también la literatura como institución. Wortham, S., *Counter-Institutions. Jacques Derrida and the Question of the University*, New York, Fordham University Press, 2006, p. 98. Recordemos que el perjurio y el perdón serían los ejes de los seminarios impartidos por Derrida entre 1997 y 1999. Sobre este tema remitimos también a su artículo “Le parjure, peut-être («brusques sautes de syntaxe»)”, *Études françaises*, vol. 38, n°1-2, 2002, p. 15-57.

pre-originario. Se le podría decir *ontológico* en cuanto suelda la ética a todo aquello que la excede y la traiciona (la ontología, precisamente, la sincronía, la totalidad, el Estado, la política, etc.)<sup>396</sup>

Si no podemos asegurar un camino que conduzca indefectiblemente hacia el encuentro del tercero pre-conceptual, ética y política quedan ligados de manera radical, ya que ese tercero con el que me relaciono desde la misma epifanía del rostro del otro es un tercero personal-impersonal. Desde ya que queda abierta la posibilidad de lo imposible mismo, es decir, de otro modo del derecho, de la política, del ser, pero ese otro modo no es un más allá, sino un resto que impide el cierre de las fronteras, que sueñan con convertirse en frentes, del imperio de la totalidad. Al mismo tiempo, no puede ser excluida la posibilidad del mal irreprimible o la perversión radical, precisamente porque la indecidibilidad entre los terceros es la condición de posibilidad de la justicia, entendida como el derecho y aquello que garantiza su perfectibilidad. Si hubiera una tercera persona claramente reconocible, pura transparencia sin resto, nos encontraríamos nuevamente con el más allá del concepto y, por lo tanto, del lenguaje, renovando el riesgo del mal absoluto.

Esta «posibilidad» espectral no es, sin embargo, la abstracción de una pervertibilidad liminar. Sería más bien la *imposibilidad* de controlar, de decidir, de determinar un límite, la *imposibilidad* de situar para mantenerse en él, mediante criterios, normas, reglas, el umbral que separa la pervertibilidad de la perversión.

Esta imposibilidad, es *necesaria*. Es necesario que ese umbral no se mantenga a disposición de un saber general o de una técnica regulada. Es necesario que exceda todo procedimiento reglamentado para abrirse a aquello mismo que corre el riesgo siempre de pervertirse (el Bien, la Justicia, el Amor, la Fe, -y la perfectibilidad, etc.) Es necesario esto, es necesaria esta posible hospitalidad con lo peor para que la buena

---

<sup>396</sup> Derrida, J., “Le mot d’accueil”, en *Adieu à Emmanuel Lévinas*, ed. cit., p. 68.

hospitalidad tenga su oportunidad, la oportunidad de dejar venir al otro, el *sí* del otro no menos que el *sí* al otro.<sup>397</sup>

¿Cómo asegurar la prohibición del pasaje desde un perjurio cuasi-trascendental, una perversibilidad que posibilita la promesa y la justicia, hacia una perversión que clausura la ética? ¿Cómo distinguir una interrupción de la otra? Lévinas quisiera responder a estas preguntas, cuestiones inmensas y urgentes, a partir de un desdoblamiento de los conceptos acogida, hospitalidad, justicia y tercero, obteniendo como resultado una diseminación del sentido que no hace más que profundizar estos interrogantes. ¿Qué debemos entender cuando nos enfrentamos a estos conceptos? Derrida responde, al ponerlos en juego en su propia escritura, que la indecidibilidad que los atraviesa nos hace responsables, lectores responsables, convocados a ser fieles a la heterogeneidad constitutiva de la herencia levinasiana y, por lo tanto, a traicionar su axiomática. Recordando la hipótesis del texto derridiano, el carácter previo de la acogida o la hospitalidad con relación a la apertura misma, leemos:

La esencia [*sic*] de lo que es o más bien de lo que se *abre* así más allá del ser, es la hospitalidad.

Se podría sacar de allí una conclusión abrupta, en un lenguaje que no es literalmente el de Lévinas: la hospitalidad es infinita o no es; es acorde a la acogida de la idea de infinito, por lo tanto de lo incondicional [...]

Ahora bien, esta hospitalidad infinita, por lo tanto incondicional, esta hospitalidad a la apertura de la ética, ¿cómo será regulada en una práctica política o jurídica determinada? ¿Cómo, a la inversa, regulará ella una política y un derecho determinables? ¿Dará lugar, apelándolos así, a una política y un derecho, a una justicia para los cuales ningunos de los conceptos que heredamos bajo estas palabras serían adecuados?<sup>398</sup>

A partir de Lévinas, pero más allá su letra, en tanto heredero del texto levinasiano y el resto impensado que lo constituye como tal, Derrida afirma que si hay hospitalidad, ésta

---

<sup>397</sup> *Op. cit.*, p. 69.

<sup>398</sup> *Op. cit.*, pp. 90-91.

es la condición de posibilidad de la apertura ética más allá del ser, hospitalidad infinita, incondicional, acogida previa a toda acogida, visita de un tercero que no ha sido invitado ni, por lo tanto, esperado, anticipado, determinado previamente. Cualquier/absolutamente otro tercero, ni impersonal ni personal, hombre o eleidad, neutro o pre-conceptual, espectro que asedia y pone en crisis el umbral, multiplicando y diseminando estas fronteras que redundan en frentes siempre fracasados. La acogida previa a la acogida, la substitución como estructura de rehén que hace de la subjetividad un estar asediada por lo otro de sí, son otras formas de llamar a la lógica de la visitación propuesta por Derrida.

¿No se debería al contrario reconducir, primero para re-traducirlo, el fenómeno y la posibilidad de la hospitalidad hacia esa pasada de la visitación? ¿La hospitalidad no *sigue*, aunque fuera sólo por el intervalo de un segundo de secundariedad, la irrupción imprevisible e irresistible de una visitación? [...] Esta visita no responde a un invite, ella desborda toda relación dialógica del huésped (*hôte*) a huésped (*hôte*). Ella *debe* haberla, en todo momento, excedido.<sup>399</sup>

¿Quién es el sujeto de la acogida? ¿A quién asignar la responsabilidad ante y para el otro? ¿Quién es el sujeto de la ética y la política levinasianas? No es el otro, tal como pretendiera la domesticación del texto derridiano, ya que no hay *sí, sí* primero, ni acogida primera, ni relación con el otro inmediata. El tercero personal-impersonal está allí de visita antes de que el hogar esté abierto a la llegada del otro, inventando las condiciones de posibilidad para que la invitación pueda ser enviada.<sup>400</sup> Este tercero acogido y acogedor, tal vez la alteridad femenina, es pre-ético pero, a la vez, posibilita la ética en el mismo momento en que la interrumpe gracias al salto hacia el derecho. La

---

<sup>399</sup> *Op. cit.*, p. 116.

<sup>400</sup> Para un análisis de la hospitalidad de invitación (condicional) y su indisociable hospitalidad de visitación (incondicional) remitimos a Derrida, J. y Borradori, G., «Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides – A Dialogue with Jacques Derrida », en Borradori, G. (Ed.), *Philosophy in a time of Terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, ed. cit., pp. 128-130.

hospitalidad, para ser tal, debe contemplar todas estas posibilidades constitutivas, condiciones de posibilidad de sí. Cuando la hospitalidad se hace condicional clausura al menos una de estas derivas, acercándose así a la posibilidad siempre abierta de lo peor. Y el problema que aquí enuncia Derrida, el cual articulará toda la reflexión en lo que resta del artículo que aquí analizamos y que nosotros desplegaremos en la segunda parte de nuestro trabajo, consiste en la relación entre esta acogida u hospitalidad incondicional y la política o el derecho, siempre condicionales. Cuestión que abre la posibilidad de pensar lo imposible, es decir, *otro modo* de ser más allá de los conceptos heredados, por lo tanto, más allá de sí, porque “la hospitalidad ¿no es una interrupción de sí?”<sup>401</sup>

---

<sup>401</sup> Derrida, J., “Le mot d’accueil”, en *Adieu à Emmanuel Lévinas*, ed. cit., p. 96.

## SEGUNDA PARTE

### Ética y política

Teniendo en cuenta estos efectos de sistema, no se tiene, desde adentro donde «nosotros somos (*sommes*)», más que la elección entre dos estrategias:

1) Intentar la salida y la deconstrucción sin cambiar de terreno, repitiendo lo implícito de los conceptos fundadores y de la problemática original, utilizando contra el edificio los instrumentos o las piedras disponibles en la casa, es decir también en la lengua. El riesgo aquí es confirmar, consolidar o *relevar* (relever) sin cesar en una profundidad siempre más segura aquello mismo que se pretende deconstruir. La explicitación continua hacia la apertura corre el riesgo de hundirse en el autismo del cierre.

2) Decidir cambiar de terreno, de manera discontinua e irruptiva, instalándose brutalmente fuera y afirmando la ruptura y la diferencia absolutas. Sin hablar de todas las otras formas de perspectivas de apariencia engañosa (*en trompe-l'oeil*) que pueden acunar un tal desplazamiento, habitando más ingenuamente, más estrechamente que nunca el adentro que se declara desertar, la simple práctica de la lengua reinstala sin cesar el «nuevo» terreno sobre el más viejo suelo. Se podría mostrar sobre ejemplos numerosos y precisos los efectos de una reinstalación tal o de una ceguera como esa.

Va de suyo que estos efectos no son suficientes para anular la necesidad de un «cambio de terreno». Va de suyo también que entre estas dos formas de deconstrucción la elección no puede ser simple y única. Una nueva escritura debe tejer y entrelazar los dos motivos.

Derrida, J., “Los fines del hombre”<sup>402</sup>

---

<sup>402</sup> Derrida, J., “Les fins de l’homme”, en *Marges de la philosophie*, ed. cit., pp. 162-163.

## CAPÍTULO IV

### Liberalismo

No sorprende que “Le mot d’accueil” asuma la cuestión del tercero como momento de paso hacia la “relación enigmática que se mantiene, en el pensamiento de Lévinas, entre una ética y una política de la hospitalidad -o del rehén”.<sup>403</sup> El carácter multi-facético, pero sin rostro, del *tiers* infunde su propia incertidumbre a la determinación política de la ética de la alteridad radical levinasiana. ¿Por qué? Porque si el tercero es tomado como el imperio de lo universal, neutro que impone su reinado por sobre toda singularidad, la política que acompaña al impersonal no puede ser más que un modo de violencia que traiciona la epifanía del rostro. Desde esta perspectiva, el tercero que surge en la inmediatez del encuentro cara-a-cara con el otro interrumpe la ética mediante el orden político-legal. Sin embargo, la misma necesidad del estado de derecho que este tercero funda brinda una alternativa para la política levinasiana, convirtiéndola así en un elogio del liberalismo, con su anhelo de auto-regulación de lo social a partir del derecho positivo. El tercero se evidencia como *phármakon* que rompe con la posibilidad de la ética pero a la vez la posibilita, resguardándonos, gracias al universal que regula el lazo social, de la posibilidad del mal absoluto.

Por otro lado, si el tercero es personal, si el *tiers* excluido que acompaña de manera inmediata al movimiento de pura apertura incondicional hacia la alteridad abre otro modo de la tercialidad, una eleidad más allá de la aritmética que calcula y homogeniza en un mismo gesto, Lévinas estaría posibilitando pensar lo imposible mismo, a saber, una política más allá del derecho y el Estado, otro modo de lo político. Si el tercero que interrumpe la justicia no es la salvaguarda del Estado totalitario sino otro tercero, uno

---

<sup>403</sup> Derrida, J., “Le mot d’accueil”, en *Adieu à Emmanuel Lévinas*, ed. cit., p. 116.

que nos acerca al lenguaje poético y a otro modo de ser más allá de la esencia, tal vez la opción liberal no sea la única salida ante la opresión del universal y su monopolio total. No cabe duda alguna sobre la necesaria cuestión que debemos aquí formularnos: ¿cómo distinguir al tercero personal del tercero impersonal? En su búsqueda de un más allá de la ontología y la política totalitaria, y también de la liberal, Lévinas corre el riesgo de sucumbir ante la contaminación conceptual, ante la necesaria pluralidad no calculable de predicados que todo concepto acoge y su pertenencia a una cadena sistemática que lo sostiene<sup>404</sup>, no pudiendo escapar al fantasma que asedia esa política mesiánica o futura, esa invención política, a partir de lo peor de sus manifestaciones históricas.

Alberto Sucasas comienza su excelente artículo “Difícil política. Justicia y mesianismo en Levinas” afirmando que la reflexión levinasiana sobre lo político sugiere que “del Estado acaso quepa pensar que, como el ser, se dice de múltiples maneras”.<sup>405</sup> El temblor que sacude el edificio construido sobre pilares cuyo sentido se disemina en el propio texto que los hospeda, cimientos conceptuales tales como la alteridad femenina, el tercero<sup>406</sup> y la justicia<sup>407</sup>, no puede dejar de solicitar la problemática proyección política de esta frágil arquitectura. Si todo concepto se encuentra desbordado por su más-allá-dentro<sup>408</sup>, si resulta ser indecible debido a la plurivocidad incalculable de su sentido, el concepto de Estado no será la excepción. Por esta razón, Sucasas encuentra tres paradigmas principales del fenómeno estatal en el pensamiento de Lévinas, acompañados de sus correspondientes juicios filosófico-prácticos. La primera figura

---

<sup>404</sup> Derrida, J., “Signature, événement, contexte”, en *Marges de la Philosophie*, ed. cit., pp. 392-393.

<sup>405</sup> Sucasas, A., “Difícil política. Justicia y mesianismo en Levinas”, en *Celebración de la alteridad. Cinco ensayos levinasianos*, ed. cit., p. 159.

<sup>406</sup> *Op. cit.*, p. 178.

<sup>407</sup> *Op. cit.*, p. 172, nota n° 37.

<sup>408</sup> Derrida, J., “Le mot d’accueil”, en *Adieu à Emmanuel Lévinas*, ed. cit., p. 152. Unas páginas antes leemos, en referencia específica al concepto de paz pero volviéndose extrapolable a cualquier otro: “El concepto se excede a sí mismo, se desborda, lo que es tanto como decir que se interrumpe o se deconstruye para formar así una especie de enclave dentro y fuera de sí mismo: «más allá dentro» [...] cada vez que se produce esa delimitación de sí que vale también como exceso o trascendencia de sí, cada vez que ese enclave topológico afecta a un concepto, un proceso de deconstrucción está en curso”. *Op. cit.*, p. 146.

estatal que analiza es la totalitaria, que será condenada por Lévinas junto al imperio del ser, el universal y la libertad que le son inherentes. Como alternativa a la execrada impersonalidad del neutro, Lévinas propondrá, justificándolo y legitimándolo, un estado liberal. Sin embargo, esta no será la última palabra al respecto, ya que el estado mesiánico será exaltado como un otro modo de lo político que salva del fantasma totalitario que asedia a toda formación política terrenal.

No hay hecho estatal sin totalización y en esta siempre está latente el riesgo totalitario [...] ¿es posible inmunizarse contra la degeneración totalitaria de lo político?

Una doble forma de esperanza se insinúa en ese interrogante. Más contenida la primera, apuesta por una configuración estatal que excluya, sin abandonar el suelo político europeo pero en oposición a la lógica ya descrita, el riesgo totalitario. Más temeraria la segunda, más ambiciosa y exaltada, opone al horizonte histórico-político del Estado la idea -meta-política, que no a-política- de un *Estado mesiánico*.<sup>409</sup>

Es esta problemática la que nos interesa abordar en la segunda parte de nuestro trabajo, precisamente porque consideramos que, como lo señalamos en la introducción, Derrida la hereda y, al mismo tiempo, proyecta su reflexión en torno a lo político como un intento de salvarlas. En primer lugar, entonces, debemos enfrentarnos a la cuestión del liberalismo en ambos pensadores. Luego, en el próximo capítulo, analizaremos su posicionamiento con relación a la soberanía estatal.

#### 4.1 Totalitarismo o liberalismo

Comencemos por recapitular un pasaje de *Totalité et infini* que habíamos anunciado:

---

<sup>409</sup> Sucasas, A., “Difícil política. Justicia y mesianismo en Levinas”, en *Celebración de la alteridad. Cinco ensayos levinasianos*, ed. cit., p. 170.

Lo patético del liberalismo con el que por un lado nosotros coincidimos (*rejoignons*), consiste en promover una persona en tanto que ella no representa otra cosa, es decir es precisamente un sí. Por lo tanto, la multiplicidad no puede producirse más que si los individuos conservan su secreto, si la relación que los reúne en multiplicidad no es visible desde fuera sino que va de uno al otro.<sup>410</sup>

Lévinas reconoce para su ética una co-incidencia, una re-juntura, una re-unión con el liberalismo y su *pathos*, su capacidad de afectar gracias a la reivindicación de un individualismo que rehúye al cálculo rapaz propio del gobierno universal. El yo del gozo se opone, de este modo y no de otro, al totalitarismo del tercero y su gran ojo omnipresente y homogeneizador. Gracias a la independencia de la felicidad y la separación, condición de posibilidad del repliegue sobre sí, la persona individual impide representar otra cosa, garantizando su inmediata presencia a sí. Este ente absoluto (*tout court*), autónomo con relación al ser, “no sería justiciable (*justiciable*) por la «comprensión del ser» o por la ontología”<sup>411</sup>, afirma de manera temeraria Lévinas. El yo del gozo, el mismo, exceso absoluto con relación al concepto y a toda relación que pretenda sujetarlo, volverlo un sujeto sujetado, no por eso deja de ser un sujeto, y uno más allá de la justicia, más allá de la jurisdicción de la justicia que nace con la ontología, es decir, con la aparición del tercero. Hay un individuo que prevalece como origen del orden político, absuelto de la positividad de la norma, la cual en última instancia deberá resguardar al individuo personal frente al posible exceso del universal estatal. El sujeto político, y esa es la cuestión que aquí se está poniendo en juego, es para Lévinas el individuo que logra ser plural sin perder su singularidad. ¿Cómo? A partir de una relación que reúne pero conservando el secreto, es decir, sin fusión ni comunidad. Comunidad sin comunidad orquestada sobre la relación sin relación

---

<sup>410</sup> Lévinas, E., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, ed. cit., p. 125.

<sup>411</sup> *Op. cit.*, p. 124.

inmediata, que no puede ser objetivada a partir de un punto externo a esa misma relación. Multiplicidad que no viola la soledad personal, la soledad *en que consiste* lo personal, desligadura que reúne sin confundir a los partícipes de dicho encuentro. Soledad individual infranqueable para la lógica ontológico-totalitaria, que querría borrar cualquier vestigio de diferencia y reducir, bajo un cómputo omniabarcador, a toda alteridad bajo el reinado de la mismidad.

Es así como Lévinas anuncia un Estado liberal que contendría el riesgo del Estado totalitario, consecuencia nefasta pero necesaria del imperio del ser. El individuo y su relación con el otro exceden el dominio de lo neutro, abriéndose el paso para un más allá de la ley que no debe estar regulado por universal alguno. Justicia más allá de la justicia, ley más allá del derecho, ética más allá de la política, la que querría, a su vez, ser tan originaria como aquella. Como ya lo hemos abordado más arriba, el concepto de justicia en Lévinas también oscila entre múltiples sentidos, los cuales pueden, como mínimo, reducirse a lo que Derrida entiende por derecho y justicia.<sup>412</sup> Esta incertidumbre, esta indecidibilidad constitutiva de toda marca y, por lo tanto, también del concepto de “justicia”, posibilita que el mercado y sus relaciones, transacciones entre particulares sin obstaculización estatal, puedan encontrar su lugar dentro de la ética de la hospitalidad incondicional. Si *hay*, si *debe haber*, una instancia no justiciable, no a-justiciable, a la que no se le puede aplicar condena alguna ni, mucho menos, clausurar, y si ese no-lugar corresponde a un individuo, a una persona que resta inapropiable para todo orden universal, la libertad de mercado parece asomar como correlato necesario de la auto-representación de las soledades relacionadas sin reunión. Fuera de la ley, fuera de la justicia, al menos entendida como derecho. Pero, si éste surge en la inmediatez de la epifanía del rostro, ¿no hablamos aquí también de un fuera

---

<sup>412</sup> Sucasas, A., “Difícil política. Justicia y mesianismo en Levinas”, en *Celebración de la alteridad. Cinco ensayos levinasianos*, ed. cit., p. 172, nota 37.

de la ética, de la justicia, de la religión, de la relación no alérgica con la alteridad? Problema que se impone cuando Lévinas sugiere la necesidad de pensar un *más allá* de la ética *dentro* de la ética, instancia que excede la justicia no sólo entendida como derecho sino también como religión, como hospitalidad incondicional. Es como si, para escapar a la alienación propia de todo orden político, Lévinas intentara pensar una configuración social no subsumible bajo la lógica totalitaria estatal pero, a la vez, excesiva con relación a la ética misma. Si no es justiciable, esa esfera autónoma personal e individual no estará regulada por la norma positiva para desplegarse, pero tampoco contará con el “no matarás” como límite.

Desde ya que el rechazo hacia una opción totalitaria por parte de Lévinas está, al menos en principio, dado por descontado. Pero su reivindicación del Estado liberal como modo de interrumpir el avance de aquél presenta sus tribulaciones. Es así como leemos en el *Post-scriptum* de *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme* un interrogante que sellará todo el debate alrededor de esta cuestión: “debemos preguntarnos si el liberalismo es suficiente para la dignidad auténtica del sujeto humano”.<sup>413</sup> Difícil pregunta, ardua en su fragilidad porque recuerda el temor y el temblor que debe atravesar toda articulación entre ética y política. ¿Es suficiente el orden liberal? ¿Cómo calcular la apelación del rostro otro, demanda que nos hace súbditos y rehenes de ese otro pero, a la vez, libres gracias a esa misma responsabilidad hiperbólica? ¿Qué aritmética nos permite computar nuestras necesidades y lo que el liberalismo ofrece para satisfacerlas? Por un lado, encontramos una línea de comentaristas que responde sí a la pregunta planteada por Lévinas. Alford, por ejemplo, considera la posición del filósofo lituano como la de un demócrata liberal defensor del individuo autónomo.<sup>414</sup> En esta misma perspectiva, Dreizik sostiene que la oscilación que se produce en la relación que

---

<sup>413</sup> Lévinas, E., *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme*, Payot & Rivages, Paris, 1997, p. 26.

<sup>414</sup> Alford, C. F., "Levinas and Political Theory", *Political Theory*, Vol. 32, N° 2, April 2004, pp. 146-171.

mantiene Lévinas con el liberalismo radica en “la incapacidad de la tradición liberal de dar cumplimiento a las premisas sobre las que descansa”, pero no en una perspectiva crítica hacia esas mismas premisas.<sup>415</sup> Wolff, por su parte, encuentra en esa misma incertidumbre una definición del Estado liberal entendido como un Estado capaz de mejorar indefinidamente su legislación, lo cual explica su reivindicación en tanto medio necesario para la perfectibilidad infinita que implica su ética, pero, al mismo tiempo, la posibilidad de pensar un más allá del liberalismo, cuando la ética así lo exigiera.<sup>416</sup> En este sentido, la respuesta al interrogante conserva un ápice de duda, el cual, según Livchits, sólo con la incorporación del elemento ético, tal como aparece en el texto de transición de 1953 titulado “Liberté et commandement”<sup>417</sup>, puede surgir en Lévinas y habilitar una crítica hacia el liberalismo.<sup>418</sup>

En las antípodas de esta lectura de Lévinas, que le atribuye una posición liberal al menos en un primer momento de su obra, Asher y Gad Horowitz sostienen que el autor de *Totalité et infini* asume como propias las críticas fascistas lanzadas hacia el liberalismo, reconociendo su potencia, alejándose de manera intransigente de ambas posiciones políticas, las cuales comparten un mismo fundamento universal y apropiador de toda diferencia.<sup>419</sup> Tahmasebi, por su parte, toma la figura del tercero para escindir la justicia en dos órdenes, el formal y el ético, articulando al primero con un estado liberal y su correspondiente derecho positivo, mientras que el segundo pondría en cuestión esta forma histórica adoptada por la justicia, siempre insuficiente a la hora de ofrecer una

---

<sup>415</sup> Dreizik, P., “La posibilidad del liberalismo en Lévinas. «*Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*» entre dos lecturas de Husserl”, en Dreizik, P. (comp.), *Lévinas político*, Bs. As., Prometeo, 2014, p. 99.

<sup>416</sup> Wolff, Ernst, *De l'éthique à la justice. Langage et politique dans la philosophie de Lévinas*, Netherlands, Springer, 2007, pp. 179 y 372.

<sup>417</sup> Lévinas, E., *Liberté et commandement*, Paris, Le Livre de Poche, 1999.

<sup>418</sup> Livchits, D., “¿Es el liberalismo suficiente para la dignidad humana? Sobre el desplazamiento en torno al liberalismo en Emmanuel Lévinas”, en Dreizik, P. (comp.), *Lévinas político*, ed. cit., p. 118.

<sup>419</sup> Horowitz, A. y Horowitz, G., “Is liberalism all we need? Prelude via Fascism”, en Horowitz, A. y Horowitz, G. (eds.), *Difficult Justice. Commentaries on Levinas and Politics*, Toronto, University of Toronto Press, 2006, p. 13.

concepción acabada de la libertad humana.<sup>420</sup> Esta comentarista llega incluso a asimilar la ético-política levinasiana a la rebelión política de Gandhi, dejando de lado toda perspectiva liberal-individualista para sostener una deriva extrema, que conduciría a una movilización colectiva como expresión de una política radical de la liberación.<sup>421</sup> También Brumlik encontrará en Lévinas la búsqueda de una socialización que rehuya tanto de un estado totalitario arraigado en la tierra y la sangre como del liberalismo y su fundamento racional<sup>422</sup>, mientras que Bergo sostendrá esta distancia con respecto al estado liberal a partir del régimen de corporeidad que Lévinas mantiene a lo largo de toda su trayectoria intelectual y el valor asignado a la libertad fundamental, inconfundible con la libertad de mercado.<sup>423</sup>

De regreso al trabajo de Sucasas, la afirmación de la necesidad de fundar un Estado liberal como proyección de una ética de la alteridad radical implica para este autor un doble gesto: por un lado, construir las mediaciones necesarias entre la ética y la política, sin que esta última agote a la primera; por el otro, sostener una definición negativa del Estado liberal en tanto rechazo de la opresión totalitaria que, al mismo tiempo, mantiene en reserva una ética exterior a sí.<sup>424</sup> Y estas dos vías, intransitables por su mismo carácter aporético, tienen un lugar de privilegio en “Le mot d’accueil”, donde Derrida aborda de manera oblicua, quizá, la cuestión del liberalismo en Lévinas, al desplegar lo

---

<sup>420</sup> Tahmasebi, V., “Does Levinas justify or transcend liberalism? Levinas on human liberation”, *Philosophy & Social Criticism*, vol. 36, n° 5, June-2010, pp. 523-544.

<sup>421</sup> Tahmasebi, V., *Emmanuel Levinas and the Politics of Non-Violence*, Toronto, University of Toronto Press, 2014, p. 161.

<sup>422</sup> Brumlik, M., “Una lectura de «Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlérisme»”, trad. A. M. Osswald, en Dreizik, P. (comp.), *Lévinas político*, ed. cit., p. 57.

<sup>423</sup> Bergo, B., “El entrelazamiento de libertad e intersubjetividad sensible: Lévinas, pensador de una filosofía encarnada del sujeto (ético-político)”, trad. P. Dreizik, en Dreizik, P. (comp.), *Lévinas político*, ed. cit., p. 26. Desde esta interpretación se justifica la ausencia de un análisis del liberalismo en el pensamiento levinasiano en su trabajo *Levinas between Ethics and Politics. For the Beauty that Adorns the Earth*, Netherlands, Springer, 1999, p. 256.

<sup>424</sup> Sucasas, A., “Difícil política. Justicia y mesianismo en Levinas”, en *Celebración de la alteridad. Cinco ensayos levinasianos*, ed. cit., p. 172.

que él anuncia en sus textos sobre la paz, en particular a partir del cierre del artículo levinasiano “Politique après!”.<sup>425</sup>

Lévinas arriesga entonces una «sugerencia (*suggestion*)», sólo una sugerencia, de manera a la vez confiada e inquieta. No afirma que la paz *es* un *concepto no político*, sugiere que este concepto *excede tal vez* lo político. ¿Qué es lo que se está sobreentendiendo? Un reparto o una partición difíciles: sin estar en paz consigo mismo, en suma, tal concepto de paz guarda *una parte* política, *participa* de lo político incluso si otra parte en él sobrepasa un cierto concepto de lo político. [...] Como si la palabra «sugerencia» no fuera aún suficiente para señalar una vigilante circunspección, Lévinas precisa en efecto que por una parte «la paz es un concepto que desborda» no lo político, «sino el pensamiento *puramente* político». Esta insistencia porta todo, hay entonces que insistir sobre la pureza.<sup>426</sup>

¿Por qué aparece en esta presentación del desbordamiento del concepto de paz, de su “más allá dentro”, un temor y un temblor? ¿Cuál es la razón, si la hay, para que la explicitación de la auto-hetero-deconstrucción en marcha del concepto de paz asuma en Lévinas la forma de un riesgo, expresado en la sugerencia/sugestión inquietante sobre la difícil interiorización política de la trascendencia ética, que conduce a una necesaria y vigilante circunspección? La respuesta la encontramos en el cruce que realiza Derrida entre los pensamientos de Kant y Lévinas. Para el primero, la paz no es un fenómeno natural sino de naturaleza institucional, pero, al mismo tiempo, para ser tal debe ser eterna, es decir, no reducirse a una interrupción transitoria de la guerra. En este sentido, y he aquí un punto de acercamiento entre ambos pensadores, la paz puramente política puede no tener lugar, entendida como la clausura absoluta de la hostilidad, ya que se presupondría la posibilidad de una institución que trascienda su contingencia, un más allá de la historia *en* la historia. Pero, inmediatamente, Derrida pasa a señalar dos

---

<sup>425</sup> Lévinas, E., “Politique après!”, en *Au delà du verset*, Paris, Minuit, 1982, pp. 227-228.

<sup>426</sup> Derrida, J., “Le mot d’accueil”, en *Adieu à Emmanuel Lévinas*, ed. cit., p. 145.

diferencias fundamentales que separan a Kant del pensador lituano. La primera, consiste en diferenciar el derecho cosmopolítico kantiano de la hospitalidad universal levinasiana, entendiendo al primero como una traducción positiva que siempre traicionará la incondicionalidad a la que, sin embargo, pretenderá aproximarse indefinidamente. La segunda, reside en el lugar asignado a la paz y su contraparte: la guerra. Para Kant, la institución de una inalcanzable paz eterna conserva la huella de una irreductible hostilidad natural. Para Lévinas, por el contrario, la guerra conserva la huella testimonial de una acogida pacífica del otro, ni natural ni institucional, sino anárquica. “Hay en toda actitud con respecto al humano un saludo -aunque sea como rechazo del saludar”<sup>427</sup>, leemos en “L’ontologie est-elle fondamentale?”, y he aquí, nuevamente, el temor y el temblor al que acude Derrida:

Pero la ruptura de esta simetría, que parece ser la inversa de aquella que describe Kant, tiene también consecuencias equívocas. Puede significar que la guerra misma, la hostilidad, inclusive el asesinato suponen *todavía* y por tanto manifiestan *siempre* esta acogida originaria que es la apertura al rostro.<sup>428</sup>

No hay simetría alguna entre guerra y paz, hostilidad y ética, violencia y justicia, pero la instancia original de la epifanía del rostro y su interrupción a partir del tercero co-originario presentan un tránsito no exento de equívocos entre ética y política. Todo dependerá de cómo decidamos interpretar al tercero y su relación con el rostro del otro. Si el tercero es el neutro impersonal, se entiende que la violencia de la luz es impostergable y tan originaria como la justicia. Pero esto es algo que pondría en jaque toda la ética levinasiana, desde el momento en que no podría sostenerse una frontera clara y evidente entre la hospitalidad incondicional y una hospitalidad condicional, siempre injusta hacia cualquier/absolutamente otro. El riesgo del imperio de lo

---

<sup>427</sup> Lévinas, E., “L’ontologie est-elle fondamentale?”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, año 56, No. 1, Janvier-Mars 1951, p. 94.

<sup>428</sup> Derrida, J., “Le mot d’accueil”, en *Adieu à Emmanuel Lévinas*, ed. cit., p. 160.

universal, su dominio totalitario, quedaría así inscripto en la misma relación sin relación con la alteridad radical. Pero, y esta es la opción que transita Derrida en este pasaje, si la guerra o la violencia manifiestan una acogida originaria, una paz previa a toda institucionalización de la justicia, y el tercero que la acompaña es un tercero personal que permite pensar en una universalización de esa misma justicia a partir de otro modo de lo político, el pensamiento levinasiano difícilmente puede escapar de una posición liberal. Pareciera que el dilema entre Hobbes y Locke pone a Lévinas en una encrucijada, que lo obliga, en principio, a optar por el segundo. El hombre es bueno por “naturaleza”, es decir, hay una paz originaria que se confirma incluso en su negación. Luego, no hay necesidad de la política. Mejor dicho, sí la hay, pero a la manera de una prótesis, un suplemento, que viene a salvar el desvío de esa religión originaria, la cual excedería la jurisprudencia estatal. No hay un estado de naturaleza conflictivo que encuentra contención en una sociedad civil que lo alberga sin desactivarlo completamente, sino todo lo contrario. Nos encontramos con un estado de naturaleza pacífico que se mantiene incluso en la institucionalización del lazo social, que conlleva una conflictividad inherente a lo político.

No es casual que Derrida, en una nota al pie y luego de señalar que nunca encontró en Lévinas una referencia al pensamiento de Schmitt, decida contraponer a ambos autores, “con toda la reserva de paradojas e inversiones que puede albergar una oposición absoluta”.<sup>429</sup> Para Schmitt, lo que distingue al pensamiento político del anti-político o a-político es la antropología subyacente. Los pensadores estrictamente políticos parten de una conflictividad irresoluble, un *mal elemental* que no puede agotarse en la historia, lo cual hace necesaria una institución política que regule la relación con el otro, diferencia irreductible al imperio del universal. Aquellos autores que presuponen, para la

---

<sup>429</sup> *Op. cit.*, p. 161.

conformación del cuerpo social, una relación entre *almas bellas*, rechazan de manera radical toda instancia política, afirmando una posición anárquica que tiende a volverse inoperante ante la avanzada de cualquier actor que monopolice la circulación entre los miembros del *socius*. Finalmente, una posición del tipo liberal sostiene una bondad natural en el hombre, que luego será contaminada por una conflictividad que solicita la institucionalización de lo social, es decir, la requiere y la cuestiona, manteniendo así una esfera originaria, pre-jurídica, ajena al dominio de lo político, al que al mismo tiempo presupone para su despliegue.<sup>430</sup>

Derrida se detiene en esta difícil relación entre guerra y paz porque advierte que allí se juega el destino de la política levinasiana. Lo complejo de esta cuestión divide las aguas entre comentaristas como Chalier, quien analiza de manera rigurosa cómo el bien precede al mal en Lévinas<sup>431</sup>, y la lectura que hace Llewelyn, para quien “el Bien más allá del ser *es* simultáneamente, todavía al mismo tiempo dia-crónicamente, un inasimilable Mal más allá de la simple oposición de bien y mal.”<sup>432</sup> Este debate nos permite asegurar un claro rechazo del Estado totalitario por parte de Lévinas, pero mantiene incierta su filiación inmediata al Estado liberal. El lazo anárquico entre el sujeto y el bien, al que hicimos referencia anteriormente, puede también conducir a una interpretación anarquista de Lévinas, aunque esta línea de análisis debe construir un nuevo significado para este concepto, con el fin de evitar hacer oídos sordos a expresiones como las siguientes:

¿No habría entonces nada por buscar entre el recurso a métodos que desdeñan los escrúpulos, de los que la *Realpolitik* ofrece el modelo y la retórica irritante de un imprudente idealismo, perdido en sueños utópicos, pero cayendo por tierra al contacto con lo real o tornándose en delirio

---

<sup>430</sup> Schmitt, C., *El concepto de lo político*, trad. Agapito, R., Madrid, Alianza, 5ª 2009, pp. 87-95.

<sup>431</sup> Chalier, C., *Por una moral más allá del saber. Kant y Levinas*, trad. J. M. Ayuso Diez, Madrid, Caparrós, 2002, pp. 55-76.

<sup>432</sup> Llewelyn, J., *Emmanuel Levinas. The Genealogy of Ethics*, ed. cit., p. 58.

peligroso, impúdico y fácil que se hace tomar por reanudación del discurso profético?<sup>433</sup>

Lévinas está, en este pasaje, rechazando tanto un realismo político asediado por el fantasma del totalitarismo como un utopismo vestido con el ropaje del profetismo, pero inoperante e ineficaz ante la urgencia del aquí y ahora. Por lo tanto, la posición anárquica que sostiene el filósofo lituano se debe oponer indefectiblemente a la simulación que falsifica su palabra, pretendiendo en ella dar lugar a la llegada de ese tercero personal que posibilitaría otro modo de lo político más allá de la dicotomía planteada entre el Estado totalitario y el idealismo irresponsable. Incluso cuando Lévinas sostiene un más allá del Estado, se separa de una anti-política, pero aún resta la cuestión de una posible a-política liberal.

El más allá del Estado es una era que el judaísmo supo entrever sin admitir, en la edad de los Estados, un Estado sustraído a la Ley, sin pensar que el Estado no fuera un camino necesario, incluso para ir más allá del Estado. El profetismo no fue quizá más que este anti-maquiavelismo anticipado en el rechazo de la anarquía.<sup>434</sup>

En otras palabras, la pregunta que queda pendiente a la hora de enfrentarnos a estos pasajes es sobre la posibilidad de otro modo de lo político, más allá de la oposición orden-caos, uno-multitud o totalidad-infinito, y la relación que mantiene esa política por inventar con la historia. El profetismo, por esta razón, puede conjugar su rechazo del anarquismo utópico con una determinación particular de lo político, encarnada, quizá, en el Estado liberal. Kajon analiza precisamente esta alternativa a las tradiciones realista e idealista del pensamiento político moderno a lo largo de tres períodos en el pensamiento de Lévinas, intentando extraer de allí una política que toma en cuenta la participación del hombre en la vida orgánica, y su consecuente no-racionalidad, así

---

<sup>433</sup> Lévinas, E., "Politique après!", en *Au delà du verset*, ed. cit., p. 227.

<sup>434</sup> Lévinas, E., "L'État de César et l'État de David", en *Au delà du verset*, ed. cit., p. 209.

como también su espiritualidad, trascendiendo la matriz conceptual impuesta por Schmitt.<sup>435</sup> En clara afinidad con esta interpretación encontramos la lectura que hace Abensour de la política levinasiana, conjugando su crítica a un Estado del tipo hobbesiano con la posibilidad de pensar una democracia hiperbólica, ligada al utopismo y el anarquismo, entendidos aquí como la instancia de desbordamiento constante de cualquier institución.<sup>436</sup> Esta tercera vía nos conduciría entonces a la alternativa anhelada por Lévinas, la invención política, la cual presenta serios problemas cuando se piensa a partir de su relación con la historia, en la cual debe necesariamente expresarse, pero a esto dedicaremos nuestro próximo capítulo.

Volviendo a la lectura que hace Derrida de esta problemática, sin mencionar por su parte al “liberalismo” o al “Estado liberal”, cabe preguntarnos, más allá de lo que vendrá luego sobre el desbordamiento producto del Estado mesiánico, si no se halla Lévinas entrelazado de manera rigurosa a una posición liberal por el sólo hecho de afirmar un individuo que no representa nada más que a sí mismo. Claro que para poner en cuestión a este sujeto, volverlo así un sujeto sujetado, se impone la lógica de la substitución, pero la tensión permanece irresoluble a la hora de pensar en la intercambiabilidad de absolutos. El sujeto es rehén del otro, “el rehén, es en primer lugar cualquiera cuya unicidad padece la posibilidad de una *substitución*. La sufre, esta substitución, él que es sujeto sujetado, sujeto sometido en el mismo momento en que se presenta («heme aquí») en la responsabilidad por los otros.”<sup>437</sup> Ninguna posición liberal

---

<sup>435</sup> “De ahí un nuevo concepto de política: ni el campo de una paz construida sólo sobre las necesidades e intereses recíprocos, ni el campo de voluntades racionales y universales de almas desencarnadas, sino más bien el campo donde la humanidad revela sus dos lados diversos, el vitalista y el espiritual.” Kajon, I., “Hacia un nuevo concepto de política. La crítica de la melancolía y la justificación de la vida en Lévinas”, en Dreizik, P. (comp.), *Lévinas político*, ed. cit., p. 318.

<sup>436</sup> Abensour, M., “L’anarchie entre métapolitique et politique”, en Bensussan, G. (ed.), *Lévinas et la politique*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2003, pp. 109-131; “Le contre-Hobbes d’Emmanuel Lévinas”, en Halpérin, J. y Hansson, N. (eds.), *Difficile Justice. Colloque des intellectuels juifs*. Paris, Albin Michel, 1998, pp. 120-132; *La democracia contra el Estado*, trad. E. Rinesi, Bs. As., Colihue, 1998.

<sup>437</sup> Derrida, J., “Le mot d’accueil”, en *Adieu à Emmanuel Lévinas*, ed. cit., p. 103.

puede deducirse de una concepción anti-individualista. La relación entre la unicidad y el cualquiera (*quelqu'un*), pronombre indefinido que pareciera borrar la singularidad del único, puede así salvar a Lévinas de una caída en la lógica mercantil. La individualidad presente a sí misma, determinada en su absoluta particularidad más allá de todo universal, incluyendo el lenguaje y su capacidad determinante, se constituye gracias a la deconstrucción en marcha conformada por la relación de rehén con la alteridad, sustitución que lanza al individuo más allá de sí, transformándolo en un sí mismo gracias al paso no por el otro, sino del otro, anterior a toda dialéctica. No es el otro que aquí piensa Lévinas la negación y el medio necesario para la constitución de un sí mismo, sino un otro como visitante pre-originario del ego, que en su vaciamiento le permite en constituirse como tal. Es como si la alteridad absoluta, por su exceso más allá del Dicho, del ser, de la luz y la violencia, convirtiera al anfitrión en un propio ex-apropiado, vaciado de toda determinación, lo cual lo posiciona como sustituible pero a la vez radicalmente singular. Al escapar del dominio del lenguaje, del concepto, del saber, el sujeto sujetado se convierte en cualquiera, nadie, hombre sin atributos, por lo tanto, único e irrepetible. Si no fuera así, si alguna propiedad pudiera deducirse de él, ya no sería una singularidad absoluta y, de manera paradójica, ya no podría contarse con él para reemplazar a un otro. Esta lógica paradójica, consecuente con la imposibilidad de atribuir una subjetividad a la acogida ni encontrar una primera respuesta, un primer sí, es aquella que busca desentrañar Derrida.

No lo olvidemos jamás, la elección es inseparable de lo que parece siempre cuestionarla (*contester*): la sustitución.

Irrecusable necesidad, fuerza irresistible, la fuerza vulnerable, sin embargo, de una cierta debilidad: este *pensamiento de* la sustitución nos provoca hacia una lógica apenas pensable, casi indecible, la del posible-imposible, la

iterabilidad y reemplazabilidad de lo único en la experiencia misma de la unicidad como tal.<sup>438</sup>

¿Qué tipo de soberanía está aquí buscando Derrida? Como veremos en el próximo capítulo, las nociones de fuerza vulnerable y debilidad estarán ligadas a la posibilidad de pensar una política de la deconstrucción. Pero ahora, esta lógica paradójica es la que el propio Lévinas intenta transitar y a la que debemos atenernos lentamente, ya que, como bien señala Bernasconi, es la substitución la que contrapone Lévinas a la hostilidad natural hobbesiana.<sup>439</sup> El sí olvidado de sí que se conforma a partir de la substitución no se confunde con un yo empírico, el cual tiene su origen en el ser, el universal y el Estado. Pero esta obsesión de sí por el otro tampoco puede confundirse con el elogio de una libertad sin responsabilidad, una libertad de juego o una relación que descansa sobre un compromiso libre.<sup>440</sup> Ni totalitarismo ni liberalismo, parece anunciar aquí Lévinas. La alternativa: substitución.

Responsabilidad cuya entrada en el ser no puede efectuarse más que sin elección. Sin elección que no puede pasar por violencia más que para una reflexión abusiva o precipitada e imprudente, porque precede a la pareja libertad no-libertad.<sup>441</sup>

Este pasaje no forma parte de la versión de 1967 del capítulo “La substitution”, central dentro de la estructura de *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, lo cual nos permite preguntarnos si esa reflexión que permitiría pensar la substitución como una violencia irreductible no sería la asumida por Derrida. Lévinas pretende, entonces, escapar a su crítica sosteniendo una instancia previa a la ontología, ciertamente, pero también previa a la ética misma, con lo cual el problema pareciera trasladarse a un nivel anterior, pero no por eso quedaría resuelto.

---

<sup>438</sup> *Op. cit.*, p. 128.

<sup>439</sup> Bernasconi, R., “What is the question to which ‘substitution’ is the answer?”, en Crithley, S. y Bernasconi, R., (eds.), *The Cambridge Companion to Levinas*, ed. cit., p. 235.

<sup>440</sup> Lévinas, E., *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, ed. cit., p. 183.

<sup>441</sup> *Op. cit.*, pp. 183-184.

Es aquí donde se muestra la sobredeterminación de las categorías ontológicas, que las transforma en términos éticos. En esta pasividad la más pasiva, el sí, éticamente, se libera de cualquier/absolutamente otro y de sí.<sup>442</sup>

El más allá de la ontología nos introduce en al léxico de la ética, pero entonces, ¿qué puede significar liberarse éticamente de la alteridad? Libertad sin libertad, previa a la distinción política entre libertad y no-libertad, pero a la vez libertad ética que posibilitaría trascender la relación con el otro, pero a partir de una relación previa, en la cual el otro es soportado por lo que limita. “¿Libertad?”, se pregunta Lévinas, “Libertad otra que aquella de la iniciativa.”<sup>443</sup>

No es solamente que el yo sería un ser dotado de ciertas cualidades, llamadas morales, que portaría como una substancia porta atributos o que adopta como accidentes en su devenir; es su unicidad excepcional en la pasividad o en la Pasión de Sí, que es ese acontecimiento incesante de sujeción a todo, de sustitución, el hecho, para el ser, de des-prenderse, de vaciarse de su ser, de ponerse «al revés» y, si se puede decir, el hecho de «otro modo que ser», sujeción que no es ni nada, ni producto de una imaginación trascendental. No se pretende en todo este análisis reducir un ente que sería el Yo al acto de substituirse que sería el ser de ese ente. La sustitución no es un acto, es una pasividad inconvertible en acto, el más acá de la alternativa acto-pasividad, la excepción que no puede plegarse a categorías gramaticales como Nombre o Verbo, si no es en el Dicho que las tematiza. La recurrencia que no puede decirse más que como en sí o como el revés del ser o como otro modo que ser.<sup>444</sup>

Lévinas deja de lado el *verbo* “no-ser”, tal como aparecía en el artículo de 1967<sup>445</sup>, y lo reemplaza por “otro modo que ser”, para así explicitar, como señala Wolff, el más allá de la diferencia ontológica.<sup>446</sup> La sustitución, como gran rechazo de toda subjetividad

---

<sup>442</sup> *Op. cit.*, p. 181.

<sup>443</sup> *Ibid.*

<sup>444</sup> *Op. cit.*, pp. 184-185.

<sup>445</sup> Lévinas, E., "La Substitution," *Revue Philosophique de Louvain*, ed. cit., p. 502.

<sup>446</sup> Wolff, E., *De l'éthique à la justice. Langage et politique dans la philosophie de Lévinas*, ed. cit., p. 124.

política que pudiera remitir tanto al totalitarismo como al liberalismo, es la pasividad absoluta y original anterior a la conformación de un individuo libre. La substitución, excepción que escapa a toda norma y que el lenguaje sólo puede traicionar, es entendida como otro modo de libertad, ya no escindida de la obsesión y la conformación de un sí mismo rehén del otro, sujeto absolutamente sujetado, vaciado de todo contenido empírico, instancia donde la ética se expresa, se manifiesta. ¿Quién es este sujeto, en última instancia el sujeto de la acogida? No es uno, no es un individuo, es un singular plural, cualsea.

Y aquí debemos plantearnos una pregunta fundamental, aquella que interroga la relación entre los escritos judíos de Lévinas y sus trabajos “filosóficos”. Si bien los trabajos de Peperzak<sup>447</sup>, Banon<sup>448</sup> y Sucasas<sup>449</sup> son muestra suficiente de la imposibilidad de escindir ambas instancias dentro del pensamiento levinasiano, vale la pena señalar que su esfuerzo por sostener ámbitos excluyentes entre sí, incluso desde lo editorial, tiene más que ver con la búsqueda de traspasar los límites impuestos por una confesión particular que con el intento de borrar todo resto de judaísmo de su ética.<sup>450</sup> Por lo tanto, no resulta ilegítimo afirmar que quizá los textos filosóficos, en su tensión irresoluble entre ética y política, crean las condiciones de posibilidad para el “sí al Estado”, al cual es imposible escapar<sup>451</sup>, en su versión liberal. La “concesión” que hace la ética a la política o la “abdicación provisoria” de la lógica de la substitución, de las que nos habla

---

<sup>447</sup> Peperzak, A. “Judaism and Philosophy in Levinas”, *International Journal of Philosophy of Religion*, vol. 40, n° 3, Diciembre-1996, pp. 125-145.

<sup>448</sup> Banon, D., “Une herméneutique de la sollicitation. Levinas lecteur du Talmud”, en Rolland, J. (ed.), *Les Cahiers de La nuit surveillée. Emmanuel Levinas*, Paris, Verdier, 1984, pp. 99-115.

<sup>449</sup> Sucasas, A., *Levinas: lectura de un palimpsesto*, Bs. As., Lilmod, 2006 y “Descubriendo el Talmud con Chouchani y Levinas”, en *Celebración de la alteridad. Cinco ensayos levinasianos*, ed. cit., pp. 49-50.

<sup>450</sup> Lévinas, E. y Poiré, F., *Ensayo y conversaciones*, trad. M. Lancho, Madrid, Arena, 2009, pp. 93-94. Movimiento consecuente con la pretendida universalización de Israel, gesto que analizaremos más adelante.

<sup>451</sup> Lévinas, E., “L'État de César et l'État de David”, en *Au delà du verset*, ed. cit., p. 210.

Lévinas, surgen de la necesidad de inscribir la epifanía del rostro en el aquí y ahora<sup>452</sup>, por lo que “no sólo la esencia del Estado no está en contradicción con el orden absoluto, sino que es apelada (*appelée*) por este.”<sup>453</sup> La ética llama a la política, solicita su respuesta, que ya es llamada. El tiempo Mesiano, afirma Lévinas, no suprime la Historia y el Estado, sino que resultará de un orden político emparentado con ese mundo ideal.<sup>454</sup> Su relación estará dada, precisamente, por su enfrentamiento a toda posición totalitaria:

Ya la ciudad, cualquiera sea el orden, asegura el derecho de los humanos contra sus semejantes, supuestos en el estado de naturaleza, lobos para los humanos, como lo habrá querido Hobbes. Aunque Israel se quiera resultante de una fraternidad irreductible, no ignora, en sí mismo o a su alrededor, la tentación de la guerra de todos contra todos.<sup>455</sup>

El Estado liberal nos protege ante el mal, el conflicto, la irreconciliable diferencia que no es natural, sino una tentación siempre latente en su inminencia. La fraternidad irreductible se ve así puesta en jaque, pero incluso la prótesis estatal se verá afectada por esta denegación. Así finaliza la primera parte del texto de Lévinas “L'État de César et l'État de David”, para luego dar lugar al más allá del Estado. ¿Por qué? Porque el Estado liberal está expuesto a aquello que rechaza, siendo el totalitarismo un fantasma que asedia a toda soberanía. De este modo, la tensión entre ética y política permanece irresuelta, por lo que Sucasas afirma una impronta aporética en el cuerpo del pensamiento levinasiano.

De lo cual pueden derivar graves daños para las dos esferas prácticas: la ética, en tanto que afirma el primado -metafísico- de una responsabilidad infinita, corre el peligro de desentenderse de los contextos concretos de interacción, reiterando las insuficiencias del *alma bella*; en cuanto a la

---

<sup>452</sup> *Op. cit.*, p. 211.

<sup>453</sup> *Op. cit.* pp. 212-213.

<sup>454</sup> *Op. cit.*, p. 213.

<sup>455</sup> *Op. cit.*, p. 216.

política, su diferenciación de la ética difícilmente puede evitar la tentación de la *Realpolitik*, degenerando en violencia desnuda de la dominación.<sup>456</sup>

Es el propio Lévinas quien debe padecer este doble riesgo, principalmente cuando la substitución es reivindicada como condición de posibilidad del sacrificio<sup>457</sup>, aunque éste fuera un sacrificio que sacrifica el sacrificio, tal como lo analiza Keenan<sup>458</sup>, lo cual nos re-introduce en una lógica política del tipo hobbesiano.<sup>459</sup> También al recuperar el concepto, no exento de reminiscencias liberal-totalitarias, de fraternidad, al afirmar que “este modo de responder sin compromiso previo -responsabilidad para otro- es la misma fraternidad humana, anterior a la libertad”<sup>460</sup>, también abre Lévinas una brecha infranqueable en su intento por construir una política tan originaria como la relación sin relación con el rostro del otro.

#### 4.2 Liberalismo o deconstrucción

Como lo señalamos en la introducción, es insoslayable la herencia levinasiana en el pensamiento de Derrida. Parte fundamental de ésta serán también, por un lado, la incertidumbre que atraviesa el pensador lituano a la hora de posicionarse en el plano político y, por el otro, la contracara inmediata de la supuesta imposible reconciliación entre la ética y la política: una no siempre asumida opción liberal. Como señala Zallohua en su análisis de las distintas atribuciones a la deconstrucción de un *ethos* (neo)liberal, esta filiación se construye sobre una disociación abrupta entre ambas

---

<sup>456</sup> Sucasas, A., “Difícil política. Justicia y mesianismo en Levinas”, en *Celebración de la alteridad. Cinco ensayos levinasianos*, ed. cit., p. 181.

<sup>457</sup> Lévinas, E., *Autrement qu’être ou au delà de l’essence*, ed. cit., p. 182.

<sup>458</sup> Keenan, D., *The Question of Sacrifice*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2005, pp. 74-88.

<sup>459</sup> Para un excelente análisis de la matriz sacrificial y el derecho soberano que gesta, opuestos a la comunidad por venir de los que no tienen nada y la hospitalidad (in)condicional constitutiva de esa política por venir, véase Penchaszadeh, A. P., *Política y hospitalidad*, Bs. As., Eudeba, 2014, pp. 84-213.

<sup>460</sup> Lévinas, E., *Autrement qu’être ou au delà de l’essence*, ed. cit., p. 184.

esferas, lo que para esta comentadora es consecuencia directa de proyectar de manera apresurada sobre Derrida el hiato que no termina de resolverse en Lévinas.<sup>461</sup> Por nuestra parte, coincidimos con el diagnóstico aunque, por lo dicho en el apartado anterior, consideramos que ni siquiera en Lévinas uno puede estar seguro de encontrar una frontera clara y distinta entre ética y política, confusión que impide también asignarle sin más un compromiso férreo con el liberalismo apolítico. Leamos, antes de continuar, qué sostiene Derrida al respecto.

El hiato, el silencio de esta no-respuesta acerca de los esquemas entre lo ético y lo político, resta. Es un hecho que resta, y este hecho no es una contingencia empírica, es un *Faktum*.

Pero debe también restar entre la promesa mesiánica y la determinación de una regla, de una norma o de un derecho político. Marca una heterogeneidad, una discontinuidad entre dos órdenes, aunque fuera dentro de la Jerusalén terrestre. Entre-tiempo de una indecisión desde la cual sólo una responsabilidad o una decisión deberían ser *tomadas* y determinarse. [...]

Esa no-respuesta condiciona mi responsabilidad, allí donde soy el único que debe responder. Sin el silencio, sin el hiato, que no es ausencia de reglas, sino necesidad de un salto en el momento de la decisión ética, jurídica o política, no tendríamos más que desarrollar el saber en un programa de acción. Nada sería más irresponsabilizante y más totalitario.

Esa discontinuidad permite, por otra parte, suscribir a todo lo que Lévinas nos dice de la paz o de la hospitalidad mesiánica, del más allá de lo político en lo político, sin necesariamente compartir todas las «opiniones» que, en su discurso, dependen de un análisis intra-político de situaciones reales.<sup>462</sup>

No puede haber un paso garantizado entre ética y política, un puente construido sobre suelo firme que asegure, con certeza deductiva, la transición entre ambas instancias.

---

<sup>461</sup> Zalloua, Z., “Neoliberalism, Autoimmunity and Democracy: Derrida and the Neoliberal Ethos”, en Di Leo, J. y Mehan, U., *Capital at the Brink. Overcoming the Destructive Legacies of Neoliberalism*, Michigan, Open Humanities Press, 2014, pp. 140-157.

<sup>462</sup> Derrida, J., “Le mot d’accueil”, en *Adieu à Emmanuel Lévinas*, ed. cit., pp. 200-201.

Esta imposibilidad, afirma Derrida, no es una determinación histórica, transitoria, pasajera, sino la condición de posibilidad misma de la ética y la política. La heterogeneidad y discontinuidad entre estos órdenes garantiza y asegura la posibilidad de la decisión, es decir, de la interrupción de la norma, del derecho positivo, del programa previo que determina los pasos a seguir. Y es esta decisión, la decisión pasiva, tema central a abordar en nuestro próximo capítulo, la que reúne esas esferas en su indisociable diferencia, exorcizando así la posibilidad de lo peor, el absoluto totalitario que clausura toda alteridad. No hay política o ética posibles si las mismas se reducen sólo a la política y a la ética posibles. A este *Faktum* puede suscribir Derrida, separándose de los momentos en que Lévinas plenifica el hiato, asume su responsabilidad y decide por una ética y una política determinadas, un Estado liberal o un más allá del Estado que también parece encarnarse, y así dar lugar a los riesgos a los que, por definición, ninguna decisión puede escapar.

Sin embargo, para no adelantarnos, recordamos que no debe extrañarnos la repetida atribución a la deconstrucción de un liberalismo inconfeso, ya sea político o económico, por parte de numerosos intérpretes. Entre éstos, aquellos que reivindicán una vertiente práctica de la deconstrucción abordan la cuestión del liberalismo desde una perspectiva predominantemente política. Patton, por ejemplo, buscará profundizar el vínculo entre deconstrucción y liberalismo, asignando a la primera la fructífera tarea de abrir nuevas perspectivas para el pensamiento liberal contemporáneo.<sup>463</sup> Vale mencionar también el más que interesante análisis de Baring sobre la relación que mantiene Derrida durante la Guerra de Argelia con el movimiento de liberales franco-argelinos, asignando aquí a esta opción política un rechazo tanto del colonialismo como de la lógica mercantil. Parte el autor de una carta enviada por Derrida a Nora, como respuesta a la publicación de su

---

<sup>463</sup> Patton, P., "Derrida, Politics and Democracy to Come", *Philosophy Compass*, vol. 2, n° 6, 2007, pp. 766-780.

libro *Les Français d'Algérie*<sup>464</sup>, para reconstruir la cercanía del primero con la posición de aquellos que sostenían la complejidad del conflicto entre la colonia y la metrópoli y la necesidad de volver los principios “franceses” contra los abusos de las normas impuestas por Francia. En este sentido, deduce una perspectiva liberal de la deconstrucción y logra explicar el por qué de la respuesta ambivalente por parte de Derrida hacia Nora, crítica cuando su ensayo rechaza la posibilidad de oponerse al colonialismo desde dentro, con los mismos medios que este colonialismo posibilita, pero apologética cuando el texto se lanza a la búsqueda de una alternativa política que rompa con los esquemas heredados. Y aquí debemos detenernos un instante, precisamente cuando Baring hace referencia al “silencio” derridiano sobre la Guerra de Argelia.<sup>465</sup> Luego de analizar un escrito de juventud inédito de Derrida, el autor pone el acento en la auto-censura que sufre el ensayo “Cogito et histoire de la folie” entre su versión original de 1963 y su publicación cuatro años más tarde en *L'écriture et la différence*<sup>466</sup>, cuando Derrida quita una mención directa al levantamiento anticolonial argelino, pasaje que refuerza la cercanía que mantenía Derrida con esa vertiente liberal que ponía el acento en la necesidad e imposibilidad de un más allá de la configuración política colonial. El silencio en los trabajos tempranos de Derrida sobre esta problemática es interpretado por Baring como una respuesta efectiva ante la complejidad de dicha cuestión, silencio que no hace más que explicitar el abismo debajo de toda decisión, vacío que hace posible ese otro silencio que articula ética y política.<sup>467</sup>

---

<sup>464</sup> Nora, P., *Les Français d'Algérie*, Paris, Rene Julliard, 1961 (se incluye la carta de Derrida en la reedición de Paris, Christian Bourgois, 2012).

<sup>465</sup> Baring, E., “Liberalism and the Algerian War: The Case of Jacques Derrida”, *Critical Inquiry*, vol. 36, n° 2, invierno-2010, p. 257.

<sup>466</sup> Derrida, J., *L'écriture et la différence*, ed. cit., pp. 51-98.

<sup>467</sup> Sobre la cuestión del colonialismo en el pensamiento de Derrida, véase, entre otros, Syrotinski, M., *Deconstruction and the Postcolonial. At the Limits of Theory*, Liverpool, Liverpool University Press, 2007; Hiddleston, J., “Derrida, Autobiography and Postcoloniality”, *French Cultural Studies*, Octubre 2005, vol. 16, n° 3, pp. 291-304; Farred, G., “«Nostalgia»: Derrida, before and after Fanon”, *South Atlantic Quarterly*, vol. 112, n° 1, 2013, pp. 145-162; Kaiser, B., “Algerian Disorders: On Deconstructive

Como bien señala Mouffe, detrás del debate alrededor de los defensores y detractores de la Ilustración se encuentra la pregunta por la posibilidad de “desembarazar al liberalismo político del vocabulario heredado del racionalismo de la Ilustración, por un lado y, por otro lado, de las connotaciones adquiridas en su prolongada asociación con el liberalismo económico”.<sup>468</sup> La confusión entre ambas instancias es, para esta autora, la que conduce a la crítica que asume en Derrida una posición liberal sin más, cuando deberíamos restituir su liberalismo a una dimensión ajena al elogio del capital.

Aquí nos permitimos poner en cuestión esta posición, a partir de lo que Penchaszadeh llama el “prejuicio liberal”, que pretende escindir la política y el derecho de lo económico y lo social.<sup>469</sup> La imposible escisión entre liberalismo político y económico es, precisamente, la sentenciada por la crítica de Schmitt, y clausura el salvoconducto que los autores antes mencionados quisieran transitar. Para el jurista alemán, la “política como tecnología”<sup>470</sup> implica la neutralidad de la inmanente resolución de todo conflicto, siempre de baja intensidad, mediante el derecho, cuya automática aplicación hace de la política una tecnología. Este mecanismo, este manso despliegue de un programa, no es más que el reflejo de la autorregulación del mercado como paradigma que marca todo el entramado social. Sobre esta matriz conceptual, una clara expresión de la crítica hacia la deconstrucción la encontremos en el análisis de Brown, quien expone el resabio de liberalismo político implícito en la concepción derridiana de democracia, principalmente por escindir las jurisdicciones de la ipseidad individual y la ipseidad política, permitiendo así reconciliarlas en una convivencia pacífica. En términos levinasianos, si existe un individuo que configura su “libertad” a partir de la

---

Postcolonialism in Cixous and Derrida”, *Cambridge Journal of Postcolonial Literary Inquiry*, vol. 2, issue 2, septiembre-2015, pp. 191-211.

<sup>468</sup> Mouffe, C., *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, trad. Galmarini, M. A., Barcelona, Paidós, 1999, p. 65.

<sup>469</sup> Penchaszadeh, A. P., *Política y hospitalidad*, ed. cit., p. 242.

<sup>470</sup> McCormick, J., *Carl Schmitt's Critique of Liberalism. Against Politics as Technology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 6.

substitución por el otro, yo previo a la institucionalización de la justicia, ética y política permanecen escindidos, lo cual conduce a una perspectiva liberal en la cual el Estado resulta un medio posible para la realización de la libertad personal del individuo.<sup>471</sup> Incluso si esta libertad apela a otro modo de sí o se configura a partir del radical vaciamiento del ego junto a su individuación, si hay un sujeto, un sujeto de la acogida, el fantasma del liberalismo confirma su asedio. Y esa libertad, protegida por derechos, no es otra más que la libertad económica, la del mercado, la que se asienta sobre la propiedad, lo propio del sujeto.

Dotti despliega, en su riguroso análisis del pensamiento de Laclau, una crítica hacia la deconstrucción no exenta de reivindicaciones, aunque éstas no alcanzan al pensamiento del propio Derrida. Esta lectura ancla en tres problemas fundamentales. El primero, desde una perspectiva marxista, consiste en la imposibilidad de distinguir la “ontología” de la deconstrucción de la lógica del capital, encontrando en ambas una misma oda al significante vacío o al dinero como momentos ajenos al sentido o a una materialidad determinados. En segundo lugar, desde una posición hegeliano-schmittiana, Dotti afirma que no puede confundirse sin más la excepción, entendida como máxima tensión que puede alcanzar una diferencia y que define al momento específicamente político como ajeno al normal despliegue del Estado de derecho, con el antagonismo constitutivo de lo social, resto que impide el cierre sobre sí de cualquier totalidad. En tercer lugar, si toda expresión política está atravesada de manera originaria por lo otro de sí, si no hay un *uno* que se apropie de manera absoluta de la alteridad, se pierde así la especificidad de lo político, impidiendo de este modo una salida a la lógica liberal desde una supuesta perspectiva política que empujaría la deconstrucción. Si la conflictividad es la de lo discursivo sin más, resulta complejo escindir esta perspectiva de una mirada

---

<sup>471</sup> Brown, W., “Sovereign Hesitations”, en Cheah, P. y Guerlac, S. (eds.), *Derrida and the Time of the Political*, Durham and London, Duke University Press, 2009, p. 126.

normalizadora liberal.<sup>472</sup> Palti también recurrirá a Marx a la hora de posicionar a Derrida como un pensador liberal, que en última instancia aboga por asignarle un lugar de privilegio al individuo y la lógica mercantil como figura reguladora de lo social.<sup>473</sup> En esta misma línea de análisis, Wang repondrá la ya clásica escisión del pensamiento derridiano en dos etapas fracturadas por el “giro ético” y se detendrá en la primera, específicamente en la lectura que hace Derrida de Husserl, para determinar la afinidad estructural entre el vaciamiento del significante en la pura interrelación textual y la valoración de las *commodities* en su interrelación en el mercado.

Pero lo que es más importante es cómo, con la ayuda de la teoría lingüística de Saussure, el postmodernismo y el postestructuralismo intentan remover todas las categorías de “esencia” de la conciencia humana mientras el mercado está removiendo “necesidades” y “valores de uso” como la “referencia” de la producción e intercambio de *commodity*.<sup>474</sup>

La diseminación del sentido y la *différance* como único referente de toda huella, corren para Wang en paralelo con la supresión de la materialidad en el capitalismo.<sup>475</sup> Desde esta posición, resulta paradigmática la lectura crítica que hace Negri en “La sonrisa del espectro”<sup>476</sup>, artículo que comienza con un elogio hacia *Spectres de Marx* a partir de la restitución de la deconstrucción a su origen: las condiciones históricas que determinaron su aparición, las cuales estaban atravesadas por el pensamiento de Marx. Así, el filósofo

---

<sup>472</sup> Dotti, J., “¿Cómo mirar el rostro de la Gorgona? Antagonismo postestructuralista y decisionismo”, *Deus Mortalis*, n° 3, 2004, pp. 451-516. Al cierre de su artículo, reconoce los puntos de contacto entre Schmitt y Laclau, a partir de la postulación del conflicto como inherente a lo político, la crítica al universalismo real y el rechazo tanto del imperio de las corporaciones que rigen el mercado como de la violencia irrestricta. ¿No podríamos alentar también una cercanía con el propio Derrida? Sostenemos que el pensador franco-argelino no puede reducirse a la categoría que acuña Dotti de “mesianismo polimodal” e intentaremos explorar este debate en el próximo capítulo.

<sup>473</sup> Palti, E., *Verdades y saberes del marxismo*, Bs. As., FCE, 2005, pp. 131-162.

<sup>474</sup> Wang, X., “Derrida, Husserl, and the Structural Affinity between the “Text” and the Market”, *New Literary History*, vol. 26, n° 2, Primavera-1995, p. 280.

<sup>475</sup> Goodchild parte de esta premisa también, aunque aventura la posibilidad de pensar otro modo de lo económico a partir del mesianismo paulino, que permita pensar la pura pérdida como base de la riqueza. Goodchild, P., “Economies of Promise: On Caesar and Christ”, en Bradley, A. y Fletcher, P. (eds.), *The Politics to Come. Power, Modernity and the Messianic*, ed. cit., pp. 141-160.

<sup>476</sup> Negri, A., “La sonrisa del espectro”, en Sprinker, M. (ed.), *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx, de Jacques Derrida*, trad. M. Malo de Molina Bodelón, A. Riesco Sanz y R. Sánchez Cedillo, Akal, Madrid, 2002, pp. 11-22.

italiano vincula a Derrida con un trasfondo francés que lo acercaría a autores como Althusser y Foucault. Por otro lado, en cuanto a la herencia marxista de la deconstrucción, presente en primer lugar en la dirección crítica de esta última, Negri se encarga de dejar en claro que esta perspectiva asumida es hermenéutica y por lo tanto ontológica. Si ese espíritu crítico se encuentra inscripto dentro del mundo histórico y conceptual del capitalismo, aunque sea para oponerse a sus dinámicas, el derrotero de la deconstrucción queda entonces íntimamente ligado a la transformación de su objeto, la cual no produce sino que meramente registra. De este modo, Negri articula los destinos de Derrida, el marxismo y el capitalismo, pero para destacar el resto de liberalismo implícito en la deconstrucción. Esto se explicita cuando pone el acento en la lectura espectral de Marx, señalando el status ontológico del fantasma y entendiendo que "fantasma es el movimiento de un abstracto que se materializa y se torna potente."<sup>477</sup> Esta fórmula, que servirá de *leit motiv* a lo largo del artículo, ya nos introduce en el esquema hermenéutico que aquí estamos brevemente esbozando: aquél que contrapone la resistencia de lo material a la fluidez desarraigada del significante/capital. Desde aquí, Negri afirma que la fenomenología de la producción capitalista descrita por Marx muestra cómo se constituye una metafísica determinada, la cual "enmascara la génesis real del proceso de desarrollo del capital."<sup>478</sup> Manteniéndose todavía cerca de la propuesta de Derrida, el filósofo italiano analiza la inadecuación a nuestro aquí y ahora de la respuesta marxiana, reconociendo que la desmitificación, es decir, el deshacerse de los fantasmas, se vuelve imposible a partir de la mutación del paradigma del trabajo, la cual se deshizo de la no-espectralidad del sujeto productivo y la heterogeneidad del valor de uso con relación al movimiento del valor. Sin embargo, y aquí comenzará la crítica al pensamiento derridiano, para Negri lo que hace la deconstrucción ante esta

---

<sup>477</sup> *Op. cit.*, p. 13.

<sup>478</sup> *Idem.*

nueva configuración del mundo del trabajo es una pausa regresiva, cargada de un aura nostálgica, que deja escapar la consistencia ontológica de lo nuevo fantasmático.

Leemos en “La sonrisa del espectro”:

En efecto, de esta suerte se verifica un desasimiento de la hermenéutica del presente y del porvenir (que es además alejamiento del pasado e inserción en el nuevo paradigma) de la intensidad del contacto con la nueva ontología espectral.<sup>479</sup>

La pregunta que se hace el pensador italiano es por qué, tras haber aferrado el elemento ontológico de la mutación, el fantasma, la deconstrucción se sumerge en un continuo trascendental, es decir, metafísico. Ya de lleno en el plano político, si bien Derrida da testimonio de la nueva espectralidad de lo real, en la cual estamos desde siempre inmersos, Negri le reprocha el no haberla reconducido también hacia el plano de la nueva realidad productiva y social. Al dejar de lado este análisis, Derrida caería en un discurso sobre la resistencia ética afín al espíritu mesiánico y construido sobre la base de la indeconstructibilidad de la idea de justicia. Y el problema aquí reside, precisamente, en la incapacidad de esta resistencia ética de tornarse real, es decir, de conseguir resultados útiles a partir de la herencia levinasiana, volviéndose así la deconstrucción cómplice de la lógica liberal.<sup>480</sup> Es por esta razón que Negri pone el acento en una palabra que habría sido olvidada por Derrida: explotación. Señala que los mecanismos que la producen son los mismos de siempre y permanecen intactos, siendo el trabajo humano todavía el pilar sobre el que se construye la lógica de la producción. Sin embargo, el sujeto explotado también está atravesado por esta nueva ontología fantasmática que afecta a todo lo real, abriéndose así para Negri la posibilidad de pensar en una ontología posdeconstructiva a partir del cúmulo de potencia cooperativa en que se traduce el sujeto laboral masificado en la intelectualidad y en la fuerza de

---

<sup>479</sup> *Op. cit.*, pp. 14-15.

<sup>480</sup> *Op. cit.*, p. 16.

cooperación. En este sentido, no hay para Negri un afuera de la realidad fantasmática a partir del cual reconstruir una resistencia. Lo único posible para luchar contra la explotación es constituir una nueva realidad siempre distinta y reconocida como artefacto, que rompa con la pasividad deconstructiva:

La oposición monstruosa es ontológica, implacable, irreversible; la espectral, en cambio, se desvanece. La oposición monstruosa hace crecer al sujeto, vuelve epidémica su existencia y busca destruir al enemigo. No reconoce la ambigüedad sino que la ataca, se enfrenta al límite y no diluye los márgenes, reconoce al otro sujeto como enemigo y, contra él, deviene potencia.<sup>481</sup>

Ahora bien, en Derrida encontramos una doble respuesta a esta cuestión, la cual se conjugará a partir de dos herencias. En primer lugar, su rechazo absoluto a la lógica mercantil formará parte de esa herencia de Marx innegable en el posicionamiento filosófico-político de la deconstrucción. Esta inserción en la tradición anti-liberal encuentra tal vez su máxima expresión en el capítulo 3 de *Spectres de Marx*, titulado “*Usures*”, concepto que hace referencia al desgaste producido por el uso y abuso de un bien para obtener un beneficio excesivo, gesto que expresa un más allá de los límites que el propio orden capitalista impondría, pero que, al mismo tiempo, impele a desbordar. Y este trascender los bordes encuentra en dicho capítulo un momento célebre, en el cual Derrida recurre a la estrategia de la enumeración para señalar “lo que arriesgaría hacer parecer a la euforia del capitalismo demócrata-liberal o social-demócrata la más ciega y la más delirante de las alucinaciones, incluso una hipocresía cada vez más escandalosa en su retórica formal o juricista sobre los derechos

---

<sup>481</sup> Negri, A., "El monstruo político. Vida desnuda y potencia " en: G. Giorgi y F. Rodríguez (comps.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, trad. J. Ferreira y G. Giorgi, Bs. As., Paidós, 2007, p. 104. Es interesante recorrer la crítica que hace Negri a lo que él llama la “ideología de la vida desnuda” en Agamben, la cual le permite crear, con su propia perspectiva, una polaridad y situar a la posición derridiana entre ambas.

humanos.”<sup>482</sup> Son las diez plagas del “nuevo orden mundial” las que servirán para poner en cuestión el sueño liberal del fin de la historia, precisamente cuando señalen un *más allá dentro* de ese mismo orden mundial que pretende ser absoluto y monolítico, pero cuya excedencia está inscrita de manera insoslayable en su propia dinámica. Las diez plagas pueden resumirse así: el nuevo paro, los nuevos excluidos de cualquier Estado o territorio nacional, la preeminencia de la guerra económica, las contradicciones del mercado liberal, la agravación de la deuda externa, el mercado armamentístico, la diseminación del armamento atómico, el asedio del fantasma conceptual primitivo del suelo y la sangre, junto a la *ontología* que funda, los Estados-fantasma, el arraigo del derecho internacional y universal en una cultura y Estados-nación particulares.<sup>483</sup> Estas plagas implican una novedad, un estado de cosas que parece poner en cuestión el derecho vigente e incluso la lógica que regula el libre mercado, el cual siempre obedece a un programa calculable, cuyo despliegue gobierna el mundo financiero-mercantil. En este sentido, estas plagas invitan a una tarea, la invención de otra política y otros conceptos, una nueva experiencia de las fronteras y de la identidad nacional o civil, la profundización del proceso auto-hetero-deconstructivo que el mercado ya está atravesando, el reconocimiento de los fantasmas que asedian nuestra práctica y de lo endeble de algunas instancias que consideramos sólidas pero que ya están atravesadas por lo otro de sí, haciéndolas temblar. Las diez plagas evocadas por Derrida se oponen tanto a un liberalismo económico como a un liberalismo político, inescindibles incluso en lo que puedan tener de heterogéneos, pero esto no impide la continuidad de las críticas. Sosteniendo la ya clásica posición que desde el marxismo celebra de manera tímida la lectura que Derrida hace de Marx, Spivak argumenta que el filósofo franco-argelino no puede ver “las conexiones sistémicas entre las diez plagas del Nuevo Orden

---

<sup>482</sup> Derrida, J., *Spectres de Marx*, ed. cit., p. 134.

<sup>483</sup> *Op. cit.*, p. 134-139.

Mundial porque no puede conocer la conexión entre capitalismo industrial, colonialismo, el así llamado capitalismo post-industrial, neocolonialismo, capitalismo electrónico y la actual financiarización del globo, con el correspondiente fenómeno de la migración y el desastre ecológico”.<sup>484</sup> Nuevamente aparece la cuestión de la herencia, de la buena o mala herencia, de la filiación sanguínea o artificial con el pensamiento de Marx. Coincidimos con el análisis de Leonard, cuando localiza el gesto anti-deconstructivo de Spivak precisamente en esta apropiación de Marx.<sup>485</sup> Desde la buena herencia, se prescribe una miopía hacia aquellos que confunden y malinterpretan el legado de Marx, deficiencia que se traduce en una incapacidad a la hora de obtener un diagnóstico certero de nuestro aquí y ahora. Consideramos, junto a Kamuf, que “las plagas plagan precisamente la determinación de imponer cualquier frontera nacional, étnica o territorial contra la incursión de fuerzas externas, de hecho, contra todas las nuevas formas de esclavitud inventadas por el liberalismo económico y sus ramificaciones o parásitos”.<sup>486</sup> Las diez plagas no responden a un anhelo de exhaustividad y rigor, de hecho veremos más adelante cómo se amplían, sino que funcionan como elementos privilegiados que permiten configurar la “pintura negra” que ofrece el nuevo orden mundial. Mosaicos de un cuadro mayor, no por eso se encuentran desligados entre sí, sino que funcionan como puntos cardinales para orientarnos en el mapa que, precisamente, ha perdido todas sus fronteras, tanto las delimitadas por los Estados-nación como por el mercado.

Y en la búsqueda de una nueva cartografía, son las diez plagas las que conducen a eso que Derrida llama la “*nouvelle Internationale*”, un llamado a la perfectibilidad infinita

---

<sup>484</sup> Spivak, G., “Goshtwriting”, *Diacritics*, vol. 25, n° 2, Verano-1995, p. 68.

<sup>485</sup> Leonard, P., *Nationality Between Poststructuralism and Postcolonial Theory. A New Cosmopolitanism*, Hampshire, Palgrave Macmillan, 2005, p. 126.

<sup>486</sup> Kamuf, P., “Violence, Identity, Self-Determination, and the Question of Justice: On *Specters of Marx*”, en De Vries, H. y Weber, S. (eds.), *Violence, Identity and Self-Determination*, Stanford, Stanford University Press, 1997, p. 273.

del derecho, en particular del derecho internacional, siempre en vistas a la justicia incondicional, que en principio demandaría la inclusión del campo económico y social mundial dentro de la norma política. Es desde esta urgencia que Derrida incluso reivindica la figura estatal, principalmente por su capacidad de limitar ciertos poderes tele-tecno-mediáticos que responderían al deseo de extender al máximo el imperio del mercado, reduciendo a la miseria a una gran parte de la población mundial.<sup>487</sup> Pero al mismo tiempo recupera la aporía a la que debe enfrentarse la deconstrucción, destacando lo necesario de ir más allá de la lógica de la soberanía. Así como el derecho en vistas a la justicia debe estar en constante puesta en cuestión, el Estado debe siempre señalar hacia un más allá de sí.

La «nueva Internacional», no es solamente eso que busca un nuevo derecho internacional a través de estos crímenes. Es un lazo de afinidad, de sufrimiento y de esperanza, un lazo todavía discreto, casi secreto, como alrededor de 1848, pero cada vez más visible -encontramos más de una señal-. Es un lazo intempestivo y sin estatuto, sin título y sin nombre, apenas público incluso si no es clandestino, sin contrato, «*out of joint*», sin coordinación, sin partido, sin patria, sin comunidad nacional (Internacional antes, a través y más allá de toda determinación nacional), sin co-ciudadanía, sin pertenencia común a una clase. Eso que se llama aquí, con el nombre de nueva Internacional, es lo que recuerda a la amistad de una alianza sin institución entre aquellos que [...] continúan inspirándose de al menos uno de los espíritus de Marx o del marxismo (saben a partir de ahora que hay *más de uno*) y para aliarse, de un nuevo modo, concreto, real, incluso si esta alianza no adopta más la forma del partido o de la internacional obrera sino la de una suerte de contra-conjuración, en la crítica (teórica y práctica) del estado del derecho internacional, de los conceptos de Estado y de nación, etc.: para renovar esta crítica y sobre todo para radicalizarla.<sup>488</sup>

---

<sup>487</sup> Derrida, J., *Spectres de Marx*, ed. cit., p. 140.

<sup>488</sup> *Op. cit.*, p. 142.

La nueva Internacional es la comunidad deconstructiva, la comunidad de aquellos que no sólo no tienen un común bajo el que cobijarse, sino que al mismo tiempo reconocen esta falta de sustento y someten a crítica constante toda instauración de un orden instituido, por más fugaz que éste sea. Como bien señala Balcarce, esta perspectiva asumida por Derrida es materialista, a pesar de lo que la crítica hacia la deconstrucción denuncia como residuo idealista en ella.<sup>489</sup> La muerte del autor, del destinatario y del contexto detrás de toda marca no implica el rechazo de toda práctica, de la urgencia de un aquí y ahora. Es en esta *praxis*, en esta efectividad política, donde se juega la herencia de uno de los espíritus de Marx, el cual se expresa de dos modos. El primero, consiste en esta “crítica *radical*, es decir, un criterio dispuesto a su autocrítica”<sup>490</sup>, una crítica abierta a su propio inacabamiento, que mantiene latente la necesidad de su transformación incesante. Desde ya que este espíritu, heredero también de cierto espíritu de la Ilustración, será la respuesta anticipada que Derrida enviará a las críticas que reprocharán su demora, su contra-tiempo a la hora de vérselas con el trabajo de Marx, todas acuñadas desde una supuesta totalidad sistémica de la doctrina marxista. El segundo modo de darse este espíritu, al que Derrida no estaría nunca dispuesto a renunciar, lo encontramos en esta cita:

Es más bien cierta afirmación emancipatoria y *mesiánica*, cierta experiencia de la promesa que se puede intentar liberar de toda dogmática e incluso de toda determinación metafísico-religiosa, de todo *mesianismo*. Y una promesa debe prometer ser cumplida, es decir, no restar «espiritual» o «abstracta», sino producir acontecimientos, nuevas formas de acción, de práctica, de organización, etc. Romper con la «forma partido» o con esta o aquella forma de Estado o de Internacional, no significa renunciar a toda

---

<sup>489</sup> Balcarce, G., “Desajustes de la justicia. Por una filosofía materialista derrideana.”, *Eikasía*, n° 56, Marzo-2014, pp. 93-104.

<sup>490</sup> Derrida, J., *Spectres de Marx*, ed. cit., p. 145.

forma de organización práctica o eficaz. Es exactamente lo contrario lo que nos importa aquí.<sup>491</sup>

La “nueva Internacional” es una institución por venir, lo que se traduce en una imposible realización práctica de la misma *como tal*. Pero, como vimos en el segundo capítulo de este trabajo, Derrida se encarga de separar lo imposible del utopismo, reconociendo a esta *mesianicidad sin mesianismo* como lo más urgente del aquí y ahora.

Que la “nueva Internacional” no pueda convertirse en un instituido que agote su potencia, que no pueda darse *como tal*, significa justamente que lo instituyente permanecerá siempre como resto inagotable desde el cual denunciar toda instauración de *un* orden. La potencia deberá mantener en reserva la im-potencia que le es inherente, desde la cual se formula un ejercicio hipercrítico que abre la posibilidad siempre latente de lo imposible. De este modo, se conjugan los dos modos de darse de este mismo espíritu, volviéndose la crítica radical propuesta por la deconstrucción la condición de posibilidad del porvenir, entendido como aquello que escapa a la figura de todo Mesías determinado. Pero es este imposible fin de la historia lo que servirá, a la vez, de condición de posibilidad de la tarea deconstructiva, desde que se explicita el resto inapropiable que condena al repliegue sobre sí de toda totalidad al fracaso. Hay deconstrucción porque hay resto, hay resto porque hay deconstrucción.

¿Puede esta perspectiva derivar en una posición conservadora-liberal? Claramente no, ya que lo imposible rechaza el pilar sobre el que se monta todo liberalismo.

Pues un posible que sería solamente posible (no imposible), un posible seguramente y ciertamente posible, de entrada accesible, sería un mal posible, un posible sin porvenir, un posible ya *dejado de lado*, cabe decir, asegurado en la vida. Sería un programa o una causalidad, un desarrollo, un desplegarse sin acontecimiento.

---

<sup>491</sup> *Op. cit.*, pp. 146-147.

La posibilitación de ese posible imposible debe restar a la vez tan indecidible y por lo tanto tan decisiva como el porvenir mismo.<sup>492</sup>

La suspensión del programa, la imposibilidad de garantizar un pasaje entre la ética y la política tanto en Lévinas como en Derrida, será para La Caze el punto débil de la perspectiva derridiana, en su contraposición con Kant. Reversionando la crítica hegeliana al imperativo categórico, la indeterminación de ese hiato conduciría a un aislamiento y un vaciamiento de lo político, que puede ser plenificado por cualquier contenido con la excusa de la perfectibilidad y la economía de violencia.<sup>493</sup> En este sentido, se podría deducir una posición reaccionaria de la política deconstructiva, ya que el vaciamiento de sentido invita a plenificarlo con cualquier dogma. Pero, por lo dicho hasta aquí, resulta evidente que nada se encuentra más alejado de la posición que asume Derrida, quien ya anticipa esta crítica.

[...] *cualquiera que sea la modalidad o el contenido* de este deber, de esta necesidad, de esta prescripción o de esta injunción, de esta prenda, de esta tarea, entonces también de esta promesa, de esta promesa necesaria, *es preciso este «es preciso» y ésta es la ley*. Esta indiferencia por el contenido no es una indiferencia, no es una *actitud* de indiferencia, al contrario. Marcando toda apertura al acontecimiento y al porvenir como tales, ella condiciona entonces el interés y la no-indiferencia a lo que sea, a todo contenido en general.<sup>494</sup>

La indiferencia por la particularidad del contenido de esa promesa no implica la indiferencia por todo contenido en general. Que la tarea deconstructiva sea una llamada a la crítica constante de cualquier determinación política no quiere decir que no tenga contenido alguno o que pueda ser portadora de cualquier dogma, sino todo lo contrario. La crítica hiperbólica heredada de Marx nos conduce a la puesta en entredicho de todo

---

<sup>492</sup> Derrida, J., *Politiques de l'amitié*, ed. cit., p. 46.

<sup>493</sup> La Caze, M., "Kant, Derrida, and the Relation between Ethics and Politics", *Political Theory*, vol. 35, n° 6, Diciembre-2007, pp. 781-805.

<sup>494</sup> Derrida, J., *Spectres de Marx*, ed. cit., pp. 123-124.

dicho, siempre determinado desde un horizonte presente, ya que no puede hacer más que neutralizar el porvenir. La *mesianicidad sin mesianismo* como estructura universal de la experiencia implica la indeterminación absoluta de un contenido propio, lo cual la vuelve hospitalaria hacia todo contenido particular, el cual deberá pasar necesariamente por la prueba a la que esa misma apertura la somete. ¿Qué es lo que se evalúa en esa prueba? La capacidad de potenciar esa apertura hacia el porvenir, hacer inminente su llegada, siempre diferida. No hay falsos Mesías opuestos al verdadero, sino candidatos a Mesías que abogan o no por su llegada, siempre por venir.

La “nueva Internacional”, como instancia deconstructiva donde la invención de otro modo de lo político se presenta en tanto tarea fundamental que convoca a esa extraña comunidad de la cuestión, responde al espíritu mesiánico del marxismo, pero mesiánico en tanto estructura de promesa que desajusta todo presente, impidiendo el cierre sobre sí de la mismidad. No hay *una* herencia, no hay *un* presente, no hay *un* espíritu de Marx, no hay *una* “nueva Internacional”. Lo que queda es la invención de lo imposible, de la forma de organización política que hereda y traiciona la tradición política moderna que nos constituye. Es por esto que la “nueva Internacional” pertenece sólo al anonimato<sup>495</sup>, pero se asume como tarea por parte de aquellos que rehúyen tanto de la hegemonía del dogma marxista como de la perspectiva reaccionaria, conservadora, liberal, sin renunciar a un ideal de democracia y emancipación.<sup>496</sup>

Y es esta filiación con la demanda emancipatoria la que nos conduce a la segunda herencia que confirma a Derrida como un pensador antiliberal. Nos referimos a la presencia de Schmitt y la delimitación de una esfera política necesariamente ajena a la técnica. Desde nuestra perspectiva, consideramos que la excepción sí se confunde con la experiencia irreductible de la alteridad radical, pero ninguna de ellas se traduce en un

---

<sup>495</sup> *Op. cit.*, p. 148.

<sup>496</sup> *Op. cit.*, p. 149.

conflicto discursivo, de baja intensidad, constitutivo de cierto lazo social. El resto que impide el cierre sobre sí de una comunidad a partir de un uno, un común, es la situación excepcional que reclama el silencio como respuesta. Silencio que debe ser salvado, atravesado y dejado atrás, con la certeza de haber traicionado ese hiato irreductible a partir de una economía de violencia.

En contra de la interpretación de Thomson<sup>497</sup>, quien se apoya en un pasaje de *Papier Machine*<sup>498</sup> donde Derrida se muestra cauto hacia el uso del concepto de libertad, para así centrar su análisis de la “democracia por venir” en la relación que ésta mantiene con la literatura y la libertad de decir y publicar todo, consideramos que el rechazo derridiano del liberalismo político consiste en preguntarse por otro modo de la libertad, una que no implique un sujeto, un individuo cerrado sobre sí al resguardo de sus propiedades, ya sean atributos o bienes. Coincidimos con Cheah cuando afirma que la relación entre democracia y soberanía permite romper con una interpretación liberal de Derrida, para así pensar en una política de la deconstrucción basada en otro modo de la libertad.<sup>499</sup> Aquí se actualiza una herencia distinta, que sigue los planteos schmittianos hasta el punto en que se vuelven contra sí, pero este recorrido lo seguiremos en el próximo capítulo.

---

<sup>497</sup> Thomson, A., *Deconstruction and Democracy*, London, Continuum, 2005, p. 32.

<sup>498</sup> Derrida, J., *Papier machine*, Paris, Galilée, 2001, p. 343.

<sup>499</sup> Cheah, P., “The Untimely Secret of Democracy”, en Cheah, P. y Guerlac, S. (eds.), *Derrida and the Time of the Political*, Durham and London, Duke University Press, 2009, p. 89.

## CAPÍTULO V

### Teología política

El silencio, como el ser, se dice de muchas formas. Sin embargo, existe, para nosotros, para los que nos dedicamos a la filosofía, para los que transitamos esta institución desde una perspectiva determinada, un silencio en particular, cuyo peso lo ha vuelto paradigmático, al punto de proyectar su sombra sobre otros silencios. Esta diferencia sólo es posible si los silencios no son vacíos o pura nulidades, si en su oscuridad conservan algún tipo de espesor, que permita compararlos, diferenciarlos y calcular su peso específico. Y si bien el silencio levinasiano sobre el Estado de Israel, denunciado por Caygill<sup>500</sup>, no es el mismo que el silencio de Heidegger sobre el nacionalsocialismo, tampoco será asimilable al silencio que Derrida recupera como distancia infranqueable entre la ética y la política en el pensamiento del propio Lévinas. A pesar de esta diferencia entre nadas, de esta heterogeneidad entre ausencias de palabra, tal vez a todas estas suspensiones del *logos*, o a casi todas, les corresponda lo que Derrida argumenta, de manera temeraria, sobre ese silencio que será una “herida del pensamiento”<sup>501</sup>, en palabras de Blanchot. En 1988 se realizó en Heidelberg un coloquio sobre los “Alcances filosóficos y políticos del pensamiento de Heidegger”. Allí Derrida improvisa un pequeño discurso titulado “El silencio de Heidegger”<sup>502</sup>, hablando, como en otras oportunidades, de la herencia, y en particular de la herencia del filósofo en cuestión. Para ello, señala la lectura de la obra heideggeriana que él ha inaugurado junto a

---

<sup>500</sup> Caygill, H., *Levinas and the Political*, London, Routledge, 2002, pp. 159-162.

<sup>501</sup> Blanchot, M., “Notre compagne clandestine”, en Blanchot, M., et. al., *Textes pour Emmanuel Levinas*, Jean-Michel Place, 1980, pp. 80-81 (“Nuestra compañía clandestina”, trad. I. Herrera, *Anthropos*, nº 192-193, 2001, pp. 30-36)

<sup>502</sup> Derrida, J., “Heideggers Schweigen”, en *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Pfullingen, Neske, 1988, pp. 159-162 (trad. esp. “El silencio de Heidegger”, trad. D. Tatián, *Nombres*, nº 22, Diciembre-2008, pp. 41-44). El debate entre Gadamer, Derrida y Lacoue-Labarthe, del cual se extrajo este fragmento de la intervención derridiana, fue publicado en su totalidad en Derrida, J., Gadamer, H.-G., Lacoue-Labarthe, P., *La conférence de Heidelberg*, Paris, IMEC, 2014.

Lacoue-Labarthe y Nancy, con quienes comparte la búsqueda de una articulación entre los textos filosóficos y el compromiso político del pensador alemán. Esta perspectiva se separa tanto de la ortodoxia inaugurada por Beaufret, figura clave para la recepción francesa de Heidegger y destinatario de la “Carta sobre el humanismo”<sup>503</sup>, como de la lectura “rápida” que hicieran del autor de *Ser y tiempo* Sartre y Merleau-Ponty. Derrida enfatiza, como principio fundamental de su perspectiva, la necesidad de *leer* la obra de Heidegger, herencia múltiple que todavía reclama un “trabajo riesgoso” por parte de aquellos que no se conforman con cerrarla a partir del vínculo explícito de su autor con el partido nacionalsocialista. Si nunca hay *una* herencia, sino que siempre se hereda una tarea, la que emprende Derrida será precisamente aquella que se aleja tanto de la lectura hegemónica francesa de la obra de Heidegger como de una lectura poco rigurosa de un trabajo arduo, que clausura la posibilidad de encontrar respuestas inmediatas a cualquier cuestionamiento, sobre todo a los límites. Esta breve intervención de Derrida parte de la repercusión que tuvo el libro de Farías titulado *Heidegger y el nazismo*<sup>504</sup>, publicado un año antes, y ante esa perspectiva asume una hipótesis de lectura no exenta de riesgos y tribulaciones, al preguntarse cuál habría sido una posible respuesta por parte de Heidegger a los cuestionamientos sobre su compromiso político. Si el filósofo alemán hubiera condenado Auschwitz, afirma Derrida, habría obtenido la absolución sin más. Aunque esa respuesta no se siguiera de su obra, nos habría liberado de una tarea inmensa, ya que es el silencio el que nos lega la herencia de pensar eso que Heidegger mismo no ha pensado. Si queda algo para hacer con el trabajo de Heidegger, esto se debe a que él evitó la salida fácil ante un interrogante inabarcable. Si Heidegger no pudo dominar teóricamente al nacionalsocialismo, tal vez sea esa la causa por la que no eligió la respuesta redentora simulando comprender y condenar. Nos queda a nosotros leerlo

---

<sup>503</sup> Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 2000.

<sup>504</sup> Farías, V., *Heidegger y el nazismo*, Barcelona, Muchnik, 1989.

como él no se ha leído, sentencia Derrida, o tal vez Heidegger sí lo haya hecho y por eso guardó silencio, porque consideró que ya estaba todo dicho en su obra. De cualquier modo, resta la urgencia de una lectura activa del trabajo de Heidegger, para así intentar acercarnos y comprender aquello que condenamos. La tarea que nos lega su pensamiento es, como toda herencia, una responsabilidad ante un texto cuyo sentido se disemina. Y este movimiento corre paralelo con lo que en “Le mot d’accueil” Derrida afirma sobre el silencio levinasiano, el cual nos salva del *otro* silencio levinasiano. Que no haya un paso asegurado entre la ética de la alteridad radical y *una* política particular nos permite mantener una distancia crítica hacia muchas de las afirmaciones que hacen del pensamiento político de Lévinas un proyecto más que riesgoso. Este temor y temblor que despiden las páginas de la obra levinasiana, aquéllas donde se dedica a pensar la relación de su propuesta filosófica con la historia, serán el objeto de este capítulo, junto a la crítica que se sigue de la propia política de la deconstrucción, la cual deberá vérselas también con esta herencia.

### 5.1 Mesianismo y teología política

Si en el capítulo anterior recorrimos las dificultades que atraviesa la obra levinasiana a partir de su relación con el liberalismo, aquí encontramos que las críticas a la política del pensador lituano tienen un segundo lugar común: su compromiso con el Estado de Israel. ¿Cómo llega la filosofía levinasiana a asumir una posición sionista? ¿Cómo la crítica radical a la ontología heideggeriana se relaciona de manera explícita con un Estado y un modo de lo político históricamente determinado? Ante las deficiencias de todo Estado, incluido el liberal, Lévinas señala la necesidad de un más allá, meta-

política que, como bien señala Sucasas, no renuncia a las ventajas prácticas que un aparato estatal proporciona.<sup>505</sup> Leemos en el comentarista español:

Al Estado mesiánico corresponderá hacer suya la crítica a la negatividad -extrema en el totalitarismo, atenuada en la política liberal- congénita de la forma-Estado, pues de su espacio forman parte ineludible arbitrariedad, opresión e injusticia. Si ese es el perfil que siempre adopta la formación estatal, del Estado mesiánico habría que decir que es un no-Estado, pues sólo él demuestra ser capaz de retener la lección, meta-política, de que “por encima del orden que implica la guerra, impuestos y expropiación, se sitúa la Ley del Absoluto”.

[...] Lévinas explora las pretensiones centrales de un ideal, pero también, conviene retenerlo, postula su consumación en una realidad político-estatal, la de Israel, por lo que el derecho a la autoafirmación nacional se reviste de motivos teológico-políticos.[...]

¿Qué define el ideal de una política mesiánica? Sin duda, la voluntad de integrar en un tejido institucional (o sea, en la realidad política) aquello que el Estado totalitario aniquilaba, mientras que el liberal se limitaba a tolerar en sus márgenes: el *plus* o exceso de justicia que ninguna administración logró realizar en la historia conocida.<sup>506</sup>

El Estado-mesiánico desborda, asumiéndola, la forma-Estado. Pero, al manifestarse en la historia, la política levinasiana se convierte, para Sucasas, en una teología-política, aunque pretenda ir más allá del liberalismo y el totalitarismo. En su célebre artículo dedicado a las ciudades-refugio, Lévinas sentencia “la imposibilidad para Israel -o después de Israel- de salvación religiosa sin justicia en la ciudad terrestre. No hay dimensión vertical sin dimensión horizontal.”<sup>507</sup> La ética debe encarnarse, ese otro modo de ser debe anunciarse ya en el ser. Pero, nuevamente, la salida liberal es insuficiente para Lévinas.

---

<sup>505</sup> Sucasas, A., “Difícil política. Justicia y mesianismo en Lévinas”, en *Celebración de la alteridad. Cinco ensayos levinasianos*, ed. cit., p. 185.

<sup>506</sup> *Op. cit.*, pp. 187-188.

<sup>507</sup> Lévinas, E., “Les villes-refuges”, en *Au delà du verset*, ed. cit., p. 54.

¿Las ciudades donde residimos y la protección que, legítimamente, en razón de nuestra inocencia subjetiva, encontramos en nuestra sociedad liberal (incluso si la encontramos un poco menos que otras veces) contra tantas amenazas de venganza sin fe ni ley, contra tantas fuerzas exaltadas, no es esta, en realidad, la protección de una semi-inocencia o de una semi-culpabilidad, que es inocencia pero lo mismo también culpabilidad, -todo eso no hace de nuestras ciudades ciudades-refugio o ciudades de exiliados? [...] Cabe preguntarse si la espiritualidad que se expresa en nuestra manera de vivir, en nuestras rectas (*droites*) intenciones, en nuestras buenas voluntades, en nuestra atención a lo real, está siempre en vela.<sup>508</sup>

No toda es vigilia la de los ojos abiertos, afirma Lévinas, lo que equivale a repetir la fórmula “cualquier/absolutamente otro es cualquier/absolutamente otro”. Si el sacrificio de Isaac es constitutivo de todo lazo social, si no hay más que economía del sacrificio, la ciudad-refugio entendida como sinónimo del Estado liberal es insuficiente a la hora de pensar en una articulación entre ética y política. La institución que protege y sanciona al asesino involuntario padece de una somnolencia que excede todo amanecer posible, ya que la frontera entre lo intencional y lo no-intencional no resulta clara ni evidente, como toda línea divisoria que pretenda mantener sin contaminación las orillas opuestas, que también son un borde. ¿Cómo salva Lévinas esta insuficiencia? Contraponiendo a la ciudad-refugio, civilización política “mejor” que aquella construida sobre la libertad que conduce a la guerra de todos contra todos, “esa pretensión de la Torá por la cual se define Jerusalem”.<sup>509</sup>

Eso que es prometido en Jerusalem, es una humanidad de la Torá. Ella habrá podido superar las contradicciones profundas de las ciudades-refugio: nueva humanidad mejor que un Templo. Nuestro texto, parte de las ciudades-refugio, nos recuerda o nos enseña que la aspiración a Sion, que el sionismo, no es un nacionalismo o un particularismo más; que no es no más que la simple búsqueda de un refugio. Que es la esperanza de una ciencia de la

---

<sup>508</sup> *Op. cit.*, p. 57.

<sup>509</sup> *Op. cit.* p. 69.

sociedad y de una sociedad plenamente humanas. Y esto en Jerusalem, en la Jerusalem terrestre, y no fuera de todo lugar, en los pensamientos piadosos.<sup>510</sup>

¿Es casual que en este artículo Lévinas vuelva a referirse a Derrida de manera oblicua, casi despectiva, cuando menciona la tradición judía en la que se insertan esos “procedimientos de la «diseminación» utilizada hoy en día en ciertos círculos de vanguardia”<sup>511</sup>? Quizá Lévinas busca evidenciar las raíces judías de la deconstrucción anticipándose a la lectura que el propio Derrida haría de este artículo, su interpretación de dicha institución, a partir del “nuevo cosmopolitismo”, que se inserta en la tradición pero para señalar un más allá dentro de la misma.

Nosotros tenemos la tarea de suscitar, a través del mundo, la proclamación y la institución de “ciudades-refugio” numerosas y sobre todo autónomas, tan independientes entre ellas e independientes de los Estados como sea posible, pero ciudades-refugio sin embargo aliadas entre ellas según formas de solidaridad por inventar. Esa invención es nuestra tarea.<sup>512</sup>

La ciudad-refugio, hebrea pero también griega, no se confunde para Derrida con la posibilidad de un Estado particular.<sup>513</sup> Como bien señala Mongin en sus trabajos dedicados al urbanismo, la ciudad-refugio señala un más allá de la soberanía estatal, en un mundo donde la misma ya está en crisis, abriendo la posibilidad de pensar en otro modo de democracia, una que deje de lado la lógica de lo político para pensar alternativas a la hora de relacionarnos con flujos diversos, des-territorializados.<sup>514</sup> La

---

<sup>510</sup> *Op. cit.*, p. 70.

<sup>511</sup> *Op. cit.*, p. 66.

<sup>512</sup> Derrida, J., *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Paris, Galilée, 1997, p. 13.

<sup>513</sup> Para un análisis de la “ciudad-refugio” en el pensamiento de Derrida véase Antonioli, M., “Jacques Derrida, de la «ville-refuge» au droit de résidence”, en Paquot, T. y Younès, C. (dirs.), *Le territoire des philosophes*, Paris, La Découverte, 2009, pp. 139-159, Damai, P., “Messianic-City: Ruins, Refuge and Hospitality in Derrida”, *Discourse*, n° 27, Primavera-Otoño 2005, pp. 68-94.

<sup>514</sup> Mongin, O., *La Ville des flux*, Paris, Fayard, 2013; *La condition urbaine: La ville à l'heure de la mondialisation*, Paris, Points, 2007; “Les conditions de l’urbain: À propos de l’espace public et de la politique”, conferencia presentada en el coloquio “(In)visible Cities. Spaces of Hope, Spaces of Citizenship”, Centre de Culture Contemporaine de Barcelone, 25-27 juillet 2003, (Consultado el 28/11/2016, <http://www.publicspace.org/en/text-library/fra/a022-les-conditions-de-l-urbain-a-propos-de->

ciudad-refugio es una de esas *instituciones por venir* que exceden cualquier actualización de sí, ya que precisamente hacen honor a ese resto que impide su darse de manera absoluta. El presente está atravesado por lo otro de sí, por lo que no es nunca presente, y a esa ausencia la ciudad-refugio abre sus puertas, de manera hospitalaria e incondicional. “Si nos referimos a la ciudad, antes que al Estado, es porque esperamos [*espérons*] de una nueva figura de la ciudad eso que casi [*presque*] renunciamos a aguardar [*attendre*] del Estado.”<sup>515</sup> Toda la distancia se enmarca por la diferencia entre los verbos *espérons* y *attendre* y por el *presque* que los separa. Al Estado estamos cerca, no sabemos cuánto, de dejar de exigirle la apertura incondicional a lo otro de sí. Nuestra fe está ahora puesta en esa nueva figura de la ciudad-refugio para que cumpla este rol imposible.

Se trata de saber cómo transformar y hacer progresar el derecho. Y de saber si ese progreso es posible en un espacio histórico que se sostiene *entre La Ley* de una hospitalidad incondicional, ofrecida *a priori* a cualquier/absolutamente otro, a todo arribante, *cualquiera que sea*, y las leyes condicionales de un derecho a la hospitalidad sin el cual *La Ley* de la hospitalidad incondicional corre el riesgo de quedar como un deseo piadoso, irresponsable, sin forma y sin efectividad, incluso de pervertirse a cada instante.

*Experiencia y experimentación*, entonces. Nuestra *experiencia* de las ciudades-refugios entonces no será solamente lo que ella debe ser sin aguardar, a saber una respuesta de urgencia, una respuesta justa, en todo caso más justa que el derecho existente, una respuesta inmediata al crimen, a la violencia, a la persecución. Esta experiencia de las ciudades-refugios, yo la imagino también como eso que da lugar, un lugar de pensar, y este es incluso el asilo o la hospitalidad, en la *experimentación* de un derecho y de una democracia por venir.<sup>516</sup>

---

[l-espace-public-et-de-la-politique](#)); “L’épreuve de l’étranger”, *Revue Project*, Mayo-2007, (Consultado el 28/11/2016, <http://www.revue-projet.com/articles/2007-2-1-epreuve-de-l-etranger>)

<sup>515</sup> Derrida, J., *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, ed. cit., p. 17.

<sup>516</sup> *Op. cit.*, pp. 57-58.

Entonces la propuesta derridiana se explicita materialista, como ya dijimos, pero no empirista. No sueña una relación con la alteridad inmediata, que no recurra a la anticipación, siempre violenta, del concepto. Pero no por eso se conforma con lo que hay, ni simplemente renuncia a toda praxis específica para recluirse en juegos lingüísticos superfluos y vanos, sin pretensión de responder a la urgencia del aquí y ahora. La experiencia por venir, esa experiencia que hay que pensar, es la experiencia también que da a pensar. Y ese pensamiento se desplegará gracias a la experimentación, a la necesidad de inventar, al trabajo en el laboratorio donde se forjan los conceptos sobre los que se erigen el derecho y nuestras instituciones políticas. Y este recurso a la invención política no puede dejar de remitirnos a Lévinas, a ese más allá del Estado davídico entendido como Estado mesiánico, a esa resolución del conflicto entre monoteísmo y política que no puede resolverse, para el pensador lituano, en términos de acción política.<sup>517</sup> Pero este más allá, esta política no-política<sup>518</sup>, encuentra en la obra levinasiana un modo de manifestarse en la historia: el Estado de Israel. Singularidad universal, Estado que representa la invención de la política por venir, institución política que se ubica en el intersticio entre la historia y lo a-histórico. Si el judaísmo es universal, y no sólo una confesión particular más, el Estado de Israel también lo será. En el artículo “Une religion d’adultes”, leemos:

Para que la unión entre hombres de buena voluntad, que yo deseo, no se haga en lo abstracto y lo vago, me permitiría insistir aquí precisamente en las vías *particulares* del monoteísmo judío. Su particularidad no compromete, sino que promueve el universalismo.<sup>519</sup>

---

<sup>517</sup> Lévinas, E., “L’État de César et l’État de David”, en *Au delà du verset*, ed. cit., p. 217.

<sup>518</sup> Lévinas, E., “Politique après!”, en *Au delà du verset*, ed. cit., p. 224.

<sup>519</sup> Lévinas, E., “Une religion d’adultes”, en *Difficile liberté: essais sur le Judaïsme*, Paris, Le Livre de Poche, 1984, p. 27.

Lévinas subraya la particularidad, mejor dicho, las particularidades de esta religión, que engloba y supera al ateísmo.<sup>520</sup> Religión sin religión, religión que ya en “L’ontologie est-elle fondamentale?” se anunciaba deudora de la religión positiva de Comte<sup>521</sup>, religión que puede ser identificada como una de las religiones del Libro, pero que no se reduce a ésta. Del mismo modo, en su fidelidad al concepto de Israel, el Israel histórico encarna lo universal, no se agota en esta expresión determinada.<sup>522</sup>

Pero es aquí donde retorna la diferencia entre los terceros, la pluralidad de universales que Lévinas necesita plantear si quiere al menos vislumbrar la posibilidad de pensar lo imposible mismo, a saber, otro modo de lo político. En su “Textes messianiques”, el filósofo lituano explicita la distancia infranqueable entre el universalismo mesiánico y la universalidad católico-política.<sup>523</sup> Esta última consiste en la conformación de un orden universal a partir de la multiplicidad de discursos coherentes, que ahora salen del encierro en su particularidad para encontrarse con los otros discursos coherentes y así buscar una coherencia interna. Es por este movimiento, conciliatorio de la diferencia, que Lévinas asimila la política a la filosofía, ambas instancias donde una razón domina todos los antagonismos. El mesianismo, por el contrario, se revela universal precisamente por su exclusión, su mantenerse fuera de la dialéctica histórica, por su no participación en el conflicto que instituye lo político.

En el momento en que la tentación política de la luz “de los otros” -es superada, mi responsabilidad es la más irremplazable. La verdadera luz puede brillar. Entonces se afirma la verdadera universalidad -la no-católica-aquella que consiste en servir al universo. Se la llama mesianismo. [...]

---

<sup>520</sup> *Op. cit.*, p. 31.

<sup>521</sup> Lévinas, E., “L’ontologie est-elle fondamentale?”, éd. cit., p. 95. Allí Lévinas refiere específicamente al comienzo de Comte, A., *Système de politique positive ou Traité de Sociologie, instituant la religion de l’humanité*, Tomo I, Paris, Thunot, 1851.

<sup>522</sup> Lévinas, E., “Une religion d’adultes”, en *Difficile liberté: essais sur le Judaïsme*, ed. cit., p. 39.

<sup>523</sup> Lévinas, E., “Textes messianiques”, en *Difficile liberté: essais sur le Judaïsme*, ed. cit., p. 135.

El universalismo judío [...] significa ante todo que Israel no mide su moral por la política -que su universalidad es el mesianismo mismo.<sup>524</sup>

Lo que hace del judaísmo un singular-universal es precisamente su ausencia de determinaciones políticas, su no pertenencia a un Estado particular, proletarios transhistóricos que carecen de propiedad pero que, mientras se mantienen fuera de la historia, no pueden cumplir su misión. Sólo cuando se asume el mando de un Estado determinado, esa misma carencia vuelve al judaísmo una religión que, a diferencia del catolicismo, aboga por la humanidad toda, encarnando la *verdadera universalidad*, y que, a partir de ese momento, se convierte en un laboratorio donde algún científico social llevará a cabo la más difícil tarea, la de inventar la política por venir.

Ese particularismo universalista (que no es el universal concreto de Hegel) se encuentra en la aspiración sionista, asociado a un reconocimiento de la historia, a una colaboración con la historia. Colaboración que comienza con un movimiento de repliegue, por una salida de esa historia en la cual desde la emancipación nos encontramos en tanto que judíos asimilados. Es en la preservación de ese particularismo universalista, en el seno de la historia donde de ahora en más se encuentra, que entreveo la importancia de la solución israelí para la historia de Israel. En los peligros que conlleva, en los riesgos que se adhieren a ella, se anula la hipocresía de quienes se creen fuera de la historia mientras se benefician de ella. Juzgar el mundo exterior, rechazar la razón de una realidad que no alega más que esa realidad misma, por pretender el título glorioso de razonable, eso no está permitido más que cuando se enfrenta a la historia en el peligro.<sup>525</sup>

¿Puede asimilarse la invención levinasiana a la derridiana? Una lectura poco atenta lo podría hacer, pero la respuesta es rotunda: claro que no. La distancia radica en el peligro del que nos habla Lévinas, mejor dicho, en el modo en que se enfrenta ese peligro. ¿Qué sucede cuando un singular asume el rol del universal, del verdadero universal? ¿Qué

---

<sup>524</sup> *Op. cit.*, pp. 136-137.

<sup>525</sup> *Op. cit.*, p. 138.

tipo de universalidad es la que aquí investiría al Israel terrestre? Derrida parece titubear a la hora de encontrar una respuesta a estos interrogantes, pero no deja de ser riguroso en su análisis, abriendo todas las cuestiones que el pensamiento de Lévinas deja sin responder, en silencio, el que da a pensar pero también el otro, el que grita de manera inaudible la respuesta más definitiva. Antes de señalar el temor y el temblor que atraviesa su lectura de Lévinas, Derrida afirma que no comparte lo que en el discurso de Lévinas se deriva de la Jerusalem terrestre,

[...] incluso de un sionismo que no sería más un nacionalismo más (porque nosotros lo sabemos mejor que nunca, todos los nacionalismos se quieren ejemplarmente universales, cada cual alega su ejemplaridad y se quiere más que un nacionalismo más). Incluso si, *de hecho*, parece difícil mantener una fe en la elección, y sobre todo en la elección de un pueblo eterno, al abrigo de cualquier tentación «nacionalista» (en el sentido moderno de esta palabra), incluso si parece difícil disociarlas de la efectividad política de cualquier Estado-nación (y no sólo de Israel), hay que hacer constar en Lévinas: siempre ha querido sustraer su temática (tan central, tan fuerte, tan determinante) de la elección de cualquier seducción nacionalista.[...]

El mismo hiato libera el espacio, puede dar su lugar a una sutil, difícil, mas necesaria disociación analítica en la estructura de los argumentos y el lugar de los enunciados. Por ejemplo en el discurso de Lévinas. ¿Me atrevería a decir que jamás me privo, y que creo, en la fidelidad admirativa y el respeto que debo a Emmanuel Lévinas, no deber privarme jamás del derecho a ese análisis, incluso a la discusión de tal o cual proposición, en un texto que no puede ser homogéneo porque sabe interrumpirse? [...]

Ese mismo deber de análisis me empujaría a disociar, con todas las consecuencias que puedan seguirse, una mesianicidad estructural, una irrecusable y amenazante promesa, una escatología sin teleología, de todo mesianismo determinado: una mesianicidad anterior o sin un mesianismo incorporado por tal revelación en un lugar determinado bajo el nombre de Sináí o de monte Horeb.<sup>526</sup>

---

<sup>526</sup> Derrida, J., “Le mot d’accueil”, en *Adieu à Emmanuel Lévinas*, ed. cit., pp. 202-204.

Con este andar precavido cierra este texto infinito que es “Le mot d’accueil”, clausura que por el mismo carácter de inacabado del texto viene antes de la cuestión del a-diós, la muerte y la traducción. La cita aquí elegida comienza poniendo en cuestión la pretensión de excepcionalidad que empuña Lévinas para el pueblo judío. En un movimiento que acompaña a toda construcción de *una* identidad, Israel se presenta como la vocera de la humanidad toda, nación particular que, en este caso por carecer de historia, resulta un universal. El de Israel sería un pueblo sin historia política, pero, ¿habría otra?, ¿alcanza con no haber empuñado un Estado-nación determinado para estar liberado de *esa* historia? El esfuerzo levinasiano por excluir al sionismo de la seducción nacionalista no resuelve lo contradictorio de ese gesto. Como si distinguir universales no fuera una solución definitiva (pero tampoco final) para la problemática que atraviesa la política israelí, del Estado-nación llamado Israel que fuera fundado en 1948. ¿Por qué? Justamente, porque si su fuera-de-la-historia es lo que hace del particular Israel un universal, al entrar en la historia ese carácter trans-histórico se ve necesariamente corrompido. La responsabilidad absoluta asumida por el particularismo universalista, que así se distingue de la dialéctica histórica que no hace más que contraponer modos de vida que buscan limar asperezas para lograr fusionar sus horizontes, no nos aproxima a la verdadera universalidad, sino que reproduce la especulación que funda toda identidad. Leemos en “L’autre cap. Mémoires, réponses et responsabilités”, texto que Derrida dedica a discutir la cuestión de la identidad europea:

Es por esto que el nacionalismo, la afirmación nacional, en tanto fenómeno esencialmente moderno, es siempre un filosofema. La hegemonía nacional *se presenta*, se reclama, pretende justificarse en nombre de un privilegio en la responsabilidad y en la memoria de lo universal, luego de lo

transnacional, incluso de lo transeuropeo - y finalmente de lo trascendental o de lo ontológico.<sup>527</sup>

Particular y universal se contaminan, lo histórico y lo trans-histórico también.<sup>528</sup> Aquí radica el punto ciego del pensamiento levinasiano, en la imposibilidad de ver que el presentarse de una identidad, su hacerse presente, está ya siempre atravesado por lo otro de sí, es decir, que no es más que una repetición de un mismo que nunca es tal. Aunque el núcleo duro de esa unidad política sea la ética, la cual en el mesianismo nunca se adapta a la *Realpolitik*, la responsabilidad universal es aquella que asume toda comunidad particular. En palabras de Derrida:

Que ella toma una forma nacional o no, refinada, hospitalaria o agresivamente xenófoba, la auto-afirmación de una identidad pretende siempre responder a la llamada (*appel*) o a la asignación de lo universal. Esta ley no sufre ninguna excepción. Ninguna identidad cultural se presenta como el cuerpo opaco de un idioma intraducible mas siempre, por el contrario, como la irremplazable *inscripción* de lo universal en lo singular, el *testimonio único* de la esencia humana y de lo propio del hombre. Cada vez, es el discurso de la *responsabilidad*: yo tengo, el «yo» único tiene la responsabilidad de dar testimonio por la universalidad. Cada vez la ejemplaridad del ejemplo es única. Por eso se pone en serie y se deja formalizar en una ley.<sup>529</sup>

Así como el sujeto de la acogida podía ser pensado en su carencia absoluta de atributos, del mismo modo puede ser pensado el Estado de Israel, volviéndose este nombre una metáfora absoluta sin referencia alguna. Pero este Ulrich de la política sólo puede

---

<sup>527</sup> Derrida, J., “L’autre cap. Mémoires, réponses et responsabilités”, en *L’autre cap suivi de La démocratie ajournée*, Paris, Minuit, 1991, pp. 48-49.

<sup>528</sup> Hollander realiza un excelente análisis de los textos que Derrida dedicara al “nacionalismo filosófico”, encontrando en éstos un impulso ético-político que busca dejar atrás la paradoja de la “ejemplaridad” y la “elección”. La relación entre particular y universal debe ser pensada, para la autora, como la apertura al por venir que implica toda identidad. Vale mencionar que en la primera parte de su trabajo recurre al tratamiento que hace Derrida del problema de la historia en sus textos tempranos, encontrando allí un hilo conductor que no abandonará a lo largo de toda su obra. Hollander, D., *Exemplarity and Chosenness. Rosenzweig and Derrida on the Nation of Philosophy*, California, Stanford University Press, 2008.

<sup>529</sup> Derrida, J., “L’autre cap. Mémoires, réponses et responsabilités”, en *L’autre cap suivi de La démocratie ajournée*, ed. cit., pp. 71-72.

*pretender* responder a la llamada, porque si no puede identificarse un sujeto de la acogida, precisamente porque la respuesta a la llamada del otro es ya una llamada, que ha sido respondida en un pasado inmemorial por ese otro y su llamada, tampoco puede darse en un *presente* ese sujeto político del orden mesiánico. ¿Puede en la historia manifestarse lo trans-histórico o lo a-histórico? Sí, pero sólo traicionando su condición de posibilidad. Y si bien Lévinas vislumbra este riesgo, no deja de obturarlo, al afirmar esta distinción entre la verdadera y las falsas universalidades. El otro puede darse como tal, puede expresarse sin subsumirse bajo el imperio de la luz, del mismo modo, el Estado mesiánico expresa en su singularidad el buen universal, ese que resulta fiel al respeto absoluto a la alteridad.

Pero incluso si aceptáramos esta posibilidad, la de la llegada del verdadero Mesías, una vez que el rol de garante de la humanidad fuera asumido, la diferencia, el otro, ya no sería percibido como un enemigo particular. La alteridad que origina la tensión propia de lo político quedaría convertida así en el otro absoluto, alteridad fuera del universal, contra quién ya no cabe una economía de violencia sino la violencia absoluta que consiste en su erradicación, ya que el “no matarás” no alcanza a ese otro no-humano. Por supuesto, aquí estamos pensando una crítica a partir de Schmitt, según la cual es este riesgo asumido por Lévinas el que lo situaría en las filas liberales. Para Schmitt, toda teoría del Estado es pluralista, ya que “por su esencia la unidad política no puede ser universal en el sentido de una unidad que comprendiese el conjunto de la humanidad y de la tierra.”<sup>530</sup> Derrida se acerca a esta perspectiva desde el momento en que sostiene

---

<sup>530</sup> “La *humanidad* como tal no puede hacer una guerra, pues carece de enemigo, al menos sobre este planeta. El concepto de la humanidad excluye el del enemigo, pues ni siquiera el enemigo deja de ser hombres, de modo que no hay aquí ninguna distinción específica. El que se hagan guerras en nombre de la humanidad no refuta esta verdad elemental, sino que posee meramente un sentido político particularmente intenso. Cuando un Estado combate a su enemigo político en nombre de la humanidad, no se trata de una guerra de la humanidad sino de una guerra en la que un determinado Estado pretende apropiarse un concepto universal frente a su adversario, con el fin de identificarse con él (a costa del adversario), del mismo modo que se puede hacer un mal uso de la paz, el progreso, la civilización con el fin de reivindicarlos para uno mismo negándoselos al enemigo. «La humanidad» resulta ser un

la unicidad de la ejemplaridad del ejemplo pero, a la vez, su pluralidad, aunque se mantiene fiel a ciertos pasajes de la obra levinasiana y no llega tan lejos en sus críticas. En su justa lectura, el filósofo franco-argelino asigna a la letra levinasiana una posible escisión entre la mesianicidad sin mesianismo y el mesianismo judío, destacando la posibilidad de “salvarlo” al explicitar su esfuerzo por sustraerse a esta posición teológico-política. Pero, en este sentido, podríamos afirmar que no es suficiente con rechazar una perspectiva católica para liberarse de la herencia teológico-política. Y Derrida no deja de señalar esta cuestión cuando concluye que resulta apresurado afirmar la supuesta ausencia de religión de Estado fuera del cristianismo, lo cual vuelve a su vez difícil afirmar o negar la existencia de una religión de Estado en Israel.<sup>531</sup> Si el Estado de César es escindido del Estado de David en el catolicismo, Lévinas afirma que lo político queda desligado entonces de lo ético, recayendo esta religión de Estado en un realismo político que conduce a las puertas del totalitarismo. El judaísmo, en cambio, tendría la particularidad de pensar un Estado de David encarnado en el Estado liberal, que mantendría a raya al Estado de César, incluso permaneciendo asediado por su fantasma. De este modo, la política mesiánica sería un más allá de estas dos formas de Estado, un Estado por inventar, pero que, para ser tal, debe también caer en el plano de inmanencia. Israel, entonces, sería una instancia transhistórica en la historia, un universal particularizado, un Estado de David más allá de sí que prefigura el sin-Estado, pero también una teología política *sin* teología política. Esta última fórmula, por más enigmática que parezca, no deja de estar presente, por ejemplo, en el análisis de

---

instrumento de lo más útil para las expansiones imperialistas, y en su forma ético-humanitaria constituye un vehículo específico del imperialismo económico. Aquí se podría, con una modificación muy plausible, aplicar una fórmula acuñada por Proudhon: el que dice humanidad está intentando engañar. Aducir el nombre de la «humanidad», apelar a la humanidad, confiscar ese término, habida cuenta de que tan excelso nombre no puede ser pronunciado sin determinadas consecuencias, sólo puede poner de manifiesto la aterradora pretensión de negar al enemigo la calidad de hombres, declararlo *hors-la-loi* y *hors l'humanité*, y llevar así la guerra a la más extremada inhumanidad.” Schmitt, C., *El concepto de lo político*, trad. cit., pp. 83-84.

<sup>531</sup> Derrida, J., “Le mot d’accueil”, en *Adieu à Emmanuel Lévinas*, ed. cit., p. 137.

Reinhard, quien parte de la ética levinasiana para pensar en una excepción a la “teología política de la soberanía” a partir de la “teología política del prójimo (*neighbor*)”, instancia donde se encontrarían ética y política.<sup>532</sup> En clara oposición a la lectura de Žižek, quien interpreta la injunción a amar al prójimo precisamente como un desafío al giro ético del pensamiento contemporáneo ligado a la figura de Lévinas<sup>533</sup>, Reinhard resume en seis tesis lo que entiende por este otro modo de lo teológico político:

1. La teología política del prójimo es suplementaria a la teología política de la soberanía. Como tal, no es sólo una adición a la teoría de la soberanía, sino que la *decompleta* substrayendo algo del campo de lo político y llamándolo el prójimo.
2. La teología política del prójimo se abre entre la familia y la polis; es un acto de espaciamento que mantiene la mínima distancia requerida para resistir la fusión holofrástica (totalitarismo) y el individualismo posesivo (democracia liberal). El espacio que allana es abierto, infinito.
3. La teología política del prójimo piensa el universal desde la situación de las diferencias. La condición del particular hace frente a la posibilidad del universal, no en la reducción de las diferencias, sino determinando qué es *singularmente universal* en ellas. Entonces, la justicia no es la función de igualar diferencias, sino que depende de sublimar en el pensamiento lo diferente a la condición de lo mismo.
4. La teología política del prójimo materializa el punto muerto de la ética y la política. Asume su radical inconmensurabilidad y encuentra sus recursos en su disyunción. El conocimiento buscado por la teología política del prójimo no es simbólico o imaginario, sino conocimiento en lo real.
5. La teología política del prójimo no es descriptiva sino prescriptiva. Habla en imperativo, pero sin afecto, aspirando a la condición de las matemáticas: “Haz que  $x$  = el vecino,  $y$  = yo mismo, and  $z$  = Dios...” Habla en nombre de una ley que ha sido vaciada de su juicio y permanece como pura estructura.

---

<sup>532</sup> Reinhard, K., “Toward a Political Theology of the Neighbor”, en Žižek, S., Santner, E. y Reinhard, K., *The Neighbor. Three Inquiries in Political Theology*, Chicago, The University of Chicago Press, 2005, p. 60.

<sup>533</sup> Žižek, S., “Neighbors and Other Monsters: A Plea for Ethical Violence”, en Žižek, S., Santner, E. y Reinhard, K., *The Neighbor. Three Inquiries in Political Theology*, ed. cit., pp-134-190.

6. La temporalidad de la teología política del prójimo es un mesianismo en tiempo presente; dilata el tiempo del ahora resistiendo al historicismo y al progresismo. Es una ciencia profana a través de la cual la redención puede hacer su más silencioso acercamiento.<sup>534</sup>

Todo pareciera reducirse a la decisión del intérprete a la hora de recortar el *corpus* con el que elaborará su lectura, en este caso, de Lévinas. Este otro modo de lo teológico-político propuesto por Reinhard podría acercarse a la *democracia por venir* derridiana, en lo que guarda en su interior de la herencia levinasiana. Sin embargo, con sólo recurrir a otras páginas, otros textos, podemos caer en una perspectiva crítica, como la de Salemohamed, quien encuentra en la ética levinasiana una justificación de la teología y el Estado de Israel, lo cual hace de su política una teología-política más.<sup>535</sup> Desde esta misma línea de trabajo, Rae incluso desmantela la contraposición entre Schmitt y Lévinas, al asignar a este último un recorrido que no parte de la ética para concluir en una política y una teología, sino que comienza en lo teológico para así constituirse en una teología política.<sup>536</sup> Si bien ambos pensadores parten de concepciones distintas de lo teológico y su papel fundacional para el orden político, Rae sostiene que comparten un mismo axioma que puede descubrirse a partir de la *decisión*. De Vries, por su parte, acerca los pensamientos de Lévinas y Spinoza por compartir una interpretación teológico-política de las Escrituras<sup>537</sup>, mientras que Batnitzky aproxima al pensador lituano con Strauss a partir de la relación entre filosofía y revelación, pero mantiene una distancia insalvable en cuanto a la relación entre teología y política, entendiendo que la

---

<sup>534</sup> Reinhard, K., "Toward a Political Theology of the Neighbor", en Žižek, S., Santner, E. y Reinhard, K., *The Neighbor. Three Inquiries in Political Theology*, ed. cit., pp. 75-76.

<sup>535</sup> Salemohamed, G., "Levinas: From Ethics to Political Theology", *Economy and Society*, vol. 21, Issue 2, 1992, pp. 192-206.

<sup>536</sup> Rae, G., *The Problem of Political Foundations in Carl Schmitt and Emmanuel Levinas*, London, Palgrave Macmillan, 2016, p. 228.

<sup>537</sup> De Vries, H., "Levinas, Spinoza, and the Theologico-Political Meaning of Scripture", en De Vries, H. y Sullivan, L., *Political Theologies. Public Religions in a Post-Secular World*, New York, Fordham University Press, 2006, pp. 232-250.

ética levinasiana se empeña en desarticular toda pretensión teológico-política, clausurando incluso la posibilidad de lo político mismo.<sup>538</sup>

¿Qué posición asume Derrida ante este ineludible debate? Como ya lo dijimos, recorre el terreno tembloroso con temor, pero con honestidad. No recorta ni elude los textos más difíciles, sino que los enfrenta con rigor. Si Lévinas caracteriza a la teología política como la consecuencia directa de la escisión entre ética y política, dicho de otro modo, si entiende que el catolicismo como religión de Estado se distingue por garantizar una esfera autónoma de lo político, se entiende en toda su gravedad la difícil tarea de salvar el hiato entre la ética de la alteridad radical y el mesianismo político en Lévinas. Mientras la relación resta en silencio, es posible pensar en otro modo de lo político para el pensador lituano, pero cuando él traiciona ese hiato, cuando pretende gritar su secreto a viva voz, ligándolo a un presente, a una historia determinada, no hace más que escindir de manera tajante ambas esferas, recayendo necesariamente en otra teología política, la misma, la otra. Y es así como en “Le mot d’accueil” aparece, al menos en dos ocasiones, la deriva fundamental del pensamiento político levinasiano en su planteo afirmativo y efectivo: su relación con el otro históricamente determinado.

Pero Sinaí, hoy, es también, siempre en cuanto a la singular historia de Israel, un nombre de la modernidad. Sinaí, el Sinaí: metonimia para la frontera entre Israel y las otras naciones, un frente y una frontera entre guerra y paz, una provocación a pensar el pasaje entre la ética, lo mesiánico, lo escatológico y lo político, en un momento de la historia de la humanidad y del Estado-Nación en el que la persecución de todos estos rehenes (*otages*) que son el extranjero, el inmigrado -con o sin papeles-, el exiliado, el refugiado, el sin-patria, el sin-Estado, la persona o la población desplazada (tantas nociones por distinguir prudentemente) parece, en todos los continentes, expuesta a una crueldad sin precedentes. Lévinas tuvo sin

---

<sup>538</sup> Batnitzky, L., *Leo Strauss and Emmanuel Levinas. Philosophy and the Politics of Revelation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 201.

cesar los ojos vueltos hacia esa violencia y hacia ese desamparo, hablara directamente o no de ello, en un modo o en un otro.<sup>539</sup>

Pensar el tránsito entre la ética y la política es correlativo a pensar el límite entre Israel y las otras naciones, es decir, entre lo universal-singularizado y lo histórico-particular. Pero incluso si aceptamos todavía esta distinción, la frontera sobre la que se construye resulta ser un frente, por su mismo carácter, al aspirar a ser *una* y clausurar el paso de un lado al otro de lo que ella viene a delimitar. Borde u orilla cuya condición de posibilidad es su misma transgresión, su mismo entre-cruzamiento, su poder ser atravesado, ya que la frontera/frente se instaure sólo cuando su fracaso es posible. Si no hubiera cruce transitable, no sería necesaria la barrera, el muro, el paso de frontera que sueña con salvar al cuerpo que resguarda, nunca uno, siempre plural. Pero Lévinas parece olvidar estas cuestiones, la del *hymen* y, por lo tanto, la de lo femenino, justo cuando sitúa en un contexto determinado su reflexión, por momentos dejando de lado la estructura de rehén constitutiva de su ética, la cual convierte a todas estas víctimas de hoy en rehenes de ese olvido. Si bien Derrida recuerda que Lévinas siempre tuvo los ojos vueltos hacia esa violencia, deberíamos preguntarnos qué valor, ético y político, tiene esa mirada para un pensamiento que rechaza de raíz la metáfora de la luz. Pero incluso si hablar no es ver, Derrida vacila una vez más cuando deja entrever que estos otros, figuras del Extraño Extranjero, aparecen y se ocultan en el Dicho levinasiano, por lo tanto, son abarcados y abandonados a la vez por su Decir.

¿Dónde encontrar una regla o un esquema mediador entre esta hospitalidad pre-originaria o esta paz sin proceso, y, por otra parte, la política, la política de los Estados modernos (que existan o estén en curso de constitución), como por ejemplo, puesto que no es más que un ejemplo, la política en curso de un «proceso de paz» entre Israel y Palestina?<sup>540</sup>

---

<sup>539</sup> Derrida, J., "Le mot d'accueil", en *Adieu à Emmanuel Lévinas*, ed. cit., pp. 117-118.

<sup>540</sup> *Op. cit.*, p. 162.

Modo sutil de incorporar a su análisis la cuestión insoslayable para la política levinasiana. ¿Qué lugar encuentra en su pensamiento el palestino? Y aquí nos encontramos con el otro silencio, ese que Derrida sí quisiera hacer palabra, para alejarse de la más terrible opción. Y será en una nota al pie donde encontraremos el esbozo más claro de la crítica que Derrida, fiel a la heterogeneidad del texto levinasiano, no querrá sacar del todo a la luz. Allí comienza recordando que, para Lévinas, en 1948 se funda un Estado que se *compromete* a no ser solamente lo que es, permaneciendo latente la posibilidad inextirpable del perjurio y la traición a dicho compromiso.<sup>541</sup> En este sentido, el más allá del particularismo nacionalista se instaura como un proyecto que, como tal, no está nunca presente. Luego de mencionar la referencia a Sartre, Derrida nos aclara:

A la expresión «nacionalismo palestino» nunca responderá la de «nacionalismo israelí». [...] No olvidemos, no olvidemos nunca que la misma Biblia viaja también dentro del equipaje de los palestinos, ya sean musulmanes o cristianos. Justicia y tercialidad.<sup>542</sup>

No hay que olvidar, no debemos olvidar, que la elección de un pueblo es inseparable de la substitución, como ya vimos en el capítulo anterior. Si *un* pueblo es *el* elegido, el problema no pasa por la elección o por el pueblo, sino por el *un*. Justicia y tercialidad, sentencia Derrida. No hay un mismo que no esté atravesado de manera inmemorial por la alteridad, que lo constituye como tal. ¿Quién es el pueblo elegido entonces? El otro, nunca el mismo. No hay sujeto de la acogida, no hay Estado que pueda ser el anfitrión absoluto, no hay nación que no sea huésped en su propia casa, no hay pueblo elegido para preparar la llegada del Mesías. No hay que olvidar; entonces, debemos regresar a la célebre entrevista de 1982, realizada pocos días después de la masacre de Sabra y Chatila, en

---

<sup>541</sup> *Op. cit.*, pp. 140-141. "El compromiso a partir de ahora está tomado. Desde 1948. Pero todo no hace más que comenzar." Lévinas, E., "L'État de César et l'État de David", en *Au delà du verset*, ed. cit., p. 220.

<sup>542</sup> *Op. cit.*, pp. 195-196, nota al pie.

la que Lévinas, cuando se le pregunta por la posibilidad de que el palestino sea el otro para el israelí, responde:

Mi definición del otro es totalmente diferente. El otro, es el prójimo (*prochain*), no necesariamente el próximo (*proche*), pero también el próximo. Y en ese sentido, siendo para el otro, usted es para el prójimo. Pero si su prójimo ataca a otro prójimo o es injusto con él ¿qué puede usted hacer? Allí (*là*), la alteridad toma otro carácter, allí (*là*), en la alteridad, puede aparecer un enemigo, o al menos allí (*là*) se plantea el problema de saber quién tiene razón y quién está equivocado, quién es justo y quién es injusto. Hay gente que está equivocada.<sup>543</sup>

Recordemos el orden de las preguntas y las respuestas que ofrece Lévinas. Primero, cuando se lo interroga por la responsabilidad de las Fuerzas de Defensa Israelíes por haber permitido y facilitado que miembros de la Falange Libanesa masacrara a los palestinos residentes en los campos de refugiados de esas localidades de Beirut, Lévinas habla de la “responsabilidad de los que «no hicieron nada»” o de la “responsabilidad de aquellos que llamamos inocentes”, a la que distingue de la culpabilidad directa. Evidentemente, para Lévinas, la omisión de la acción, el dejar pasar, el iluminar en la noche para facilitar una tarea, no son parte de la acción efectiva de dar muerte a un otro, que pareciera quedar reducida al instante preciso en que se realiza el disparo o se clava el puñal. Sin embargo, como vimos más arriba, el propio Lévinas se cuestionaba, en otro contexto, la imposible distinción entre inocencia y culpabilidad, confesión que lo obligaba a abogar por otro tipo de política, una más allá de la ciudad-refugio liberal. Segundo, ante la pregunta por la exaltación del lugar de víctima absoluto de Israel y la posibilidad, que parece promover, de clausurar toda responsabilidad ante un otro, consecuencia que corre en paralelo con el rechazo de toda crítica, Lévinas señala que el “holocausto” no puede ser olvidado, pero eso no exime de responsabilidad, aunque

---

<sup>543</sup> Lévinas, E., “Israël: éthique et politique”, *Les nouveaux cahiers*, n° 71, invierno 1982-1983, p. 5. Transcripción de la entrevista radial con Alain Finkielkraut y auspiciada por Salomón Malka.

reafirma la necesidad de una defensa ante los ataques, defensa que recibirá el nombre de “política”. Tercero, el entrevistador recuerda la masiva manifestación acontecida en Tel Aviv en rechazo a la acción del Estado israelí ante la masacre sucedida y reflexiona sobre la difícil relación entre ética y política, antinomia que, según Lévinas, se expresa en la justificación ética de la política y el huidizo límite ético de la política, aporía que no resuelve la filosofía sino “lo vivido humano”. Y aquí nos encontramos con un pasaje enigmático, cuando de esta cuestión *existencial* Lévinas deduce lo siguiente:

Los acontecimientos de por allí (*là-bas*), que querríamos de todos modos que no se hubieran producido, tomarán entonces una significación para la historia general del espíritu. Tal vez allí (*là*) se haga alguna luz, allí (*là*), en las conciencias concretas de los hombres que sufren y que luchan.<sup>544</sup>

Primero, ¿qué significa el “de todos modos”? ¿Podría querer decir que a pesar de no estar completamente en desacuerdo con el accionar del ejército israelí se tiene la buena conciencia de desear, de manera contrafáctica, otro devenir de la historia? Probablemente no. Tal vez Lévinas esté moderando el razonamiento que sigue en la cita, afirmando que incluso si sólo en lo vivido se reconoce el verdadero sentido de un acontecimiento, uno puede soñar con otro derrotero para un hecho de esa envergadura. Pero retengamos lo que aquí está en juego, cuando Lévinas sostiene que sólo los que intervinieron, allí, activa o pasivamente, en los sucesos del Líbano a los que se hace referencia, pueden subsumir la particularidad de estos hechos a la universalidad de la “historia general del espíritu”. La luz puede aparecer sólo allí, dando lugar a una comprensión que realiza una conciencia, una razón calculadora, que permitiría asignar un sentido concreto a una masacre que, desde fuera, se mantiene muda y oscura, opaca en su incomprensibilidad, pero que incluso a distancia se habría querido evitar. ¿Cuánto de lo que Lévinas quiso rechazar a lo largo de su trayectoria intelectual es reivindicado

---

<sup>544</sup> *Op. cit.*, p. 3.

en este breve pasaje? ¿Cuán cerca se encuentra el autor de *Totalité et infini* del existencialismo de Carl Schmitt<sup>545</sup>? Vale la pena detenernos un poco más en esta respuesta:

La idea sionista, tal como la veo ahora, desligada de toda mística, de todo falso mesianismo inmediato, es sin embargo una idea política que tiene una justificación ética. Tiene una justificación ética en la medida en que, a toda esa sangre vertida que cae impunemente desde hace siglos a través del mundo, se impone una solución política. Ella se reduce a la existencia, en condiciones que no son puramente abstractas, es decir no sin importar dónde, de una unidad política con una mayoría judía. Para mí, el sionismo está allí (*là*). Significa un Estado en el sentido completo del término, un Estado con un ejército y armas, un ejército que pueda tener una significación disuasiva, y si es necesario defensiva. La necesidad es ética: es en efecto una vieja idea ética que ordena (*commande*) precisamente defender a nuestros prójimos. Mi pueblo y mis próximos, que son aún mis prójimos. Se defiende al prójimo cuando se defiende al pueblo judío; cada Judío en particular defiende al prójimo cuando defiende al pueblo judío.<sup>546</sup>

Silvana Rabinovich, traductora al castellano de esta entrevista<sup>547</sup>, critica en particular esta moralmente débil respuesta por carecer de inventiva, por no ser fiel a esa experimentación en busca de lo nuevo que debiera ser el Estado de Israel, por no augurar la llegada de algún otro modo de lo político. Las razones que arguye la autora son tres: la necesidad de una mayoría judía, precepto que roza los cálculos malthusianos

---

<sup>545</sup> “En esto la posibilidad de conocer y comprender adecuadamente, y en consecuencia la competencia para intervenir, están dadas sólo en virtud de una cierta participación, de un tomar parte en sentido existencial. Un conflicto extremo sólo puede ser resuelto por los propios implicados; en rigor, sólo cada uno de ellos puede decidir por sí mismo si la alteridad del extraño representa en el conflicto concreto y actual la negación del propio modo de existencia, y en consecuencia si hay que rechazarlo o combatirlo para preservar la propia forma esencial de vida.”, Schmitt, C., *El concepto de lo político*, trad. cit., p. 57.

<sup>546</sup> Lévinas, E., “Israël: éthique et politique”, ed. cit., pp. 3-4.

<sup>547</sup> Lévinas, E., “Israel: ética y política”, trad. S. Rabinovich, *Nombres*, n° 23, noviembre-2009, pp. 339-348.

que permiten hablar de limpieza étnica en Palestina<sup>548</sup>, la asimilación del sionismo a un Estado en el *sentido completo del término* y, por último, la necesidad de un ejército, “por más que provenga de una guerrilla que se dio a sí misma el nombre de «Haganah»: defensa”.<sup>549</sup> Si la mayoría de ese Estado excepcional que sería Israel debe responder a una confesión particular, si ese Estado hereda un sentido completo, unívoco, cerrado sobre sí y debe defenderse, cuando ya no puede disuadir, con un ejército, ¿cómo se traducirán estos principios en una política mesiánica? Y en particular con relación a lo sucedido en Sabra y Chatila, ¿cuándo comienza una defensa? ¿Cuál es el límite entre la defensa, pasiva e inocente, y el ataque, activo y culpable? Si el compromiso político sionista lleva al filósofo lituano a traicionar los alcances de su propio pensamiento, para Rabinovich queda la tarea de ir en busca de esa política sin concesiones que excede al mismo Lévinas.

Volviendo a la entrevista, la siguiente pregunta y la respuesta levinasiana conciernen a la necesidad de juzgar lo acontecido con Beirut sin por eso recaer en la posición del “alma bella” que juzga desde una posición por fuera de la historia. El no haber estado allí no implica clausurar la posibilidad de condenar lo sucedido. ¿Pero Lévinas da ese paso? Más adelante, el pensador lituano señalará, de manera consecuente, la hipocresía que encierra la postulación de una transgresión ética “hecha en nombre de la ética”. Y es en este momento de la conversación donde uno podría intentar salvar a Lévinas de la posibilidad de lo peor. Cierta incertidumbre aparece cuando se reafirma la necesidad de asumir una perspectiva crítica sobre lo acontecido y no legitimar ninguna traición al imperativo ético. Sin embargo, como ya vimos a partir del análisis derridiano, esta alternativa parece entrar en crisis cuando de la propia ética levinasiana se puede deducir

---

<sup>548</sup> Rabinovich remite aquí al trabajo de Pappé, I., *La limpieza étnica de Palestina*, trad. L. Noriega, Barcelona, Crítica, 2008, donde el autor analiza, a partir de documentos desclasificados de manera tardía, la expulsión de casi un millón de palestinos finalizada la guerra de 1948.

<sup>549</sup> Rabinovich, S., “Dos éticas en el laberinto político levantino: Buber y Lévinas”, en Dreizik, P. (comp.), *Lévinas político*, ed. cit., p. 303.

una concepción de la guerra como modo de la paz, es decir, una legitimación de hechos como la masacre de Sabra y Chatila como expresiones del respeto absoluto a la alteridad de cualquier/absolutamente otro. ¿Cuál es el límite de la defensa? Tal vez la omisión de una acción en territorio extranjero, o la colaboración con uno de los *proches*, sea parte también de la política, de la salvación de la unidad política llamada Israel.

Hecho este rodeo, podemos leer nuevamente la respuesta a la pregunta de si el Palestino puede ser el otro. Lévinas señala que el otro es el prójimo (*prochain*), concepto que no se confunde con el de próximo (*proche*). La versión de Rabinovich traduce de manera diferente las dos apariciones de *proche*, quedando la frase del siguiente modo: “El otro, es el prójimo (*prochain*), no necesariamente el próximo (*proche*), pero también el cercano”. Tal vez esta distinción ya implique, desde la perspectiva de la traductora, una diferencia entre próximos y no ya sólo entre otros. El otro no se confundiría con el próximo, pero sí con el cercano, que es un próximo-otro. Y cuando, más tarde, Lévinas se pregunta qué hacer si el prójimo ataca a otro prójimo o es injusto con él, podríamos tener la certeza de que se estaría refiriendo al ataque de la Falange Libanesa sobre los refugiados palestinos, aunque esto no es explicitado por él. ¿Quién sería el próximo y quién el cercano en este conflicto? A esta pregunta sólo se puede responder decidiendo, y es esto lo que Rabinovich hará en su traducción. Por nuestra parte, entendemos que el desafío que asume Derrida es, precisamente, no clausurar estas instancias indecibles en el pensamiento levinasiano. Bojanić, como buen discípulo suyo, desplegará esta posición articulando la irreductible violencia, presente en todo el recorrido filosófico de Lévinas, con la relatividad de los conceptos *prochain* y *proche*. Para este autor, existe el derecho a la defensa, es decir, el derecho a defenderse y el derecho a defender al otro. Este derecho se ejerce mediante una violencia necesaria, que queda de este modo legitimada. Pero el otro, mi *proche-prochain*, al que decido defender ante el ataque de

un tercero o un *prochain*, puede ser visto, desde otra perspectiva, también como sólo un *prochain* al que atacar para defender a otro *proche-prochain*.<sup>550</sup> Relativismo riesgoso, movilidad incierta entre los modos de ser prójimo y próximo, intercambio de posiciones que vuelve frágil toda distinción, pero que nos mantiene quizá más fieles a la letra levinasiana.

Aquí nos permitimos reformular la pregunta: ¿Israel no entra en juego en la ecuación entre cristianos-libaneses y musulmanes-palestinos? A este interrogante, pareciera Lévinas responder que no, que Israel no asumió un papel, al menos activo, en los sucesos, por lo cual resulta inocente, quizá con las manos sucias. Luego, en esta misma respuesta, Lévinas repite tres veces el adverbio demostrativo “allí” (*là*), para aclarar que en la alteridad puede aparecer un enemigo, pero eso se define sólo de manera situada, en la instancia decisiva, allí donde se plantea el problema de saber quién tiene razón y quién está equivocado, quién es justo y quién es injusto. Tal vez esto nos permita distinguir entre el próximo y el cercano, entre el *proche* que es *prochain* y el que no. Pero esta distinción es existencial, no *a priori*, incluso más allá de la razón. Entonces, otra vez, ¿qué lugar ocupa el palestino en el sionismo levinasiano? Como ya vimos, Derrida le asigna un lugar tímido pero seguro en “Le mot d’accueil” a esta cuestión, recordando que el silencio como respuesta, este silencio en particular, no se confunde con el silencio que da a pensar, sino que puede ser uno que, por el contrario, clausure precisamente el pensamiento. Esta incertidumbre, esta indecisión levinasiana, hizo que la entrevista a Lévinas que aquí estamos analizando abra un inmenso debate a su alrededor. A las filas de aquellos que critican la perspectiva política adoptada por el filósofo lituano podemos sumar a Žižek, quien recurre a este texto para criticar la cercanía de Badiou, el supuesto anti-Lévinas, a esta posición. Luego de citar la

---

<sup>550</sup> Bojanić, P., “Lévinas on Justification of Violence”, *Pléyade*, n° 9, Junio 2012, pp. 89-100.

respuesta a la pregunta por la alteridad del palestino, señala que el problema no es “su potencial actitud Sionista anti-Palestina”, sino la suspensión política de la ética que allí se está planteando. Con lucidez, Žižek advierte el carácter críptico de la respuesta, pero centra su atención en la posibilidad de enfrentarnos a un otro bajo la forma de la enemistad.<sup>551</sup> Caro realizará un análisis análogo, declarando que la justicia es un principio frágil para instaurar un orden político coherente con la ética de la alteridad radical.<sup>552</sup> Del mismo modo, Caygill, quien acuñará la expresión “el silencio levinasiano”, analiza en detalle esta entrevista de 1982, señalando también cierta incertidumbre a la hora de asignar un referente a *proche* y *prochain* dentro de la misma. Sin embargo, no dejará de criticar la legitimación del enfrentamiento, incluso armado, con el enemigo, pero sin sorpresa alguna, ya que encuentra una coherencia absoluta entre este Lévinas comprometido con el Estado de Israel y su ética de la hospitalidad incondicional, la cual contempla la inevitabilidad de la guerra.<sup>553</sup> Quizá en esta radicalidad de su lectura se encuentra la distancia con la perspectiva asumida por Derrida e incluso Rabinovich, quienes no dejan de lado las nefastas consecuencias de esta proyección política de la filosofía levinasiana, pero también prestan oídos a un exceso dentro del propio pensamiento de Lévinas.<sup>554</sup> El silencio se dice de muchas formas, por lo tanto, también puede ser escuchado de muchas maneras. Lévinas no tiene

---

<sup>551</sup> Žižek, S., *Organs without bodies*, New York, Routledge, 2004, p. 106. Allí, el pensador esloveno suma un pasaje que refuerza esta perspectiva desde el momento en que Lévinas, cercano a Heidegger, califica a lo asiático como lo radicalmente extraño, lo otro de Occidente. Lévinas, E., “Le débat russo-chinois et la dialectique”, en *Les imprévus de l'histoire*, Paris, Fata Morgana, 1994, pp. 171-172 (1ª ed. *Esprit*, n° 10, 1960, pp. 1622-1624). Para un análisis de este artículo, al que califica como el “más desagradable y perturbador trabajo publicado” por Lévinas, véase Caygill, H., *Levinas and the political*, ed. cit., pp. 182-185.

<sup>552</sup> Caro, J., “Levinas and the Palestinians”, *Philosophy Social Criticism*, vol. 35, n° 6, Julio 2009, pp. 671-684.

<sup>553</sup> Caygill, H., *Levinas and the political*, ed. cit., pp. 190-194. Para un análisis de la guerra necesaria en Lévinas, en tensión con el pensamiento de Rosenzweig desde el momento en que radicaliza la concepción hegeliana de totalidad, remitimos a Mòses, S., “From Rosenzweig to Levinas: Philosophy of War”, en De Vries, H. y Sullivan, L., *Political Theologies. Public Religions in a Post-Secular World*, ed. cit., pp. 220-231.

<sup>554</sup> Rabinovich critica a Lévinas, precisamente, no haber dado el paso político que sí da Derrida. Rabinovich, S., “Palabra inspirada, palabra proferida: heteronomía y lenguaje”, en Medina, J. y Urabayen, J. (comps.), *Levinas confrontado*, México, Porrúa, 2014, pp. 318-319.

derecho a guardar silencio cuando es interrogado sobre el Estado de Israel, afirma Caygill.<sup>555</sup> Desde ya que no, suscribiría Derrida, pero ese no es el *único* silencio dentro de su obra, existe al menos *uno más*, que podría poner en entredicho al anterior. Cercano a esta perspectiva, Schiff se opone a la lectura redentora de la política levinasiana, expresada por Campbell<sup>556</sup>, Neumann<sup>557</sup> o Shapiro<sup>558</sup>, la cual necesariamente se ve decepcionada ante la efectiva intervención pública por parte de Lévinas. Este autor también encuentra en las expresiones del filósofo lituano, en todo lo que mantienen de ambiguo e indeterminado, una proyección política coherente con su filosofía, a partir del acento puesto en la irreductibilidad del mal y la necesidad de una economía de violencia. Sin embargo, no deducirá de allí una posición anti-palestina, sino que escindirá ética y *Realpolitik*, asumiendo la necesidad de buscar, para esta última, respuestas particulares ante la urgencia del aquí y ahora.<sup>559</sup>

Quizá la más célebre discusión alrededor de estas cuestiones sea el que mantuvo Judith Butler con Bruno Chaouat. La primera, en su libro *Parting Ways*, opone la intervención de Lévinas ante la masacre de Sabra y Chatila a la de Primo Levi<sup>560</sup>, construyendo su crítica al filósofo lituano a partir de la figura del “sin rostro” asignada al palestino.<sup>561</sup> En este sentido, para Butler, el “no matarás” no alcanzaría este último, ya que el carecer de rostro lo sitúa más allá de la ética. Chaouat, por su parte, critica a esta lectura el haber introducido la noción de “sin rostro” de manera subrepticia, traicionando la letra

---

<sup>555</sup> *Op. cit.* p. 162.

<sup>556</sup> Campbell, D., “The Deterritorialization of Responsibility: Levinas, Derrida, and Ethics after the End of Philosophy”, en Campbell, D., y Shapiro, M. J. (eds.), *Moral Spaces: Rethinking Ethics and World Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999, pp. 29-56.

<sup>557</sup> Neumann, I. B., *The Uses of the Other: “The East” in European Identity Formation*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999.

<sup>558</sup> Shapiro, M. J. “The Ethics of Encounter: Unreading, Unmapping the Imperium”, en Campbell, D., y Shapiro, M. J. (eds.), *Moral Spaces: Rethinking Ethics and World Politics*, ed. cit., pp. 57-91.

<sup>559</sup> Schiff, J., “Politics Against Redemption: Rereading Levinas for Critical International Theory”, Annual Meeting of the International Studies Association, Honolulu, 5 de marzo de 2005, “The Trouble with «Never again!»: Rereading Levinas for GENocide Prevention and Critical International Theory”, en *Millennium. Journal of International Studies*, vol. 36, n° 2, Abril 2008, pp. 217-239.

<sup>560</sup> Butler, J., “Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism”, New York, Columbia University Press, 2012, p. 186.

<sup>561</sup> *Op. cit.*, p. 39.

levinasiana, para así asimilar el sionismo con el racismo colonial.<sup>562</sup> Finalmente, Butler responderá a esta crítica explicitando que la fórmula de “sin rostro” no pretende ser una cita del texto levinasiano, sino que ella la acuña para poder comprender el límite que la política, entendida como defensa, implica para la ética. En este sentido, se separa de Lévinas cuando él parece optar, en un momento históricamente determinado, por sentenciar al palestino como enemigo y no como un prójimo-próximo, abriendo Butler la posibilidad de pensar una política de la no-violencia en el corazón mismo de la enemistad.<sup>563</sup>

Volviendo a Sucasas, encontramos que este autor cierra su trabajo con todas las dudas que la política levinasiana plantea y que aquí mencionamos. Se pregunta por el daño que acarrea identificar la política mesiánica con la política israelí, concluyendo que una de las principales consecuencias es la clausura del irrenunciable ejercicio de la crítica. Se homenajea mejor una idea, sostiene Sucasas, asumiéndola como instancia crítica de toda política históricamente determinada, y esto también puede seguirse del pensamiento levinasiano.<sup>564</sup> Nosotros consideramos que esta es la herencia que Derrida adoptará, decisión que traiciona inevitablemente otros espectros de Lévinas, los que no dejan de asediarnos.

---

<sup>562</sup> Chaouat, B., “Judith Butler et la critique de la raison sioniste”, en el blog *Désordres philosophiques* de *Le Monde*, 13 de Marzo de 2013 (Consultado el 08/12/2016, <http://laphilosophie.blog.lemonde.fr/2013/03/13/debat-judith-butler-ou-levinas-trahi/>)

<sup>563</sup> Butler, J., “Levinas trahi? La réponse de Judith Butler”, en el blog *Désordres philosophiques* de *Le Monde*, 21 de Marzo de 2013 (Consultado el 08/12/2016, <http://laphilosophie.blog.lemonde.fr/2013/03/21/levinas-trahi-la-reponse-de-judith-butler/>)

<sup>564</sup> Sucasas, A., “Difícil política. Justicia y mesianismo en Lévinas”, en *Celebración de la alteridad. Cinco ensayos levinasianos*, ed. cit., pp. 194-196.

## 5.2 Deconstrucción y totalitarismo

Desde ya que Derrida heredará todos estos problemas presentes en el pensamiento levinasiano, y nuestra hipótesis, vale recordarlo, consiste en afirmar que la deconstrucción buscará resolverlos, obviamente, de manera aporética.

En primer lugar, la relación de Derrida con Palestina encuentra en la voz de Christopher Wise una interpretación ejemplar. Esta excepcionalidad de su trabajo reside, lamentablemente, en lo infundado de su ataque contra el filósofo franco-argelino, desde el momento en que lo sitúa junto a otros autores explícitamente ligados al judaísmo y enrolados en las filas del sionismo. Para Wise, el problema fundamental de *Spectres de Marx* es la posición pro-Estado de Israel que asumiría allí Derrida, la cual se construye para este comentarista sobre dos pilares: el primero, reducir el nacionalismo israelí y su narrativa a una lógica de lo identitario que atraviesa a cualquier nacionalismo, incluido el palestino; el segundo, asignar a las faltas cometidas por el Estado de Israel contra Palestina la causa remota del imperfecto derecho internacional, quitándole así responsabilidad al pueblo judío-israelí.<sup>565</sup> En última instancia, la tesis que defiende Wise se reduce a una crítica a la mesianicidad sin mesianismo en tanto fórmula arraigada en la tradición judía, que termina siendo apologética del Estado de Israel. Este autor quisiera encontrar en la voz de Derrida un silencio, una zona oscura desde la cual se pudiera colar el fantasma sionista, pero quizá su mala lectura se deba, precisamente, a su incapacidad de distinguir entre silencios. Que Derrida complejice el análisis “de esa guerra de escatologías mesiánicas por aquello que resumiremos mediante elipsis bajo la expresión «apropiación de Jerusalem»”, que sentencie que “la guerra por la «apropiación de Jerusalem» es hoy la guerra mundial” o afirme que esta guerra “tiene

---

<sup>565</sup> Wise, C., “Deconstruction and Zionism. Jacques Derrida’s *Spectres of Marx*”, *Diacritics*, vol. 31, n° 1, Primavera-2001, p. 68.

lugar por doquier, es el mundo, es hoy la figura singular de su ser «out of joint»<sup>566</sup>, esto no se traduce en una indiferencia ante las injusticias cometidas por un Estado como el israelí, sino en todo lo contrario. Derrida, con esta ampliación de la perspectiva a la que nos está invitando, busca evitar la salida fácil y maniquea, para así reubicar en un contexto histórico particular, global, un conflicto determinado, impidiéndonos así simplificar la asignación de responsabilidades. El texto de Wise adolece de una falta de interés por la obra derridiana que quita vigor a su argumentación. En este ensayo de 2001 el autor evita la lectura de textos fundamentales para poder abordar esta problemática, como todos los que aquí estamos analizando. Wise parece obviar el hecho de que *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* haya sido un escrito presentado en el primer congreso de las ciudades refugio, realizado en 1996 bajo la iniciativa del Parlamento Internacional de Escritores<sup>567</sup>, asociación cuyo fin consistió en organizar una solidaridad concreta con los escritores víctimas de persecución, entre los cuales los Palestinos ocuparon un lugar fundamental.<sup>568</sup> También parece obviar las múltiples expresiones de solidaridad con Palestina que Derrida sostuvo a lo largo de su vida.<sup>569</sup> Pero lo principal radica en su incapacidad de comprender el pensamiento de la deconstrucción, la imposibilidad expresa de conjugar en un mismo movimiento el no más allá junto a la irrecusable inyunción que ordena poner en crisis las oposiciones heredadas. Lamentablemente, la lectura de Wise es una más entre muchas que pecan de una pobre y mala lectura de los textos derridianos o, como señala Zlomislic con

---

<sup>566</sup> Derrida, J., *Spectres de Marx*, ed. cit, p. 101.

<sup>567</sup> Derrida, J., *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, ed. cit., p. 9.

<sup>568</sup> Véase el manifiesto “Por la paz en Palestina”, hecho público en vísperas de que viajara una delegación del Parlamento Internacional de Escritores a dicho territorio. A.A.V.V., *¡Palestina existe!*, Madrid, Foca, 2002, pp. 18-19, nota al pie.

<sup>569</sup> Ya en 1971 Derrida muestra su adhesión a la causa palestina. Peeters, B., *Derrida*, trad. G. Villalba, Bs. As., FCE, 2013, pp. 272, 590.

virulencia, que encarnan una crítica “mal informada, tristemente equivocada, ignorante y patética.”<sup>570</sup>

La solución al conflicto Palestino-Israelí no consistirá, para Derrida, en la autoafirmación de ningún nacionalismo, sino en pensar en otro modo de lo político, desde ese más allá de la lógica identitaria que habita en ella.<sup>571</sup> No sólo Derrida nunca dejó de pronunciarse en contra de la política exterior (y, por lo tanto, interior) israelí, no sólo criticó de manera aguda al sionismo encarnado en un autor tan heterogéneo como Lévinas, sino que puso en crisis toda “buena conciencia” al explicitar la deuda que la reafirmación de un Estado de Palestina tendría con esa teología-política que se quisiera abandonar. Será el propio Badiou, crítico del “sofista” Derrida<sup>572</sup>, quien reivindicará su valentía y pacifismo a la hora de intervenir en la coyuntura política, sumándose así a Rorty y Žižek en su movimiento desde una perspectiva crítica hacia una valoración del modo hiper-crítico de hacer política que asume la deconstrucción.<sup>573</sup>

En segundo lugar, la herencia levinasiana que asume la deconstrucción nos permite pasar a la que será, para nosotros, la cuestión fundamental que atraviesa todo el pensamiento político derridiano: su relación con lo teológico-político. Rancière partirá, precisamente, de la crítica de Badiou al “giro ético” de la filosofía contemporánea, en el cual se inscribe al propio Derrida, para señalar cómo la despolitización liberal en última

---

<sup>570</sup> Zlomislic, M., *Jacques Derrida's Aporetic Ethics*. ed. cit., p. xiii. Otros ejemplos de estas malas lecturas, que siempre confluyen en una perspectiva despolitizadora o reaccionaria de la deconstrucción, son los de Breckman, W., “Democracy between Disenchantment and Political Theology: French Post-Marxism and the Return of Religion”, *New German Critique*, n° 94, Invierno 2005, pp. 88-91, Connolly, W., *The Ethos of Pluralization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995, p. 233 y Lilla, M., *The Reckless Mind: Intellectuals in Politics*, New York, The New York Review of Books, 2001, p. 190.

<sup>571</sup> *Op. cit.*, p. 614-616.

<sup>572</sup> Para un análisis de la distancia entre Badiou y Derrida véase Firovanti, D., “Badiou versus Derrida: Truth, Sets and Sophistry”, *The Philosophical Forum*, vol. 43, Issue 1, spring 2012, pp. 51-64.

<sup>573</sup> Badiou, Alain, “Derrida, ou l’inscription de l’inexistant”, en A.A.V.V., *Derrida, la tradition de la philosophie*, Paris, Galilée, 2008, p. 179. Para un análisis que acerca los pensamientos políticos de Badiou y Derrida, aunque se asume al primero como un suplemento que salva las falencias del segundo, véase Calcagno, A., *Badiou and Derrida. Politics, Events and their Time*, New York/London, Continuum, 2007.

instancia esconde una nueva teología política.<sup>574</sup> El liberalismo, con su consecuente elogio de la humanidad y la exclusión de aquello que, en tanto enemigo de la humanidad, no forma parte de la repartición de lo sensible, discriminación impuesta por una lógica policial determinada, conduce necesariamente a una posición totalitaria. Esta misma línea interpretativa guía a Samir Haddad al leer lo autoinmunitario en Derrida a través de la idea de "defensa", noción cara al sionismo tal como lo mencionamos anteriormente. Según este autor, lo autoinmunitario sería el dispositivo con que cuenta toda democracia para defenderse de los enemigos externos e internos de la democracia, atacando una parte del mismo sistema de defensa. Desde aquí, señala el riesgo que corre Derrida de defender una democracia militarizada, es decir, en vistas a suspenderse ante la posibilidad de lo anti-democrático.<sup>575</sup> Esta lectura la complementa, cuatro años más tarde, con su análisis del concepto de violencia a lo largo de la obra de Derrida, encontrando como punto fundamental de inflexión, quizá el giro tan buscado, el abandono de la noción de "menor violencia" como instancia que permitiría optar por una entre varias alternativas dentro de esta economía de violencia. De este modo, de la cuestión sobre una deriva totalitaria de la deconstrucción se pasa a un segundo gran problema, que es el de la violencia. El debate entre McCormick y Corson será paradigmático para esta cuestión, ya que discuten sobre la posibilidad o no para la deconstrucción de trascender lo que Benjamin llama "violencia mítica". Para el primero, Derrida no descarta la posibilidad de actuar sin ningún tipo de violencia<sup>576</sup>, mientras que Corson señala la imposibilidad de ir más allá de la violencia, sin que esto opaque el llamado de la deconstrucción contra la violencia tal como la entendemos regularmente.

---

<sup>574</sup> Rancière, J., "Should democracy come? Ethics and Politics in Derrida", en Pheng, C. y Guerlac, S., *Derrida and the Time of the Political*, Durham, Duke University Press, 2009, pp. 274-288. "Does Democracy Mean Something?", en *Dissensus. On Politics and Aesthetics*, ed. y trad. S. Corcoran, London/New York, Continuum, 2010, pp. 45-61 y *El desacuerdo. Política y filosofía*, trad. H. Pons, Bs. As., Nueva Visión, 1996, pp. 167-173.

<sup>575</sup> Haddad, S., "Derrida and Democracy at Risk", *Contretemps*, N° 4, September 2004, pp. 29-44.

<sup>576</sup> McCormick, J. P., "Derrida on Law; Or, Poststructuralism Gets Serious", *Political Theory*, Vol. 29, N° 3, Jun. 2001, pp. 395-423.

Así, acerca la violencia mítica a la violencia que acompaña a la archi-escritura.<sup>577</sup> Este último gesto será también rechazado por Haddad, para quien el posible recurso a la alternativa entre políticas efectivas que abren y otras que cierran el por venir, es decir, que dan cuenta de esa alteridad que las constituye, será insuficiente, ya que la relación con la alteridad abierta por la lógica de lo autoinmunitario anuncia la posibilidad de lo peor, precisamente por ser una puesta en suspenso de las barreras que condicionan y limitan la visita del otro.<sup>578</sup> Enfrentándose también a Caputo<sup>579</sup>, Beardsworth<sup>580</sup> y Fritsch<sup>581</sup>, quienes pretenderían “salvar” a Derrida, Haddad entiende que no debemos confundir la apertura con el rechazo absoluto de todo cierre y la consecuente deriva *menos* violenta. Si la opción por un tipo de democracia, siempre infiel a su concepto, por sobre otra pudiera ser determinada de manera clara y evidente, si existiera una buena democracia en el horizonte, si se pudiera asegurar el futuro, esto precisamente clausuraría el por venir, ya que respondería a la mera aplicación de una regla o método riguroso que, mediante un cálculo atento, nos garantizaría un feliz devenir político. En este sentido, si bien este comentarista explicita que no pretende afirmar que la opción totalitaria podría ser un camino hacia un mundo más pacífico, sí sostiene que toda elección política debe ser frágil, reconociéndose desde siempre violenta y, por lo tanto, ajena a la ética. Aunque aquí Haddad parece moderar su crítica a Derrida, vale mencionar el pasaje del diálogo que mantuviera este último con Borradori, días después de los atentados del 9/11, donde se encontraría el fantasma anti-democrático que asedia a la deconstrucción:

---

<sup>577</sup> Corson, B., "Trascending Violence in Derrida: A Reply to John McCormick", *Political Theory*, Vol. 29, N° 6, Dec. 2001, pp. 866-875.

<sup>578</sup> Haddad, S., "A Genealogy of Violence, from Light to the Autoimmune", *Diacritics*, vol. 38, n° 1-2, Primavera-Verano 2008, pp. 121-142.

<sup>579</sup> Caputo, J., *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion*, ed. cit.

<sup>580</sup> Beardsworth, R., *Derrida and the Political*, ed. cit.

<sup>581</sup> Fritsch, M., "Derrida's Democracy to Come", *Constellations*, vol. 9, n° 4, 2002, pp. 574-97.

Francia debería hacer más y mejor, me parece, para hacer escuchar una voz original. Pero es un pequeño país, incluso si posee armas nucleares y un voto en el Consejo de Seguridad. Mientras Europa no tenga una fuerza militar unificada suficiente para realizar intervenciones autónomas, intervenciones que estarían motivadas, calculadas, discutidas y deliberadas en Europa, las premisas fundamentales de la situación actual no cambiarán, y no nos acercaremos a la transformación a la que aludí antes (un nuevo derecho internacional, una nueva fuerza internacional al servicio de nuevas instituciones internacionales, un nuevo concepto y una nueva figura concreta de la soberanía, así como otros nombres, sin duda, para todas estas cosas por venir).<sup>582</sup>

Esta cita parece confirmar que la peor opción, aquella regulada por una fuerza militar, puede ser el medio para alcanzar ese otro modo de lo político, esas instituciones por venir que exceden los conceptos heredados. ¿Cómo? Poniendo en crisis los fundamentos sobre los que está hoy en día posada la política, nacional e internacional. La fuerza militar que está reclamando Derrida sería europea, es decir, trascendería la soberanía de los Estado-nación involucrados en dicha formación. Su capacidad de ruptura residiría no tanto en las acciones concretas que pudiera asumir, ya que allí sólo nos encontraríamos con la aplicación de un programa para Derrida, sino en los filosofemas que actualizaría en la arena política. En este sentido, la distinción entre políticas que abren y cierran el por venir no tiene nada que ver con la violencia, con la menor o con la peor, pero sí con la relación que se mantiene con los fundamentos sobre los que se construyen esas políticas. Así como la ficción útil nietzscheana se distingue por su utilidad o perjuicio para la vida, entendiendo por vida a la voluntad de poder, es decir, a la posibilidad de multiplicar las interpretaciones que constituyen lo real, del mismo modo, la política podrá abrir o cerrar el por venir a partir de su relación con los

---

<sup>582</sup> Derrida, J. y Borradori, G., «Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides – A Dialogue with Jacques Derrida », en Borradori, G. (Ed.), *Philosophy in a time of Terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, ed. cit., p. 119.

principios que le sirven de cimientos. Una política abierta al futuro se posa sobre fundamentos débiles, contingentes, fugaces, y hace explícita esa fragilidad. Una política cerrada al porvenir pretende raíces sólidas para erigir su dominio, clausurando así, o mejor dicho pretendiendo clausurar, toda crisis que pudiera afectar dicha rigidez sepulcral. Por supuesto que no se puede distinguir la *democracia* de la *democracia por venir*, tal como afirma Haddad, pero no porque la violencia sea irreductible, sino porque la *democracia por venir* es la instancia que motoriza la deconstrucción de toda manifestación histórica suya. Coincidimos en que, para Derrida, la violencia es irreductible. También coincidimos en señalar la imposibilidad de determinar de antemano la opción por la menor violencia, ya que esto significaría la anulación de lo político mismo, desde que se clausura la posibilidad de lo peor y se reduce el gesto político a la mera aplicación de un programa. Pero sí sostenemos, por el contrario, la apertura al porvenir como un criterio para distinguir opciones políticas, criterio que no anula la llegada del acontecimiento, sino que lo posibilita. Si una política está abierta al futuro, pone en crisis su propio fundamento, reconociendo que no hay identidad (singular o colectiva, mejor dicho, singular y colectiva) que no esté asediada por lo autoinmunitario, es decir, que no hay nada común que no implique una guerra contra lo que no lo protege más que amenazándolo.<sup>583</sup> Como bien señala Naas en su ardua y excelente lectura de “Foi et savoir”: “aunque el *fantasma* de la absoluta inmunidad permanece -de hecho es, a fin de cuentas, el único fantasma- la absoluta inmunidad no es nada menos que la absoluta muerte.”<sup>584</sup> Cerrar las barreras inmunitarias contra todo otro implicaría a su vez la muerte del cuerpo vivo, ya que el otro está siempre presente en él, pasado pre-histórico que habita todo presente desde el momento en que un decir se manifiesta como una respuesta y una promesa lanzadas hacia y desde ese otro.

---

<sup>583</sup> Derrida, J., “Foi et savoir”, en *Foi et savoir suivi de Le siècle et le pardon*, ed. cit., p. 71.

<sup>584</sup> Naas, M., *Miracle and Machine. Jacques Derrida and the Two Sources of Religion, Science, and the Media*, New York, Fordham University Press, 2012, p. 82.

Buscando enriquecer el trabajo de Naas, Crockett parte de la herencia schmittiana en el pensamiento de Derrida, en lo que tiene de repetición y diferencia, para pensar la posibilidad de una teología política sin soberanía, aunque deja pendiente la pregunta sobre si seguimos hablando de teología política cuando sostenemos la insoslayable imbricación entre política y religión pero no queremos ligarla a la figura soberana de la tradición. La posibilidad de pensar esta aporía consistirá, para Crockett, en pensar de otro modo el concepto de decisión.<sup>585</sup> En esta misma línea de análisis encontramos el trabajo de Leitch, quien, a pesar de concluir con la reiterada crítica de miopía hacia Derrida a la hora de enfrentarse a la urgencia del aquí y ahora, enfatiza la imposibilidad de escindir en el pensamiento político de la deconstrucción una posición soberanista de otra anti-soberanista, sino que ambas, afirma, se asedian mutuamente. Tanto el cosmopolitismo, reflejado en la “buena” erosión que ocasionan algunas instituciones internacionales al concepto clásico de soberanía, como la defensa del Estado-nación ante las “malas” erosiones (por ejemplo las diez plagas anteriormente mencionadas), pueden ser encontrados en la letra derridiana.<sup>586</sup> En consonancia con esta lectura y a la búsqueda de una alternativa ontológicamente robusta para conjugar democracia y teología política, Robbins recurrirá al mesianismo de Agamben y Caputo, pero no sin antes señalar que, para Derrida, el desafío propio de la política es ir más allá permaneciendo dentro, lo cual se traduce en una profundización de la deconstrucción en marcha de la soberanía schmittiana, pero dentro del marco conceptual que ésta nos impone.<sup>587</sup> De este modo, vemos cómo los problemas se siguen sumando. Del rechazo

---

<sup>585</sup> Crockett, Clayton, *Radical Political Theology: Religion and Politics after Liberalism*, New York, Columbia University Press, 2011, pp. 43-60 y “Political Theology without Sovereignty: reading Derrida reading Religion”, (Consultado el 10/12/2016, [https://www.academia.edu/4580455/Political\\_Theology\\_Without\\_Sovereignty\\_Reading\\_Derrida\\_Reading\\_Religion](https://www.academia.edu/4580455/Political_Theology_Without_Sovereignty_Reading_Derrida_Reading_Religion))

<sup>586</sup> Leicht, V., “Late Derrida: Politics of Sovereignty”, *Critical Inquiry*, vol. 33, n° 2, Invierno 2007, pp. 229-247.

<sup>587</sup> Robbins, J., *Radical Democracy and Political Theology*, New York, Columbia University Press, 2011, p. 113.

de la posibilidad de pensar una posición estatista fuerte, incluso sionista, pasamos a la irreductible violencia, para ahora intentar reconstruir una posible teología-política que no recurra a la concepción clásica de soberanía. En este sentido, pensar la relación entre teología política y deconstrucción nos conmina a avanzar sobre el concepto de decisión, el cual, para Sokoloff, es el momento más explícitamente político de la deconstrucción. Aunque este autor sigue sosteniendo una alternativa liberal para la política de la deconstrucción, ésta se encuentra más allá de lo que la tradición nos hereda, ya que la reconceptualización de lo que entendemos por decisión implica una expansión de lo que comprendemos por política. Sin embargo, mantener esta filiación no dejará de tener relevancia a la hora de enfrentarnos a los problemas que atraviesa esta lectura, los cuales comienzan cuando se liga de manera inmediata la ausencia de determinaciones de la decisión a la opción por una violencia menor, pasaje injustificado, al menos si no se analiza con rigor qué se está entendiendo por violencia. Por otro lado, resulta problemático el siguiente pasaje del artículo de Sokoloff, en el que se refiere a una concepción de la justicia crítica y afirmativa, en función de un modo de valoración no-totalitario, no-reductivo y práctico:

Aquí, la justicia se hace visible como una práctica temporal crítica. Es crítica porque mantiene a la práctica política dentro de ciertos límites; temporal porque la sensibilidad hacia la especificidad de cada momento es primordial; práctica porque la libertad es su esencia.<sup>588</sup>

La justicia se hace fenómeno, se da a la luz, se muestra a sí misma, señala este autor, sin dar cuenta de la herencia levinasiana y el necesario rechazo del imperio de la visión a la hora de pensar la ética. Pero a la vez se hace visible, la justicia que excede el orden de la razón y el concepto, como una contención para el exceso de la política, lo cual parece reconstruir un antagonismo clásico entre ambas instancias y el rol redentor, no menos

---

<sup>588</sup> Sokoloff, W., "Between Justice and Legality: Derrida on Decision", *Political Research Quarterly*, Vol. 58, N° 2, June 2005, p. 343.

clásico, de la ética. Por otro lado, este fenómeno de la justicia resulta histórico, para Sokoloff, porque intenta responder a la singularidad absoluta del aquí y ahora, aunque no se menciona que este hacerse carne de la justicia implicará la necesaria traición de esa misma hospitalidad incondicional. Por último, la justicia es una práctica temporal porque tiene a la libertad como esencia, sostiene este comentarista, cuando, si pensamos en Lévinas, no podemos dejar de recordar que la ética de la alteridad radical se postula como el antagonista absoluto del imperio de la libertad. Estos presupuestos debilitan la crítica que Sokoloff realiza a la lectura de Moran, quien enfatiza la oposición entre la aplicación de un programa y la decisión en Derrida, para desligar a esta última de toda efectividad práctica, desde el momento en que la decisión, como tal, es imposible.<sup>589</sup> Y ambas perspectivas pecan, quizá, de una misma lectura en términos oposicionales de la propuesta derridiana, desde que no asumen, al menos no de forma completa, para sus análisis la necesaria contaminación entre la decisión y el automatismo, instancias que no se dan de manera pura en la práctica. Como ya citamos en el capítulo anterior, la decisión no es una ausencia de reglas, sino la necesidad de un salto que nos evita la salida más irresponsabilizante y totalitaria.<sup>590</sup> Pero, por el contrario, no puede darse tampoco una *pura* aplicación de normas, estando desde siempre el derecho asediado por la justicia.<sup>591</sup> En *Force de loi* es donde encontramos desplegada la clausura de esta falsa oposición, por parte de Derrida, gracias a tres aporías. Primera, la *epokhé* de la regla, según la cual la decisión del justo, para ser tal, deber ser del orden de lo calculable, es decir, debe seguir una regla. Pero, para ser una decisión justa, el juez debe asumir esa regla en un acto de interpretación reinstaurador. Segunda, la obsesión (*hantise*) de lo indecible, en la cual Derrida afirma que la decisión debe pasar por la prueba de lo

---

<sup>589</sup> Moran, D., "Decisions, Decisions: Derrida on Kierkegaard and Abraham", *Telos*, n° 123, Primavera 2002, pp. 107-130.

<sup>590</sup> Derrida, J., "Le mot d'accueil", en *Adieu à Emmanuel Lévinas*, ed. cit., p. 201

<sup>591</sup> Para la cuestión del asedio entre derecho y justicia véase Balcarce, G., "Modalidades espectrales: vínculos entre la justicia y el derecho en la filosofía derridiana", *Contrastes*, vol. XIV, 2009, pp. 23-42.

indecidible. Una vez pasada esa experiencia, esa decisión deja de ser justa, es decir, cae nuevamente bajo la regla o norma instituida. Tercero, la urgencia que obstruye el horizonte del saber. Aunque la decisión siempre marca una interrupción del saber y la deliberación, dicho conocimiento debe necesariamente preceder a toda decisión. Por lo tanto, la decisión es imposible, pero también lo es la aplicación maquínica del derecho. ¿Cómo proyectar la norma universal y abstracta sobre la particularidad del aquí y ahora sin un resto, sin una pérdida, sin una traición a la universalidad de esa regla? A la inversa, ¿cómo decidir sin restituir una regla, heredada o re-inventada, que ofrezca las condiciones de posibilidad para que una decisión tenga lugar? Leemos a Derrida leyendo a Benjamin:

Para ser justa, la decisión de un juez, por ejemplo, debe no sólo seguir una regla de derecho o una ley general sino que debe asumirla, aprobarla, confirmar su valor, por un acto de interpretación reinstaurador, como si al límite la ley no existiera previamente, como si el juez la inventara él mismo en cada caso. [...] La nueva fresca, la inicialidad de esta sentencia (*judgement*) inaugural puede bien repetir alguna cosa, mejor, debe estar bien conforme a una ley preexistente, pero la interpretación re-instauradora, re-inventiva y libremente decisoria del juez responsable requiere que su «justicia» no consista solamente en la conformidad, en la actividad conservadora y reproductora de la sentencia. Brevemente, para que una decisión sea justa y responsable, es necesario que en su momento propio, si lo hay, sea a la vez regulada y sin regla, conservadora de la ley y lo suficientemente destructora o suspensiva de la ley como para deber en cada caso reinventarla, re-justificarla, reinventarla al menos en la reafirmación y en la confirmación nueva y libre de su principio. Cada caso es otro, cada decisión es diferente y requiere una interpretación absolutamente única, que ninguna regla existente y codificada podría ni debería absolutamente garantizar. Si al menos la garantizase de manera asegurada, entonces el juez sería una máquina de calcular; lo que a veces ocurre, lo que ocurre siempre en parte y según un parasitaje irreductible

por la mecánica o a la técnica que introduce la iterabilidad necesaria de las sentencias; pero en esta medida, no se dirá de un juez que es puramente justo, libre y responsable. Aunque tampoco se lo dirá si él no se refiere a algún derecho, a alguna regla o si, porque no tiene ninguna regla como dada más allá de su interpretación, él suspende su decisión, se detiene en lo indecible o incluso improvisa fuera de toda regla y de todo principio.<sup>592</sup>

### 5.2.1 Decisión

Para insertarnos en todos estos debates, cercanos desde nuestra perspectiva a una lectura como la de De Vries, quien conjuga la relación con la alteridad tal como la piensan Derrida y Lévinas a partir de la estructura aporética que actualizan, la cual excede la oposición entre teología-política y liberalismo<sup>593</sup>, nos proponemos analizar los capítulos que Derrida dedica a Carl Schmitt en *Politiques de l'amitié*, buscando articular ambos pensamientos a partir del concepto de *decisión* y, gracias a esta mediación, también acercar la concepción schmittiana de la soberanía con esa otra soberanía que Derrida está intentando pensar.<sup>594</sup> En este sentido, vale recordar que para Schmitt “*es soberano quien decide el estado de excepción*”<sup>595</sup>, es decir, aquel que declara la suspensión de la ley, la puesta en suspenso de un orden determinado, por propia iniciativa, de manera original e incondicionada.<sup>596</sup> La decisión, como instancia

---

<sup>592</sup> Derrida, J., “Du droit à la justice”, en *Force de loi*, Paris, Galilée, 1994, pp. 50-51.

<sup>593</sup> De Vries, H., *Religion and Violence. Philosophical Perspectives from Kant to Derrida*, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, 2002, p. 357.

<sup>594</sup> Esta línea de trabajo, si bien no se confunde con ella, está cercana a la relación que encuentra Galindo Hervás entre la teología política schmittiana y el pensamiento del así llamado comunitarismo impolítico. Galindo Hervás, A., *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*, Res publica, Murcia, 2003; “Teología política <versus> comunitarismo impolítico”, *Res publica*, nº 6, 2000, pp. 37-55.

<sup>595</sup> Schmitt, C., *Teología política I*, en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, trad. A. Scherp, FCE, México, 2001, p. 23.

<sup>596</sup> Para un análisis de la decisión en Schmitt véase Dotti, J., “Teología política y excepción”, *Daímon. Revista de filosofía*, nº 13, Julio-Diciembre 1996, pp. 129-140; “Menage à trois sobre la decisión

soberana, no puede tener una finalidad o utilidad que condicione y anule su absoluta espontaneidad. Por lo tanto, la soberanía no es algo determinable dentro del mundo regido por la lógica instrumental, no es una cosa que pueda reducirse al límite de lo útil. En este sentido, cuando Bataille afirma que “*la soberanía no es nada*”, se estaría acercando, pero dando lugar a derivas muy distintas, a este concepto clásico de decisión.<sup>597</sup> Derrida reversionará este gesto, y su modo de heredar los planteos schmittianos oscilará entre una fidelidad absoluta y la ineludible traición, movimiento que le permite a Galindo Hervás articular ambas perspectivas sobre lo político y encontrar en la deconstrucción una forma de evitar “la tentación teológico-política que le hace [a Schmitt] desear una unidad sin fisuras”.<sup>598</sup>

El movimiento que realiza Derrida en *Politiques de l'amitié* a la hora de abordar la concepción de lo político schmittiana nace en la crítica al concepto clásico de decisión que cierra el capítulo 3, pasando por los capítulos 4 y 5, donde Derrida deconstruye la sistemática de *El concepto de lo político*, para así llegar al capítulo 6, en el cual señala el vínculo existente entre la dificultad de sostener la axiomática construida por Schmitt a partir de la diferencia entre amigo y enemigo y su *Teoría del partisano*<sup>599</sup>. Y esta impureza que encuentra Derrida en los conceptos schmittianos es el núcleo central de su hipótesis, según la cual el jurista alemán anticipa lo frágil de las fronteras que él mismo intenta proteger.

Ésta sería la escena, según nuestra hipótesis: la lucidez y el temor no sólo han empujado a un vigilante aterrorizado e insomne a anticipar las tempestades y los seísmos que iban a perturbar el campo histórico, el

---

excepcional. Kierkegaard, Constant, Schmitt”, *Deus mortalis*, nº 4, 2005, pp. 303-379; Peñalver Gómez, P., “Decisiones. Schmitt, Heidegger, Barth”, *Daímon. Revista de filosofía*, nº 13, Julio-Diciembre 1996, pp. 141-166.

<sup>597</sup> Bataille, G., *Lo que entiendo por soberanía*, trad. P. Sánchez Orozco y A. Campillo, Paidós, Barcelona, 1996, p. 113.

<sup>598</sup> Galindo Hervás, A., “Actualidad de la crítica de Schmitt al liberalismo”, *Daímon. Revista de filosofía*, nº 27, Septiembre-Diciembre 2002, p. 161.

<sup>599</sup> Schmitt, C., *Teoría del partisano*, trad. A. Schmitt de Otero, Madrid, Trotta, 2013.

espacio político, las fronteras de los conceptos y de los países, la axiomática del derecho europeo, los lazos entre lo telúrico y lo político, la técnica y la política, los medios de comunicación y la democracia parlamentaria, etc. De golpe, un tal «vigilante» habría sido más sensible que tantos otros a la fragilidad, a la precariedad «deconstruible» de las estructuras, de las fronteras y de los axiomas que él quería a cualquier precio proteger, restaurar o «conservar».<sup>600</sup>

Esas fronteras permitirían evitar la caída en el mito y su violencia arrolladora, para así buscar formas jurídicas que lo encausen. Sin embargo, a partir de la imposibilidad de sostener límites absolutos que impidan el traspaso, el tránsito, la filtración, Derrida muestra cómo esa *ontología* de lo político se ve contaminada por su puesta en práctica, siendo estas raíces *ónticas* una fuente ineludible de impureza para aquellas distinciones conceptuales que Schmitt quisiera sostener. Desde este punto de partida, conviene analizar en detalle la deconstrucción en marcha de *El concepto de lo político* a partir de los cinco momentos que atraviesa en la lectura derridiana.

El eje principal, que contaminará a todos los demás, es el de la distinción amigo-enemigo. Para Derrida, que lo político surja a partir de la figura del enemigo es el axioma fundamental en Schmitt<sup>601</sup>, fundamental tanto para su decisionismo como para su teoría de la excepción y la soberanía.<sup>602</sup> A la hora de establecer el criterio para determinar la presencia del enemigo, Schmitt señala que dicha distinción se apoya sobre el par público-privado. El enemigo siempre es público y nunca privado, es decir, su

---

<sup>600</sup> Derrida, J., *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994, p. 102, nota al pie.

<sup>601</sup> Derrida centra su análisis en el texto *El concepto de lo político*, por lo que dejará de lado la otra característica fundamental de la soberanía schmittiana: la representación. En el trabajo *Catolicismo romano y forma política*, publicado en 1923 por Schmitt, el jurista alemán centra su atención en la Iglesia católica como *complexio oppositorum*, es decir, como unidad de lo heterogéneo, gracias a la estricta aplicación del principio de la representación, por un lado, y la consecuente capacidad para la Forma jurídica, por el otro. En este breve pero fructífero texto Schmitt vuelve sus armas contra el liberalismo, el predominio de la técnica y, por supuesto, el economicismo. Schmitt, C., *Catolicismo y forma política*, trad. C. Ruiz Miguel, Bs. As., Areté, 2009. Para un análisis de la representación en Schmitt y su anticipación de la “fuerza auto-deconstructiva” derridiana véase Weber S., “Dans les coulisses: la représentation selon Carl Schmitt”, en Mallet, M.-L. (dir.), *La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 2004, pp. 583-597.

<sup>602</sup> Derrida, J., *Politiques de l'amitié*, ed. cit., p. 103.

posibilidad está purificada de todo lo que pueda depender de lo individual, psicológico y subjetivo en general. Lo público se confunde así con lo formal, abstracto y universal, mientras que lo privado se traduce en un contenido empírico particular. La autonomía de la esfera política implica que cualquier otra distinción (religiosa, moral, estética, económica, etc.) puede alcanzar un grado de intensidad tal que llegue al caso extremo del agrupamiento con base en los conceptos amigo-enemigo, pero, una vez que esto sucede, lo político domina toda la escena, desapareciendo cualquier otra instancia a partir de la cual fundamentar dicha enemistad.<sup>603</sup> Otro modo de abordar esta especificidad de lo político lo encontramos cuando Schmitt sostiene el carácter existencial de la enemistad política, única fuente de legitimación de la guerra, la cual no puede fundarse en normas éticas o jurídicas.<sup>604</sup> De esta manera, Schmitt evitaría la intromisión de un contenido determinado en la distinción formal entre amigos y enemigos, la cual ocasionaría un tipo de guerra más allá de las fronteras políticas, inhumana desde el momento en que se hace en nombre de un enemigo de la humanidad. Si se descalifica al enemigo bajo un perfil moral o de cualquier otro tipo, se está accediendo a una hostilidad absoluta que Schmitt se encarga de deslegitimar en repetidas ocasiones.<sup>605</sup> Y ésta es precisamente la contaminación que el pensador alemán necesita evitar, pero lo hace no sólo descartando las determinaciones ónticas de otros campos distintos al político, sino también sus correspondientes ontologías regionales.

La destrucción física de la vida humana no tiene justificación posible, a no ser que se produzca, en el estricto plano del ser, como afirmación de la propia forma de existencia contra una negación igualmente óntica de esa forma. Una guerra no puede justificarse tampoco a base de argumentos éticos y normas jurídicas. Cuando hay enemigos verdaderos, en el sentido óntico al que se está haciendo referencia aquí, tiene sentido, pero sólo

---

<sup>603</sup> Schmitt, C, *El concepto de lo político*, trad. cit., p. 66.

<sup>604</sup> *Op. cit.*, p. 78.

<sup>605</sup> *Op. cit.*, pp. 83-84.

políticamente, rechazarlos físicamente, y si hace falta, combatir con ellos. [...] El sentido de una guerra no está en que se la haga por ideales o según normas jurídicas, sino en que se la haga contra un enemigo real. Todo enturbiamiento (*Trübungen*) de esta categoría de amigo-enemigo se explica únicamente como resultado de haberla confundido (*Vermengung*) con abstracciones o normas de algún tipo.<sup>606</sup>

En este pasaje el movimiento parece ser el inverso. La contaminación estaría dada, en este caso, también por la intromisión de falsos universales, abstracciones que no corresponden a la pura política, debiendo determinarse la distinción entre amigo y enemigo en el plano óntico, a partir del choque de fuerzas particulares en un momento histórico determinado. Esta contaminación que Schmitt quisiera evitar, la que explicita cómo la distinción existencial-formal fracasa en su intento imposible por mantenerse exenta tanto de un contenido empírico determinado como de una universalidad provenientes de otra región del ser, Derrida la postula como ineludible desde dos instancias. En primer lugar, el filósofo franco-argelino afirma que Schmitt parece fundar la distinción entre privado y público en la etimología, a partir de los pares *hostis/inimicus* y *polémios/ekhthros*.<sup>607</sup> Y es allí donde Schmitt recurre, como bien señala Slomp<sup>608</sup>, de manera poco fiel a Platón, para sostener esa posibilidad de purificar el ámbito de lo público, mientras que Derrida demostrará cómo en el texto platónico dicha distinción se construye sobre un discurso sobre la *phýsis* que regirá el espacio del *nomos*.

Todo parece decidirse allá donde la decisión no tiene lugar, precisamente en ese lugar donde ella no tiene lugar en tanto decisión, allá donde habrá sido llevada, allá donde ella se habrá llevado en lo que ya siempre ha tenido

---

<sup>606</sup> *Op. cit.*, pp. 78-79.

<sup>607</sup> Derrida, J., *Politiques de l'amitié*, ed. cit., p. 107.

<sup>608</sup> En Platón, "*ekhthros* es un término general para *inimicus* y *hostis* indistintamente. Del mismo modo, *polemos* y *stasis* aparecen como dos formas de la enemistad (*ekhtra*)", Slomp, G., "Carl Schmitt on Friendship: Polemics and Diagnostics", en King, P., y Smith, G. (eds.), *Friendship in Politics*, London/New York, Routledge, 2007, p. 86.

lugar: en el nacimiento, dicho de otro modo en la víspera del nacimiento, en esa necesidad que obliga (*anagkâzei*), en el nacimiento, en el buen nacimiento, en la eugenesia, a buscar una igualdad ante la ley que sea *conforme* a la igualdad en el nacimiento. Nosotros decíamos más arriba que la naturaleza comanda la ley, que la igualdad de nacimiento fundamenta *por necesidad* la igualdad según la ley.<sup>609</sup>

El problema en Schmitt reside en su recurso a un pensamiento que busca sus pilares en el ámbito biológico-natural como fundamento de una distinción formal entre lo público y lo privado. Con el *hostis/polémios* es posible la guerra (*pólemos*), pero al interior sólo es posible la discordia (*stásis*) con el *inimicus/ekhthros*, sostiene el jurista alemán. Y, precisamente, en la imposibilidad del enemigo interior radica el punto neurálgico de su conceptualización. Si bien es posible la guerra civil, la misma implica como condición de posibilidad la disolución de la unidad política.<sup>610</sup> El *inimicus/ekhthros* siempre es interior, aunque no necesariamente sea un enemigo privado, es decir, es un amigo con quien puedo tener una *stásis*. El *hostis/polémios* es únicamente exterior a la unidad política y la enemistad que nos une debe ser pública, para así dar lugar a la posibilidad del *pólemos*. Sin embargo, la imposibilidad de sostener esta distinción formal conducirá, para Derrida, a la superpolitización de la *Teoría del partisano*, que convierte al amigo/hermano en el enemigo absoluto.<sup>611</sup>

En segundo lugar, Derrida muestra cómo la axiomática schmittiana es ajena a toda puesta en práctica posible. Reproduciendo la clásica aporía de la ética kantiana<sup>612</sup>, para que ese criterio que define lo político se mantenga formal debe estar libre de toda

---

<sup>609</sup> Derrida, J., *Politiques de l'amitié*, ed. cit., p. 121.

<sup>610</sup> Schmitt, C., *El concepto de lo político*, trad. cit., p. 62.

<sup>611</sup> "No hay hostilidad absoluta más que *para* un hermano". Derrida, J., *Politiques de l'amitié*, ed. cit., p. 171.

<sup>612</sup> Kant se pregunta cómo dejar de lado el imperio del *ego* a la hora de actuar. Si buscamos una acción moral debemos abandonar el ámbito regido por lo particular (lo empírico, las inclinaciones, lo patológico) para así elevarnos hacia la universalidad (lo formal, lo racional). Signo de la dificultad que plantea este pasaje es la imposibilidad de ejemplificar su ética con alguna conducta determinada. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. M. G. Morente, Porrúa, México, 1995.

empírica.<sup>613</sup> Aunque de cualquier otra esfera se pueda saltar hacia lo político, este paso siempre es cualitativo, en el sentido de que presupone un vaciamiento del concepto de enemigo para volverlo meramente formal-existencial. Para Schmitt, no puede haber contaminación si se quiere evitar la xenofobia y el establecimiento de un enemigo de la humanidad. Leemos, por lo tanto, en Derrida,

He aquí una experiencia del amigo/enemigo totalmente pura, en su esencia política, de todo afecto, al menos de todo afecto personal, suponiendo que hubiera algún otro. Si el enemigo es el extranjero, la guerra que le haré debería restar, en lo esencial, sin odio, sin *xenofobia* intrínseca. Y lo político comenzaría por esta purificación. Por el cálculo de esta purificación conceptual. Yo puedo también hacerle la guerra a mi amigo, una guerra en sentido propio, una guerra propia y sin piedad. Pero sin odio.<sup>614</sup>

Así como en Kant no podemos encontrar un ejemplo de acción justa, desde el momento en que lo empírico-subjetivo siempre puede entrometerse en nuestra decisión supuestamente formal, lo mismo sucede en Schmitt. ¿Cómo asegurarnos de la pureza esencial del enemigo político a la hora de pensar en una puesta en práctica de la guerra existencial? Problema más que grave desde el momento en que Schmitt no querría distinguir el plano ontológico del óntico, reconociendo una impureza fundamental en su propia conceptualización, con las consecuencias nefastas que él mismo diagnostica para dicha sobredeterminación de la esfera política.

El segundo eje que atraviesa la lectura derridiana de Schmitt nos enfrenta con lo que será la crítica a la decisión tal como la concibe Schmitt, permaneciendo, a la vez, fiel a su herencia. Si bien ya en *Teología política I* encontramos la figura del soberano ligada directamente a la posibilidad de la decisión excepcional, en *El concepto de lo político* vuelve a aparecer en toda su pureza ontológica,

---

<sup>613</sup> Derrida habla incluso de un procedimiento fenomenológico en Schmitt: “según lo que parece, al menos, una reducción eidética, hay que poner entre paréntesis todo hecho y toda región que no se anuncien *como* políticos.” *Op. cit.*, p. 106.

<sup>614</sup> *Op. cit.* p. 107.

La agrupación real en amigos y enemigos es en el plano del ser algo tan fuerte y decisivo que, en el momento en que una oposición no política produce una agrupación de esa índole, pasan a segundo plano los anteriores criterios «puramente» religiosos, «puramente» económicos o «puramente» culturales (*"rein" religiösen, "rein" wirtshchaftlichen, "rein" kulturellen*), y dicha agrupación queda sometida a las condiciones y consecuencias totalmente nuevas y peculiares de una situación convertida en política, con frecuencia hartamente inconsecuentes e «irracionales» desde la óptica de aquel punto de partida «puramente» religioso, «puramente» económico o fundado en cualquier otra «pureza». En cualquier caso es política siempre toda agrupación (*Gruppierung*), que se orienta por referencia al caso «decisivo» (*Ernstfall*). Por eso es siempre la agrupación humana (*maßgebende menschliche Gruppierung*) que marca la pauta, y de ahí que, siempre que existe una unidad política, ella sea la decisiva (*maßgebende Einheit*), y sea «soberana» en el sentido de que siempre, por necesidad conceptual, posea la competencia para decidir (*Entscheidung*) en el caso decisivo (*maßgebenden Fall*), aunque se trate de un caso excepcional.<sup>615</sup>

La decisión sobre el caso decisivo, para mantenerse formal, pura, sin contaminación empírica, no debe perseguir nada más que a sí misma (nuevamente el gesto kantiano). No sólo escapa a las normas establecidas, las cuales resultan inoperantes ante el surgimiento de la excepcionalidad misma, sino también a cualquier intromisión de otra esfera en el campo específicamente político.

A pesar de esto, Schmitt señala que el soberano tiene como fin la reinstauración del orden. Por lo tanto, este momento de apertura hacia lo otro, hacia lo más allá de la norma, se vuelve un riesgo necesario para lograr el cierre del universal que rige el orden dado.<sup>616</sup> Ante el peligro de disolución de la normalidad establecida, que se manifiesta con la aparición de lo otro, lo heterónimo, el caso excepcional, el soberano decide hacer visible eso otro, nombrándolo y a su vez sentenciando su exclusión del orden, para así

---

<sup>615</sup> Schmitt, C., *El concepto de lo político*, trad. cit., p. 68.

<sup>616</sup> Schmitt, C., *Teología política I*, trad. cit., p. 27.

intentar fagocitarlo o borrarlo de la escena pública. El otro trae consigo la posibilidad de otra normalidad, de otro modo de vida, poniendo así en riesgo el estado de cosas vigente, que a ese otro lo dejaba en lo oculto, más allá de todo horizonte de posibilidad. Lo heterogéneo es lo imposible, lo impensado, y por ello debe volver a su morada de ruinas. Parece existir, entonces, una contradicción entre esta finalidad de autoconservación y la supuesta originalidad absoluta de la decisión. Si la decisión es incondicional, la anterioridad de lo heterónimo, de lo a-normal, parece oponerse a la espontaneidad del soberano divino. La decisión, para ser tal, debe producir acontecimiento, por lo tanto, escapa al cálculo, a la aplicación de un proyecto y a la voluntad del sujeto.<sup>617</sup> La decisión es la del caso excepcional (*maßgebenden Fall*) y no la prerrogativa soberana (*Entscheidung*). El *deus mortalis* ya no decide quién es ese otro, sino que simula darle una luz, cobijarlo bajo su campo de atracción y luego declararlo fuera del mismo, cuando en realidad sólo asumiría este riesgo para volver a lo normal, haciendo de lo invisible el hogar de lo heterónimo. De este modo, la decisión soberana no sería la iniciativa absoluta de una voluntad autosuficiente, sino que se puede pensar como el último recurso de aquél que ya no domina la distribución de espacios y roles, a quien se le ha infiltrado un huésped indeseable que contamina la atmósfera de su reinado. Y aquí nos acercamos a la concepción de la soberanía en Bataille, quien también parece tomarse en serio la pureza de la decisión schmittiana, reconociendo que la misma no debe estar regida por finalidad alguna. Desde ya que la cuestión decisiva aquí recae en el lugar donde se pone el acento. Schmitt es un jurista que piensa en la necesidad de la construcción de un orden, mientras que, desde nuestra perspectiva, la concepción de Bataille y Derrida, salvando las infinitas diferencias, privilegiarían el momento deconstructivo. La decisión, señala Derrida, hace excepción

---

<sup>617</sup> Derrida, J., *Politiques de l'amitié*, ed. cit., p. 87.

del sujeto<sup>618</sup>, y así nos invita a pensar la (im)posibilidad de una decisión pasiva, es decir, una heteronomía que a su vez reconozca la responsabilidad de quien la encarna. La decisión siempre viene del otro, escapando al horizonte de posibilidad determinado a partir de un presente. Entonces, la decisión está siempre por venir. Entonces, la decisión es inseparable de la substitución. Entonces, no hay sujeto de la acogida, porque la acogida es la decisión. Una vez más, nos detenemos en “Le mot d’accueil”:

La ética prescribe (*enjoint*) una política y un derecho; esta dependencia y la dirección de esa derivación condicional son tan irreversibles como incondicionales. Pero el *contenido* político o jurídico así asignado permanece, por el contrario, indeterminado, siempre por determinar más allá del saber y de toda presentación, de todo concepto y de toda intuición posibles, singularmente, en la palabra y la responsabilidad *asumidas* por cada cual, en cada situación, y a partir de una análisis cada vez único -único e infinito, único pero *a priori* expuesto a la substitución, única y aún así general, interminable a pesar de la urgencia de la decisión.<sup>619</sup>

La decisión escapa al cálculo, afirma Derrida, a la tranquilidad de la aplicación mecánica de la norma, al saber, la ciencia y la conciencia, que sin embargo condicionan toda decisión. Entonces, ¿qué es la decisión? Kearney parece clausurar la posibilidad de la toma de decisiones desde la perspectiva derridiana<sup>620</sup>, mientras que Still entiende a la decisión como una forma de hospitalidad.<sup>621</sup> Inclinandonos por esta última lectura, podemos afirmar que la decisión, incluso como la concibe el propio Schmitt, debe ser una llamada constante a la deconstrucción de cualquier instancia que se apropie de ella. No hay soberano ni decisión, sino siempre ficciones que deben ser deconstruidas inmediatamente desde el momento en que se apropian de esos nombres. Así se escaparía

---

<sup>618</sup> *Ibid.*

<sup>619</sup> Derrida, J., “Le mot d’accueil”, en *Adieu à Emmanuel Lévinas*, ed. cit., p. 199.

<sup>620</sup> Kearney, R., “Aliens and Others: Between Girard and Derrida”, *Cultural Values*, vol. 3, n° 3, 1999, p. 260.

<sup>621</sup> Still, J., *Derrida and Hospitality*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010, p. 11 y 189.

a cualquier posición totalitaria, ya que toda decisión se reconocería infiel a sí misma.<sup>622</sup> Desde ya que esto no significa que podamos clasificar decisiones más o menos apegadas a su esencia, sino que toda decisión siempre traicionará su propia especificidad. Como ya lo mencionamos, Schmitt no puede reconocer esto, ya que su interés está puesto en la construcción de un orden, por lo tanto, debe aceptar la posibilidad de una pura impureza o una impura pureza, es decir, de la realización efectiva de lo que plantea en términos ontológicos.<sup>623</sup> En otras palabras, si Derrida hace un llamado a la deconstrucción constante de cualquier institución política es por su fidelidad a la decisión soberana como instancia determinante de lo político, mientras que Schmitt inaugura esta posibilidad pero la deja de lado, desde el momento en que necesita encontrar en la práctica una decisión tal como él mismo la postula, para así fundamentar un orden determinado. Ambos pensadores reconocen el abismo detrás de la política, pero uno decide profundizarlo y evidenciarlo, mientras que el otro busca clausurarlo a partir de la figura soberana. Por supuesto, aquí está en juego la concepción de Schmitt sobre la imposibilidad de escapar al binomio orden/caos, mientras que Derrida querría pensar en un "entre" que, sin ser la instauración de un orden total y monolítico, tampoco recaiga en el liberalismo o el peligro de lo meramente caótico. En tercer lugar, Derrida analiza y saca provecho del entramado conceptual schmittiano entre posibilidad, eventualidad y efectividad. Leemos en Schmitt:

No estamos tratando de ficciones ni de normatividades, sino de la realidad óntica (*seinsmäßige Wirklichkeit*) y de la posibilidad real (*reale Möglichkeit*) de esta distinción. Se podrán compartir o no esas esperanzas y esos objetivos pedagógicos; pero lo que no se puede negar razonablemente es que los pueblos se agrupan como amigos y enemigos, y que esta

---

<sup>622</sup> Nuevamente mencionamos la cercanía con la lectura de Galindo Hervás, cuando señala que la forma de sostener la crítica schmittiana al liberalismo sin suscribir a la tentación teológico política de construir una unidad sin fisuras es mantener la consciencia de la contingencia absoluta que definirá a tales unidades. Galindo Hervás, A., "Actualidad de la crítica de Schmitt al liberalismo", ed. cit., p. 161.

<sup>623</sup> Derrida, J., *Politiques de l'amitié*, ed. cit., p. 135.

oposición sigue estando en vigor, y está dada como posibilidad real, para todo pueblo que exista políticamente.

Enemigo no es pues cualquier competidor o adversario. Tampoco es el adversario privado al que se detesta por cuestión de sentimientos o antipatía. Enemigo es sólo un conjunto de hombres que siquiera eventualmente (*wenigstens eventuell*), esto es, de acuerdo con una posibilidad real (*realen Möglichkeit*), se opone *combativamente* a otro conjunto análogo. Sólo es enemigo el enemigo *público*, pues todo cuanto hace referencia a un conjunto tal de personas, o en términos más precisos a un pueblo entero, adquiere *eo ipso* carácter *público*.<sup>624</sup>

La distinción política, aquella que enfrenta a los amigos que conforman una unidad política con los enemigos de la misma, no es una distinción efectiva, real, actual, sino todo lo contrario. Lo que determina su eficacia es precisamente su carácter plausible, su posibilidad real, su virtualidad. Por esta razón, Schmitt puede argumentar que el caso de excepción es aquel capaz de revelar la esencia de las cosas, precisamente porque su carácter de meramente posible lo vuelve determinante de la tensión específicamente política que adquiere la vida del hombre.<sup>625</sup> La guerra, la posibilidad de dar muerte al otro, cuanto más excepcional, rara, improbable, más efectivamente pesa sobre la decisión.<sup>626</sup> Si la excepción hace la regla, deduce Derrida, cuanto menos probable sea una situación decisiva, más intensa y reveladora será, es decir, cuanto mayor sea la despolitización mayor será la politización.<sup>627</sup> El liberalismo se volvería, entonces, la máxima expresión de la política, por su misma anulación del enemigo. Y esta paradoja surge también a partir de la indistinción, por parte de Schmitt, entre un discurso metafísico-ontológico sobre la decisión y su imposible aplicación efectiva, ya que el jurista alemán necesita aquí también pasar de lo virtual a lo actual, no pudiendo

---

<sup>624</sup> Schmitt, C, *El concepto de lo político*, trad. cit., pp. 58-59.

<sup>625</sup> *Op. cit.*, p. 65.

<sup>626</sup> Derrida, J., *Politiques de l'amitié*, ed. cit., p. 151.

<sup>627</sup> *Op. cit.*, p. 153.

reconocer las consecuencias de dicho salto para su misma conceptualización. El liberalismo, en el fondo, esconde la hostilidad absoluta hacia el enemigo de la humanidad como trasfondo *apolítico*. ¿Por qué? Porque esconde al enemigo existencialmente determinado en un contexto histórico particular. Si se niega al enemigo, se abre la puerta a la posibilidad de lo peor: la absoluta enemistad. Pero, a su vez, este liberalismo despolitizador sería la máxima expresión de la política, precisamente por esa misma reducción de la situación decisiva a un grado mínimo en cuanto a su posibilidad de actualizarse.

El cuarto eje abordado por Derrida nace en la afirmación de Schmitt según la cual todos los conceptos, expresiones y términos políticos son polémicos, desde el momento en que su sentido está proporcionalmente ligado a una conflictividad concreta.<sup>628</sup> Y es así como debemos comprender el mismo concepto de lo “político” schmittiano, en tanto medio de lucha contra la avanzada despolitizadora liberal. Su sentido está construido a partir de la polémica que encarna Schmitt contra su enemigo declarado, y es justamente por esto que ese criterio formal adoptado para delimitar lo propio de una esfera de acción ya está contaminado por su puesta en práctica. La conceptualización schmittiana está vinculada estrechamente con un campo de batalla concreto que afecta necesariamente la pureza “ontológica” que pretendiera para su teoría, sin la cual correría el riesgo de caer en lo peor de la guerra en nombre de la humanidad, a partir de la postulación de un valor determinado como universal.

Se tratará solamente, lo hemos anunciado, del *uso* polémico de este concepto de lo político, de su uso concreto, de la modalidad práctica y efectiva de su puesta en obra, es decir, de su performatividad misma. Una necesidad tal no puede dejar intacto un presunto discurso teórico sobre el tema/sujeto (*sujet*), un metadiscurso, un discurso meta-polémico o meta-político, un discurso *polemo-lógico* o *polito-lógico*. ¿Se dirá que el discurso

---

<sup>628</sup> Schmitt, C, *El concepto de lo político*, trad. cit., p. 60.

schmittiano pretende esa teoricidad pura? Desde ciertas miradas, sí, creemos, y ése es en buena medida el interés de su proyecto: proponer una teoría conceptual pura y rigurosa de lo político, de la región específica de aquello que se llama propiamente y sin retórica polémica *lo* «político», la politicidad de lo político.<sup>629</sup>

El problema, lo repetimos, no es esta deconstrucción en acto, sino la confusión que conlleva de dos ámbitos heterogéneos: el ontológico y el práctico. Esto implica la aceptación de un Estado absoluto que podría encarnar la verdad de ese criterio formal, pero así como en Kant no se podía establecer cuál era un acto justo, tampoco se podría encontrar el lugar de la decisión soberana, garante de la existencia divina de ese Estado. En quinto lugar, la interrelación entre Estado y política es deudora de esta contaminación también. Si bien Schmitt abre *El concepto de lo político* afirmando que la política excede lo estatal<sup>630</sup>, una vez que confunde el ámbito formal y el práctico esta separación pierde su vigencia. Desde ya que lo político funda lo estatal, ya que es la condición de posibilidad de la conformación de una unidad decisiva. Pero, si bien para Schmitt la política encuentra su forma de expresión adecuada en el Estado, finalmente es éste el único sujeto capaz de decisión alguna.<sup>631</sup> Para Derrida, el pasaje entre *El concepto de lo político* y *Teoría del partisano* se articulará a partir de este privilegio de lo estatal y, por lo tanto, de la figura del amigo o el enemigo como ciudadano.<sup>632</sup> El prójimo (*prochain*) podrá ser el amigo próximo (*proche-prochain*) o el enemigo, siendo esta última también una modalidad de la alteridad, precisamente aquella que evitaría el peligro del mal absoluto. Hay que amar al enemigo, hay que decir su verdad, para así denegar la posibilidad de la guerra absoluta contra ese otro situado más allá de la

---

<sup>629</sup> Derrida, J., *Politiques de l'amitié*, ed. cit., p. 137.

<sup>630</sup> Schmitt, C., *El concepto de lo político*, trad. cit., p. 49.

<sup>631</sup> "Por el sentido del término y por la índole del fenómeno histórico, el Estado representa un determinado modo de estar de un pueblo, esto es, el modo que contiene en el caso decisivo la pauta concluyente, y por esa razón, frente a los diversos *status* individuales y colectivos teóricamente posibles, él es el *status* por antonomasia." *Ibid.*

<sup>632</sup> Derrida, J., *Politiques de l'amitié*, ed. cit., p. 141.

distinción amigo-enemigo. El prójimo es el enemigo, el amigo es el enemigo, la guerra, quizá, como expresión de la paz.

Ahora bien, si Derrida entiende la decisión como la instancia de apertura incondicional a la llegada de cualquier/absolutamente otro, no deja de confesar la persistencia de dos aporías ineludibles que toda decisión deberá experimentar. La primera, la *aporía del quizá* (peut-être), señala que la modalidad del quizá, de esa indecidibilidad que da lugar al porvenir, abre un posible absolutamente indeterminado, que permite así el acontecimiento y la decisión. Pero, a la vez, toda decisión interrumpe su condición de posibilidad, el quizá mismo. En otras palabras, la decisión (que siempre es de otro y nunca una puesta en acto de una voluntad soberana) y el surgir del acontecimiento clausuran el horizonte abierto a la llegada de lo otro.<sup>633</sup> En el preciso instante en que del fondo de indeterminación acontece lo imposible, eso ya queda reducido al ámbito de lo posible. La justicia, el don, el perdón, si los hay, siempre serán fugaces, imponiéndonos un deber fundamental, el de deconstruir todas las instancias que se realizan en sus nombres. Por otro lado, Derrida señala la *aporía del acontecimiento*, que se superpone a la antes analizada. Según esta segunda aporía, la decisión produce acontecimiento, es decir, siempre es una decisión que se toma sobre un suelo de indecidibilidad absoluta. Por lo tanto, como ya lo vimos, no hay un sujeto que tome una decisión, si comprendemos por tal al individuo claramente determinado, autoconsciente y capaz de calcular las causas y efectos de su decisión. Sin embargo, la decisión neutraliza a su vez esa indeterminación absoluta, ya que siempre tiene un efecto de subjetividad inherente a ella misma, necesario para pensar, quizá, en otra política. El sujeto de la democracia por venir sería, entonces, aquél atravesado por la lógica de la substitución, cuya identidad estaría conformada por la respuesta y la responsabilidad ante la decisión del otro,

---

<sup>633</sup> *Op. cit.*, p. 86.

llamada que ya es una respuesta también.

### 5.2.2 Soberanía

Todo este rodeo por la reformulación del concepto de decisión schmittiano, bajo la fórmula de “decisión pasiva”, no tiene como objetivo más que reforzar nuestro rechazo a la lectura que acerca a la deconstrucción a una posición estatista y/o totalitaria. Esto nos invita a analizar, por lo tanto, qué tipo de soberanía está pensando Derrida, cuestión que nos conduce indefectiblemente a un pasaje de *Voyous* que destaca por dos razones. En primer lugar, porque consideramos que en su opacidad se resiste a una comprensión inmediata, clara y distinta. En segundo lugar, porque la relevancia de su arduo contenido queda confirmada por la insistente aparición de lo que allí se pone en juego en muchos de los textos de aquellos que, en la actualidad, se encuentran trabajando sobre el pensamiento político de Jacques Derrida, frecuencia que no hace más que aumentar su carácter enigmático.<sup>634</sup> El texto aquí en cuestión aparece, al menos una vez, en el lugar sin lugar del “Se ruega insertar”, *topos* que ya nos habla de una frontera inaprehensible que delimita de manera siempre fallida el dentro/fuera del libro.

Como *L'Université sans Condition*, *Voyous* propone también una distinción frágil mas sin duda indispensable: entre la «soberanía» (siempre en principio indivisible) y la «incondicionalidad». Tal partición supone que se piense, tanto en la imprevisibilidad de un acontecimiento sin horizonte, como en la venida singular del otro, una *fuera débil*. Esta

---

<sup>634</sup> Por ejemplo, en Caputo, J., "Without Sovereignty, Without Being: Unconditionality, the Coming God and Derrida's Democracy to Come", *Journal for Cultural and Religious Theory*, vol. 4, n° 3, August 2003, p. 11, Mendoza de Jesús, R., "Imposible, imposible: La posibilidad de lo imposible y la deconstrucción de la soberanía en el pensamiento de la incondicionalidad de Jacques Derrida", en Bórquez, Z. (comp.), *Fenomenología, firma, traducción [en torno a Jacques Derrida]*, Santiago, Pólvora, 2015, pp. 250-251, Regazzoni, S., *La decostruzione del politico*, ed. cit., p. 525 y los artículos de Biset, Cragnolini y Peñalver Gómez compilados en Penchaszadeh, A. P. y Biset, E. (comps.), *Derrida político*, Bs. As., Colihue, 2013, pp. 47, 88 y 202.

fuerza vulnerable, esta fuerza sin poder expone a aquel(lo) que *viene*, y que viene a afectarla.<sup>635</sup>

Esta disociación difícil, apenas posible aunque esencial, es la que habría que intentar para así interrumpir el tránsito inmediato entre soberanía e incondicionalidad, entre indivisibilidad e incondicionalidad, entre poder y fuerza débil. Para ello, la deconstrucción privilegiará *uno* de los extremos de esta oposición conceptual, *uno* de esos atributos que para la tradición no son *más que uno*, afirmando que “cierta renuncia incondicional a la soberanía resulta *a priori* requerida. Antes incluso del acto de una decisión.”<sup>636</sup> La incondicionalidad que busca delimitar Derrida es aquella que rechaza la institución soberana, con su sueño de indivisibilidad y el poder que legítimamente ejercería. Esta renuncia, independiente de la experiencia, a un modo determinado de soberanía nos conducirá a pensar la estructura de promesa encerrada en la fórmula “mesianicidad sin mesianismo”, apertura al por venir que siempre será un venir del otro, una invención del otro, y también a analizar esa *fuerza débil*, vulnerable, sin poder, acogida siempre segunda que responde “sí, sí” a la respuesta del otro, pero que no se reduce a una mera pasividad condenada a la espera de alguna llamada.

La dificultad que despliega este pasaje nos invita a hacernos una pregunta: ¿qué entiende Derrida por *soberanía*? Tal vez sea un intento por encontrar una respuesta a este arduo interrogante el objetivo de máxima que aquí nos planteamos. ¿Hay en Derrida *una* concepción de la soberanía? ¿Existe una distancia entre el concepto de soberanía y *las* soberanías particulares? ¿Hay soberanía? Para dar cuenta de estas cuestiones, con la esperanza de poder al mismo tiempo esclarecer la difícil y apenas perceptible distancia entre soberanía e incondicionalidad, no podemos dejar de recordar que la incondicionalidad de la soberanía se expresa en Hobbes en su indivisibilidad,

---

<sup>635</sup> Derrida, J., *Voyous*, Paris, Galilée, 2003, p. “Prière d’insérer”.

<sup>636</sup> *Op. cit.*, p. 13.

fusión de atributos que inaugura la concepción clásica de la soberanía y que será aquella cuestionada por la deconstrucción derridiana. El problema político por antonomasia, la constitución de una unidad a partir de la multiplicidad, encuentra como respuesta en la figura soberana hobbesiana una instancia única y monolítica que funcionará como fuente última de emanación del orden buscado. Sin embargo, el *Leviatán* se encuentra atravesado por distintos momentos donde la estrategia argumentativa que lo estructura deja un resto para pensar en la imposibilidad de que ese Estado-soberano se realice, lo cual pone en crisis el pasaje inmediato entre incondicionalidad e indivisibilidad. En primer lugar, un motivo recurrente en los autores contractualistas reside en el carácter ficticio del *estado de naturaleza*, relato fantástico que viene a fundamentar de manera rigurosa la dimensión política. Antes de conformar un Estado los hombres habitan una fábula original, personajes más o menos bestiales en busca de un narrador soberano, quien con su espada logrará dar comienzo a la historia. Hobbes no escapa a la regla, y de hecho la funda, al señalar en el *Leviatán* que el estado de guerra de todos contra todos, condición en la que se encuentran los hombres cuando viven sin un poder común que los atemorice, nunca ocurrió.<sup>637</sup> La guerra generalizada, la lucha ilimitada, condición necesaria para la justificación racional de la subsiguiente unidad política, sí es señalada como la moneda de cambio entre los Estados y sus soberanos, mientras que en algunas comarcas de América habría pueblos salvajes, para ese entonces, aún viviendo en ese estado bestial.<sup>638</sup> Sin embargo, Hobbes afirma categóricamente que “nunca existió un tiempo en que los hombres particulares se hallaran en una situación de guerra de uno contra otro.”<sup>639</sup>

Por esta razón, ante la necesidad de moderar su propia condena hacia esa ficción útil que tanto necesita, Hobbes intenta dos argumentos para fortalecer la verosimilitud de su

---

<sup>637</sup> Hobbes, T., *Leviatán*, trad. M. Sánchez Sarto, Bs. As., FCE, 2003, p. 103.

<sup>638</sup> *Op. cit.*, p. 104.

<sup>639</sup> *Ibid.*

relato, los cuales buscan, desde la empiria, saldar la incompatibilidad entre la historia y la necesidad de razón expresada en el estado de naturaleza. El primero de los argumentos consiste en confirmar por la experiencia lo que él llama una inferencia de las pasiones. La existencia del estado de guerra de todos contra todos se verificaría, entonces, por el juicio que emite contra toda la humanidad cada uno de nosotros mediante sus actos. Las medidas de seguridad que tomamos en nuestra vida cotidiana no son más que acusaciones silenciosas hacia los otros, las cuales sirven como índices de la inminente lucha generalizada por nuestra supervivencia.<sup>640</sup> El hecho de que desconfiemos de aquellos otros con los que urdimos el tejido social confirma, recuperando y actualizando un pasado inmemorial, la belicosidad infinita propia del estado de naturaleza. Tal vez nunca haya existido en el pasado un estado de guerra de todos contra todos, pero los gestos cotidianos que habitan nuestro presente vivo sentencian que potencialmente podría, o debería, haber tenido lugar. Ejemplaridad y excepcionalidad de la empiria sirven, entonces, de sustento para la necesidad de razón. En segundo lugar, Hobbes pronostica qué sucederá cuando no exista un poder común que temer. Si bien ni en el pasado ni en el presente encontramos hombres viviendo en estado de naturaleza, el futuro anterior sostiene retrospectivamente su eficacia.<sup>641</sup> El estado de naturaleza no forma parte de la historia, pero es innegable para Hobbes la inminencia, actualidad y efectividad de su posibilidad para aquellos que sueñen con despojarse de la autoridad soberana. *The time is out of joint*, claro que sí, y es esa disyunción la que permite fundar la soberanía en la expectativa de su ausencia futura. El segundo punto que aquí quisiéramos destacar, con relación al carácter ficticio del estado de naturaleza, reside en la fragilidad del mismo, la cual se manifiesta en la virtualidad de esa violencia extendida sobre toda la humanidad. Leemos en Hobbes:

---

<sup>640</sup> *Op. cit.*, p. 103.

<sup>641</sup> *Op. cit.*, p. 104.

Dada esta situación de desconfianza mutua, ningún procedimiento tan razonable existe para que un hombre se proteja a sí mismo, como la anticipación, es decir, el dominar por medio de la fuerza o por la astucia a todos los hombres que pueda, durante el tiempo preciso, hasta que ningún otro poder sea capaz de amenazarle.<sup>642</sup>

Recordemos que Hobbes deduce de la igualdad entre los hombres la necesaria desconfianza en el otro. Si su potencia es igual a la mía, queda justificado anticiparme a su acto de violencia hacia mi persona, con lo cual queda así disuelta esa violencia fundadora del estado de guerra de todos contra todos. No es necesario que el otro me ataque, que ejerza un poder sobre mí, dejándome a la intemperie y desprotegido por falta de un poder común que nos inspire temor. Basta con que esa violencia sea posible para que uno pueda, y racionalmente deba, anticiparse a la misma buscando dominar de antemano al próximo pero irrealizado oponente. Una vez más, aparece el futuro anterior como fundamento de la guerra de todos contra todos. Aunque no haya violencia ejercida sobre mi persona, el potencial proyectado sobre mi horizonte futuro me determina a ser yo quien ejerza un poder sobre el otro. El origen de la violencia natural reside en su ausencia de origen, su falta de fundamento, su no-presencia a sí, la absoluta anticipación ante la eventual violencia que podría afectar las relaciones pre-sociales. La posibilidad real de la máxima tensión, aquella que separa amigos de enemigos, su virtualidad, su excepcionalidad, refuerzan la efectividad de la guerra. Toda violencia es violencia segunda, respuesta a una violencia anterior impotente, muda y anónima, convirtiendo así al estado de guerra hobbesiano en una profecía autocumplida.<sup>643</sup>

En tercer lugar, en clara continuidad con lo anterior, encontramos en el *Leviatán* una desmaterialización de la noción misma de guerra:

---

<sup>642</sup> *Op. cit.*, p. 101.

<sup>643</sup> Para un análisis de la relación entre Hobbes, Nietzsche y Derrida desde la perspectiva que asume la imposibilidad tanto de una violencia absoluta como de una justicia absoluta, concluyendo la necesidad de una economía de violencia, véase Parrish, R., *Violence Inevitable. The Play of Force and Respect in Derrida, Nietzsche, Hobbes, and Berlin*, New York, Lexington, 2006, pp. 49-74.

Porque la GUERRA no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante el lapso de tiempo en que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente. [...] así la naturaleza de la guerra consiste no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario. Todo el tiempo restante es de paz.<sup>644</sup>

Aunque la guerra no haya tenido lugar en el devenir de la historia, alcanza con su posibilidad para declararla presente. ¿Y cuándo es posible la guerra? Por supuesto, cuando no hay un soberano que realice el intercambio entre seguridad y obediencia. En otras palabras, lo que resta al quitar de la historia los momentos en que la guerra de todos contra todos se encuentra latente es la efectiva aparición del Estado soberano, cuya ausencia nos permite identificar aquello que sólo se hace presente en su posibilidad. Pero, a la inversa, la potencia de la guerra, su capacidad de pasar al acto, se encuentra anulada cuando queda instaurado el poder común que nos somete a todos por igual. El estado de naturaleza se reconoce por la ausencia del Estado soberano, por ese vacío jurídico que impide la apelación a un tercero a la hora de resolver la conflictividad propia del *socius*. A la vez, el soberano se reconoce por la interrupción del estado de guerra de todos contra todos. Circularidad de la argumentación, signo de la dificultad que implica toda fundamentación de la instancia soberana. Si no hay, en la historia, estado de naturaleza alguno, ¿puede haber soberanía determinada? A la inversa, si no existió ni existe estado de guerra de todos contra todos, ¿hay algo más que soberanía, entendida como la clausura de esa violencia ilimitada? La cuestión de una universal disposición manifiesta a la guerra como síntoma suficiente de ese soñado estado de naturaleza duplica el interrogante acerca de la efectividad de tal estado, ya que éste es declarado como inexistente y, a la vez, el signo de su acontecer, si lo hay, radicaría en la virtualidad de una potencia manifiesta. Por lo expuesto hasta aquí, nos interesa

---

<sup>644</sup> Hobbes, T., *Leviatán*, trad. cit., p. 102.

preguntarnos sobre la eficacia de un fundamento de estas características para una soberanía que no deja de hundir sus raíces en esa quimera.

Ya dejando de lado las dificultades que plantea el estado de naturaleza, en el *Leviatán* Hobbes define la esencia del Estado como una persona de cuyos actos se constituye en autora una gran multitud, mediante pactos que realizan sus miembros entre sí, con el fin de que esa persona pueda emplear la fuerza y medios de todos como lo juzgue conveniente para asegurar la paz y defensa común. El titular de esta persona se denomina soberano y se dice que tiene poder soberano.<sup>645</sup> De este modo, queda conformada la tríada conceptual multitud-Estado-soberano. La multitud se convierte en una persona o Estado cuando, valiéndose de pactos recíprocos, proclama un soberano, es decir, una instancia donde esa persona se materializa. La soberanía, entonces, resulta ser la manifestación, el modo de darse, el fantasma del Estado, en tanto unidad personal conformada por una multiplicidad de autores. Desde ya que no existe un pacto que implique al soberano, ya que si así fuera su poder resultaría determinado por una situación previa, fracturando esa unidad política que debe monopolizar la fuerza y los medios de la multitud. Aquí se destaca la cuestión que quisiéramos enfatizar: la incondicionalidad, traducida bajo el atributo de indivisibilidad. No puede existir una anterioridad, una causa, una condición para el juicio o la acción de este Dios mortal. Por esta misma razón, los derechos que constituyen la esencia de la soberanía no pueden ser enajenados ni en su totalidad ni en parte. Indivisibilidad e incondicionalidad quedan así fusionadas, inaugurando esa comunión que Derrida quisiera cuestionar. Si existiera una instancia que pusiera en duda la unidad absoluta del soberano, aquella sería, según Hobbes, el soberano real, o bien la multiplicidad de personas se traduciría en la anarquía propia de la multitud. El uno o el caos, el orden o la anarquía, oposición que funda la

---

<sup>645</sup> *Op. cit.*, p. 141.

teología política, para algunos la única forma de lo político. La pregunta que surge aquí es si la soberanía resulta una instancia tan formal como la del Estado, al punto de convertirse en un concepto que por su propia altura no puede encarnarse en una experiencia determinada. Paradoja del Dios-hijo que igualaría así al Dios-padre en su abstracción. Es el propio Hobbes quien responde de manera explícita, sentenciando la inexistencia del Estado al que acaba de caracterizar.

La objeción máxima es la de la práctica: cuando los hombres preguntan dónde y cuándo semejante poder ha sido reconocido por los súbditos. [...] Pero de cualquier modo que sea, un argumento sacado de la práctica de los hombres, que no discriminan hasta el fondo ni ponderan con exacta razón las causas y la naturaleza de los Estados, y que diariamente sufren las miserias derivadas de esa ignorancia, es inválido. Porque aunque en todos los lugares del mundo los hombres establezcan sobre la arena los cimientos de sus casas, no debe deducirse de ello que esto deba ser así. La destreza en hacer y mantener los Estados descansa en ciertas normas, semejantes a las de la aritmética y la geometría, no, (como en el juego del tenis) en la práctica solamente: estas reglas, ni los hombres pobres tienen tiempo ni quienes tienen ocios suficientes han tenido la curiosidad o el método de encontrarlas.<sup>646</sup>

El Estado es una instancia abstracta que se encarna en el soberano, el cual sigue siendo formal y cuya existencia no sólo no ha sido demostrada a lo largo de la historia, sino que incluso el propio texto hobbesiano hace vacilar. Existe un ámbito de la *praxis* que no puede dar cuenta de la soberanía indivisible e incondicional, aunque sí pueda la razón deducir su necesidad, con el mismo rigor con que se deduce un teorema matemático. Sin embargo, como lo señalamos anteriormente, si en el estado de naturaleza se encuentran los cimientos firmes que pretende Hobbes otorgarle a su soberano, no podemos afirmar que tales pilares sean mucho más sólidos que la arena a

---

<sup>646</sup> *Op. cit.*, p. 170.

la que nos tiene acostumbrados la tradición. La incondicionalidad soberana, es decir, su necesaria falta de determinación a la hora de actuar, parece alejar al Estado y su manifestación particular aún más de la historia. En su formalismo, Hobbes también podría anticipar los mismos inconvenientes que asume Kant para su ética: ¿cómo asegurar una acción soberana o con valor moral cuando la misma descansa sobre su incondicionalidad como factor determinante? Parece imposible hallar en el devenir de un mundo sensible una soberanía tal que permita descartar absolutamente la intromisión de algún tipo de resorte *a posteriori* que determine su acción, volviendo así a esta misma soberanía en *una soberanía más* dentro de la multiplicidad divisible que la conforma.<sup>647</sup>

Si decidimos visitar el texto hobbesiano no fue por un interés erudito ni retórico, sino para intentar vislumbrar los inconvenientes que plantea el concepto de soberanía desde su origen moderno. En este sentido, resulta evidente cierto paralelismo entre esta lectura de Hobbes y los análisis que Derrida dedica a Schmitt. No es casual que en *Politiques de l'amitié* leamos, con relación a la distinción amigo-enemigo en tanto instancia donde se delimita la esfera de lo político:

Conclusión *práctica*: en la práctica, dicho de otro modo, en esa práctica política que es la historia, esa diferencia entre los diferendos no tiene lugar jamás. No se la encuentra jamás. Jamás *concretamente*. Inhallable, por consecuencia, permanece la pureza del *pólemos* o del enemigo por la que Schmitt pretende definir lo político. El concepto de lo político corresponde, sin duda, como concepto, a lo que el discurso ideal puede *querer* enunciar de manera más rigurosa acerca de la idealidad de lo político. Pero ninguna política ha sido jamás adecuada a su concepto. Ningún acontecimiento político puede ser correctamente descrito o definido con la ayuda de estos

---

<sup>647</sup> Siguiendo la lectura que hace Derrida de Hobbes en *La bête et le souverain I*, Jacques de Ville concluye la divisibilidad de la soberanía a partir de la multiplicidad de fuerzas que la atraviesan. De Ville, J., "Deconstructing the Leviathan: Derrida's *The Beast and the Sovereign*", *Societies*, n° 2, 2012, pp. 357-371.

conceptos. Y esta inadecuación no es accidental, desde que la política es esencialmente una *praxis*, como lo implica siempre Schmitt mismo al recurrir de manera insistente al concepto de *posibilidad* o de *eventualidad reales y presentes* en sus análisis de las estructuras formales de lo político.<sup>648</sup>

Nueva versión de la objeción práctica hobbesiana, que explicita una distancia infranqueable entre el concepto de lo político y la historia. El soberano schmittiano es aquél que decide el estado de excepción o establece la distinción formal entre amigos y enemigos. La naturaleza de esta decisión, como ya lo dijimos, debe escapar a la norma, es decir, debe exceder toda determinación. El soberano es absoluto, está más allá de cualquier condicionamiento, sin ningún tipo de inclinación *a posteriori* que venga a contaminar la formalidad de su accionar. Por esto, Derrida sostiene que un sujeto no decide nada, refiriéndose a la necesidad de disociar el concepto de soberanía de toda voluntad, proyecto, cálculo o poder. La decisión, para ser tal, debe ser incondicional, en tanto no puede responder a determinaciones normativas ni a contenidos de otras esferas sociales o del ámbito privado que pudieran contaminar la exclusividad del campo político. La soberanía, al comprometerse en la aporía del quizá, es decir, al dar lugar al acontecimiento y, en un mismo gesto, clausurar su llegada, reside en la *decisión pasiva*, aquella que escapa a mi voluntad, pero que no por eso se sustrae a mi responsabilidad. Y aquí nos encontramos con un desdoblamiento de la soberanía que produce un nuevo extrañamiento, precisamente cuando Derrida destaca que esta concepción, la suya, es rebelde a la interpretación decisionista de la soberanía, aunque no sea más que el despliegue de la consecuencia clásica, ineluctable e imperturbable de un concepto clásico de la decisión.<sup>649</sup> En otras palabras, para Derrida, la decisión, como productora de acontecimiento, ajena a la instancia del sujeto, entendido como sustrato último, libre

---

<sup>648</sup> Derrida, J., *Politiques de l'amitié*, ed. cit., p. 134.

<sup>649</sup> *Op. cit.*, p. 88.

y voluntario al cual remitirla, decisión pasiva, decisión del otro que no excluye mi responsabilidad, es el punto de llegada necesario a la hora de desarrollar el concepto clásico de decisión. Pero, al mismo tiempo, resulta ajeno a los conceptos también clásicos de soberanía o excepción. ¿Cuál es el sentido de este intrincado pasaje que, a simple vista, podríamos calificar de aporético o contradictorio? ¿Qué estrategia argumentativa nos permite establecer una heterogeneidad irreductible entre decisión y soberanía? ¿Es posible afirmar, a su vez, una indisociabilidad fundamental entre ambos conceptos? ¿Cómo comprender, entonces, esta diseminación del sentido del concepto “soberanía”? Quizá habría que distinguir entre el concepto en su idealidad, por un lado, y las manifestaciones históricas del mismo, siempre infieles a dicha formalidad. Pero, a la vez, debemos enfrentarnos a la indecidibilidad que atraviesa a la soberanía incondicional, la cual, como concepto, se evidencia como incondicionalidad sin soberanía, mientras que toda puesta en acto de esta instancia determinante de lo político redundaría en una soberanía condicional, inevitablemente divisible. Se sueña con una soberanía indivisible, pero se habla siempre de una soberanía determinada, óptica, que no puede exceder su propia condición de posibilidad, es decir, su divisibilidad intrínseca. El riesgo que resta aquí, entonces, radica en el fantasma de soberanía indivisible que asedia a las manifestaciones históricas, ante el cual sólo queda oponer esa fuerza débil encerrada en la incondicionalidad sin soberanía, fuente disruptiva de cualquier presunta unidad.

Schmitt, por su parte, piensa nostálgicamente en la posibilidad de una imbricación entre los planos ontológico y óptico, es decir, sostiene en su reflexión la efectividad empírica de una instancia decisiva que, como tal, se encuentre libre de toda determinación, manteniendo así en silencio la misma restitución del orden como *telos* de la excepcionalidad soberana. Si el estado de excepción o la distinción entre amigos y

enemigos persigue la recomposición de la unidad política y el imperio de la norma, parece difícil sostener la incondicionalidad de la decisión ante un fin determinado de este modo. Como vimos en el apartado anterior, Derrida pondrá el acento en la contaminación necesaria entre la pureza del concepto de decisión y las determinaciones empíricas que conlleva su realización histórica. El enemigo pierde necesariamente su carácter formal-existencial al no poder especificarse de manera absoluta la frontera entre lo público y lo privado, condición necesaria para evitar la guerra en nombre de la humanidad que sólo persigue la aniquilación de la diferencia. En este sentido, podemos afirmar que la distinción entre incondicionalidad y soberanía estaría ya presente en el planteo schmittiano, sólo que este no puede capitalizarla dentro de su axiomática, pretendiendo así una pura presencia de la decisión en su formalidad.

Si hablamos de teología política, vale recordar que el argumento ontológico se construye sobre la idea de incondicionalidad: Dios es la instancia última que puede pensarse o imaginarse. Por lo tanto, su existencia queda probada por esta altura absoluta. Dios no puede ponerse en cuestión, su existencia no puede ser objeto de duda, ya que si así lo fuera se estaría presuponiendo un ser aún más elevado que volvería al anterior Dios un mero subalterno. Si proyectamos dicho argumento sobre el Dios mortal llamado soberano, la cuestión que aquí planteamos adquiere todo su sentido. La soberanía no puede ser dissociada de la incondicionalidad, a no ser que confundamos al concepto con una instancia histórica del mismo. Pero, si hay que interrumpir la asociación entre soberanía e incondicionalidad, y recordemos aquí que Derrida decide entrecorollar ambos conceptos, es precisamente porque esta tarea es imposible. La soberanía por venir, aquella que permanece fiel al decisionismo schmittiano, es la apertura hacia cualquier/absolutamente otro, la justicia entendida como hospitalidad incondicional hacia el arribante. La soberanía imposible es, precisamente, esa fuerza

débil que escapa al cálculo del sujeto moderno, pero que también se rehúsa a *una* manifestación histórica. Pero desde ya que esto no significa que la deconstrucción invite a una opción liberal, sino que conduce a la inminente tarea de deconstruir toda institución. En este sentido, la soberanía incondicional no puede ser puesta en cuestión, ya que ella es la condición de posibilidad de todo cuestionamiento. Las instituciones presumen una expresión histórica, por lo tanto particular, del concepto de soberanía, ocultando la imposibilidad de este paso. Allí radica el carácter místico de su fundamento, que deriva en una soberanía necesariamente divisible.

En esta línea de análisis, resulta interesante abordar la conferencia “Inconditionnalité ou souveraineté”<sup>650</sup>, pronunciada por Derrida en Atenas el 3 de junio de 1999, pocos días antes de que finalizara la guerra de Kosovo. El texto comienza preguntándose por la cuestión de los límites llamados fronteras y su relación con los frentes, más específicamente, por la posibilidad de impedir que una frontera se vuelva un frente.<sup>651</sup> En otras palabras, Derrida se pregunta cómo construir una unidad política sin cerrarse a la llegada del arribante. ¿Es posible pensar un límite, una condición, una determinación que no ejerza una violencia sobre el otro? Como ya sabemos, Derrida es un pensador del límite, en tanto crítico de la absoluta determinación de *uno*. Hay efectos de borde, fronteras porosas, móviles, contingentes, más de una, siempre. En este sentido, resulta fundamental reflexionar sobre la posibilidad de mantenernos vigilantes ante el fantasma del cierre totalitario, de la conversión de la frontera en un frente que intente expulsar a la alteridad, resto que ya habita al otro lado de la frontera que buscara contenerlo en un afuera absoluto, para así sellar el fracaso del pliegue hermético sobre sí de toda mismidad.

---

<sup>650</sup> Derrida, J., *Inconditionnalité ou souveraineté. L'Université aux frontières de l'Europe*, Atenas, Patakis, 2002.

<sup>651</sup> *Op. cit.*, p. 16.

A continuación, Derrida se pregunta por la soberanía universitaria, abriendo la posibilidad de pensar en otro concepto de soberanía, diferente al de los poderes de los Estado-nación, la Iglesia, los medios de comunicación, la economía, poderes todos que se disputan una soberanía histórica particular.<sup>652</sup> Así, ya aparece aquí una distinción que estructura un texto cronológicamente cercano: *L'Université sans condition*. Allí se distingue el fantasma de soberanía indivisible de “una especie muy original, una especie excepcional de soberanía”<sup>653</sup> que la universidad reivindica al afirmar una independencia incondicional. La deconstrucción del concepto de soberanía incondicional es necesaria, pero no debe comprometer esa otra forma de soberanía que la deconstrucción viene a poner en juego.<sup>654</sup> De este modo, la soberanía incondicional sucumbe al confundirse con la soberanía indivisible, fantasma que asedia toda experiencia histórica. No hay una soberanía que limitara de manera clara y definitiva con lo otro de sí. Hay multiplicidad de soberanías y también multiplicidad de fronteras. Entre todas, la soberanía incondicional, si la hay, sería la radicalización de cierto espíritu de Marx, que también es uno de los espectros de la ilustración que nos asedian. Derrida quisiera heredar, es decir, suscribir y reinventar, el espíritu que sostiene dos instancias indisociables: la crítica hiperbólica, autocrítica que se opone a todo dogmatismo u ontología, ya sea marxista o de otro tipo, y la afirmación emancipadora de la *mesianicidad sin mesianismo* como estructura de promesa que conforma todo “presente vivo”, apertura al porvenir indeconstruible que servirá como criterio para privilegiar una política por sobre otra.<sup>655</sup> Esta mesianicidad sin mesianismo como fórmula que, como lo vimos, el mismo concepto schmittiano de decisión nos permite derivar, hace comprensible que Agamben

---

<sup>652</sup> *Op. cit.*, p. 18.

<sup>653</sup> Derrida, J., *L'Université sans condition*, Paris, Galilée, 2001, p. 19.

<sup>654</sup> *Op. cit.*, p. 20.

<sup>655</sup> Derrida, J., *Spectres de Marx*, ed. cit., pp. 145-149.

encuentre en Schmitt un gesto antimesiánico pero, al mismo tiempo, mesiánico<sup>656</sup>, o que Kathureczky llegue incluso a hablar del mesianismo secularizado del jurista alemán.<sup>657</sup> No resulta ajena a otras perspectivas la pluralidad de soberanías que habitan la presunta soberanía indivisible que, desde esa misma heterogeneidad, asume la decisión del otro como instancia que la vuelve responsable. Sin embargo, no deja de aparecer, una vez más, el debate sobre la efectividad política de esta *teología política sin teología y sin política*, tal como la quiere pensar Derrida.<sup>658</sup>

En primer lugar, nos encontramos con la difícil tarea de desentrañar el contenido de la mesianicidad sin mesianismo, lo cual no deja de ser otro modo de plantearnos la pregunta por su relación con la historia. Leemos en “Le mot d’accueil”:

Lo que aquí se anuncia, es quizá una mesianicidad que se diría estructural o *a priori*. No una mesianicidad anhistórica, sino propia de una historicidad sin encarnación particular y empíricamente determinable. Sin revelación o sin fecha de una revelación dada.<sup>659</sup>

Caminando en la dirección de Levinas pero más allá de su huella, Derrida nos pone ante una nueva aporía, una nueva imposibilidad de transitar con soltura lo que aquí propone. La mesianicidad sin mesianismo es estructural o *a priori*, es decir, anterior incluso si funciona como condición de posibilidad de toda experiencia posible. Sin embargo, esta

---

<sup>656</sup> Agamben, G., *El tiempo que resta*, trad. A. Piñero, Madrid, Trotta, 2006, pp. 104-205.

<sup>657</sup> Kathureczky, K., *The Messianic Disruption of Trinitarian Theology*, New York, Lexington, 2009, p. 37.

<sup>658</sup> Un debate al que no apelaremos aquí reside en el carácter efectivamente teológico de la deconstrucción. En defensa de un giro religioso en el pensamiento de Derrida encontramos a Caputo, J., *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion*, ed. cit., p. 148. Asumiendo un ateísmo radical en la obra derridiana confluyen los trabajos de Hägglund, M., *Radical Atheism. Derrida and the Time of Life*, Stanford, Stanford University Press, 2008 y O’ Connor, P., *Derrida: Profanations*, New York, Continuum, 2010. En particular, resulta valioso seguir la discusión entre Hägglund y Attridge sobre la articulación de este ateísmo radical con la ética levinasiana. Attridge, D., *Reading and Responsibility. Deconstruction’s Traces*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010, pp. 138-148 y Hägglund, M., “The Non-Ethical Opening of Ethics: A Response to Derek Attridge”, *Derrida Today*, vol. 3, n° 2, 2010, pp. 295-305. Sólo mencionamos aquí la cuestión del compromiso testimonial del performativo, promesa juramentada que sirve de condición de posibilidad de todo enunciado y que, al ponerlo como testigo, engendra maquinalmente a Dios. De este modo, el *deus ex machina testimonial* del performativo absoluto del otro abre la posibilidad de pensar en una religiosidad irreductible, anterior a toda religión histórica determinada. Derrida, J., “Foi et savoir”, en *Foi et savoir suivi de Le siècle et le pardon*, ed. cit., pp. 44-47.

<sup>659</sup> Derrida, J., “Le mot d’accueil”, en *Adieu à Emmanuel Lévinas*, ed. cit., pp. 121-122.

apertura al porvenir no es ahistórica, no está fuera de la historia, no resulta siquiera transhistórica. ¿En qué consiste su historicidad? En no estar condicionada por *una* encarnación particular, *un* modo de darse, *un* volverse fenómeno empíricamente determinado. Esta imposible experiencia mesiánica conduce a un autor como James a reafirmar que nos encontramos ante un mesianismo particular más, lo cual implica que no todo contenido determinado es necesariamente violento, dejando así latente la posibilidad de la paz y la justicia. Este autor entiende que la distancia que plantea Derrida entre la mesianicidad sin mesianismo y los mesianismos históricamente determinados reside en el carácter violento de estos últimos, desde el momento en que fundamentan una comunidad política que excluye al otro, *prochain* pero enemigo. Si la mesianicidad derridiana no está más allá de la historia, entonces tienen que existir otras posibles mesianicidades, tan salvíficas como esta. Por lo tanto, James reivindica esta interpretación porque nos permite pensar en el papel de las religiones determinadas como medios para alcanzar el estado edénico.<sup>660</sup> Dejando de lado una lectura como esta, difícilmente sostenible desde una perspectiva de mayor alcance sobre la obra derridiana, Bensussan interpreta lo mesiánico en Derrida relacionándolo con algunos de los autores clásicos del mesianismo judío, desde la perspectiva del instante, entendido como aquello que rompe con el devenir de la historia e instaura una urgencia del orden práctico.<sup>661</sup> La relación con la historia, su más allá dentro, consistiría en una interrupción de la misma, pero como resto que siempre habita todo presente y que abre la posibilidad del acontecimiento y la decisión. En esta misma línea de análisis, Vattimo afirma que en Derrida no hay una historia de su pensamiento, entendida como evolución o desarrollo continuo, ya que rechaza la Historia en tanto transformación lineal. Sin

---

<sup>660</sup> Smith, J., "Determined Violence: Derrida's Structural Religion", *The Journal of religion*, vol. 78, n° 2, Abril 1998, pp. 197-212.

<sup>661</sup> Bensussan, G., "La política y el tiempo. En torno a Derrida y al mesianismo", trad. I. Dentrambasaguas, *Actual Marx*, n° 3, Santiago, 2005, pp. 77-101.

embargo, la deconstrucción depende siempre de hechos históricos determinados. Por otro lado, la herencia mesiánica del trabajo de Derrida lo acercaría peligrosamente a lo que algunos llaman su lado existencialista, ya que si la diferencia no tiene historia, puede convertirse en una archi-estructura que hará de cualquier otro un testimonio de la misma, formalizándolo y quitándole su singularidad en tanto acontecimiento. Así, para Vattimo, la mesianicidad sin mesianismo debe entenderse como la necesidad de pensar en la alteridad en términos concretamente históricos para así evitar caer en la metafísica, aunque esta historia no se confunda con la Historia.<sup>662</sup> McQuillan también afirma el carácter político de la obra derridiana relacionando su reflexión sobre la historicidad y la irreductibilidad del futuro con la noción de "democracia por venir".<sup>663</sup> Otro modo de abordar este mismo problema aparece en la reivindicación que hace Balcarce de la herencia benjaminiana en el pensamiento de Derrida. Para esta autora, si bien es necesario hacer lugar a la llegada del otro, la visita de este Mesías in-esperado siempre significará una ruptura de todo horizonte de espera. Hay una revelabilidad previa, en tanto disposición a la revelación, y este es el lugar donde reside la historicidad de la mesianicidad sin mesianismo derridiana. Pero, a la vez, esta disposición previa nunca será suficiente, nunca podrá pre-ver de manera absoluta el contenido de lo revelado. Allí reside el más allá de la historia, la interrupción, lo que Balcarce llama su *agujereamiento o perforación*.<sup>664</sup> En este sentido, una lectura como la de Malabou, que pone el acento en la ausencia de contenido histórico de la fe derridiana, corre el riesgo

---

<sup>662</sup> Vattimo, G., «Historicidad y diferencia. En torno al mesianismo de Jacques Derrida», trad. M. A. Quintana Paz, *Solar*, n° 2, año 2, Lima, 2006, pp. 123-127.

<sup>663</sup> McQuillan, M., "Introduction: The Day After Tomorrow... or, The Deconstruction of the Future", en McQuillan, M. (ed.), *The Politics of Deconstruction*, London, Pluto, 2007.

<sup>664</sup> Balcarce, G., "(Fantasmas que se cruzan) Política y mesianismo en Walter Benjamin y Jacques Derrida", *Instantes y azares*, n° 6-7, Primavera 2009, pp. 189-206.

de vaciar de todo contenido la política derridiana, convirtiéndola en una instancia ajena a la praxis efectiva.<sup>665</sup>

Para introducirnos en esta discusión nos serviremos, una vez más, del recurso derridiano a la enumeración, con el fin de vislumbrar el contenido de esta mesianicidad sin mesianismo, otro nombre para la democracia por venir. Contenido sin fecha, sin encarnación determinada, pero no por eso fuera de la historia. Contenido que corresponde a una forma. ¿Cuál? La aporética.

La primera enumeración corresponde a los deberes que se siguen del “deber de responder a la llamada (*appel*) de la memoria europea, de recordar (*rappeler*) aquello que se ha prometido bajo el nombre de Europa, de re-identificar Europa”.<sup>666</sup> Derrida nos lega, en “L’*autre cap*”, una *fisión en cadena* de deberes que parten de la apertura de la identidad cultural, en este caso la Europea pero bien podría ser cualquier otra, hacia lo otro de sí, que ya habita desde siempre en el interior mismo de esa *comunidad*. El deber de responder a la llamada de esa alteridad no es más que un devolver la llamada, un *rappeler*, porque no hay sujeto de la acogida ni primera llamada/respuesta. Esto vuelve a este primer deber aporético, lo convierte en un “*deber* sin medida común con todo lo que se entiende generalmente bajo ese nombre pero del cual se podría mostrar que cualquier otro deber quizá lo supone en silencio.”<sup>667</sup> El primero de los deberes que se siguen de este espectro que asedia todo deber consiste en abrir la identidad nacional o continental a lo otro de sí, que conforma esa misma identidad. En otras palabras, volviendo a la lógica autoinmunitaria, hay que poner en cuestión las barreras o defensas que atacan al agente externo al ingresar al organismo, criticar las fronteras y las distintas leyes que las “protegen” buscando salvar al cuerpo. Todo sí mismo debe abrirse a la

---

<sup>665</sup> Malabou, C., “¿Cómo no derivar? Creencia y denegación en Jacques Derrida”, trad. P. Peñalver Gomez, *Daimon*, n° 19, 1999, p. 84.

<sup>666</sup> Derrida, J., “L’*autre cap*. Mémoires, réponses et responsabilités”, en *L’*autre cap* suivi de La démocratie ajournée*, ed. cit., p. 75.

<sup>667</sup> *Ibid.*

llegada del otro, que lo conforma desde el interior, para así mantenerse vivo. En segundo lugar, no sólo se debe acoger al extraño extranjero para integrarlo al cuerpo político en que se inserta, sino también reconocer y aceptar su alteridad. En otras palabras, no alcanza con la asimilación propuesta por una hospitalidad condicional, sino que debemos abogar por una hospitalidad incondicional. Tercer deber, criticar dogmatismos, tanto anti-capitalistas como capitalistas, para así evitar toda política fundada en verdades absolutas. Derrida escapa así a la trampa que reduce las opciones políticas a dos: liberalismo o teología-política. En cuarto lugar, nos encontramos con el deber de radicalizar el espíritu crítico, hasta el extremo de volverlo contra sí mismo, sin comprometer el ejercicio de esta virtud crítica. Quinto deber, heredar la idea europea de democracia, pero asumirla como porvenir, es decir, más allá de las determinaciones históricas de esa idea. Sin embargo, la *democracia por venir* no debe confundirse con el ideal regulador kantiano, ya que excede todo horizonte, toda regulación, toda norma, para así mantenerse fiel a la estructura de promesa que la habita. El sexto deber nos conmina a transitar la aporía entre la singularidad y la universalidad, es decir, entre la justicia y su respeto por la singularidad del otro, y el derecho universalizante que violaría esa singularidad. En séptimo lugar, Derrida señala la necesidad de tolerar y respetar todo aquello que rehúsa la autoridad de la razón, porque ir más allá de sus límites no significa ser irracional, sino que tiene que ver con esa otra herencia de las Luces, esa otra razón hipercrítica que encarna la deconstrucción. El último deber, estremecedor por lo que nos da a pensar, invoca una responsabilidad y respeto por aquello que rechaza una responsabilidad determinada ante un tribunal instituido, precisamente porque la justicia es indisociable pero excede el derecho.<sup>668</sup>

---

<sup>668</sup> Estos deberes se encuentran en *Op. cit.*, pp. 75-78.

A partir de esta deducción aporética, Derrida llama a reivindicar la prueba de la antinomia, experiencia sin la cual no habría acontecimiento, decisión, responsabilidad, ética ni política. Como bien señala Beardsworth, “la aporía es el lugar mismo en el cual ha de encontrarse la fuerza política de la deconstrucción”<sup>669</sup>, por lo tanto, estos deberes son todo lo programático que hay en la política derridiana, su contenido *a priori*, su historicidad, que no se confunde con un Mesías particular arribado.

Estas condiciones no pueden tener más que una *forma* negativa (sin X no habría Y). No se puede estar seguro más que de esta forma negativa. Desde que se la convierte en certeza positiva («con tal condición, habrá seguramente habido acontecimiento, decisión, responsabilidad, moral o política») se podría estar seguro de comenzar a engañarse, incluso a engañar al otro.<sup>670</sup>

Establece así, Derrida, un posible lenguaje político signado por esta forma negativa y el condicional, para quitar a este *decir* la seguridad de un programa. Las aporías serán entonces las palabras por excelencia de esa democracia por venir, en tanto impiden detenerse en una determinación de la política y nos obligan a deconstruir nuestros propios cimientos. La democracia por venir, entonces, puede entenderse como la derivación al infinito de deberes aporéticos a partir de una antinomia, red en la que se traza un mapa de deberes intransitables que responden a esa estructura de promesa llamada mesianicidad sin mesianismo. Pero cada deber de los expuestos más arriba tiene su lugar, y ese lugar es un texto, donde la tarea que nos lega la deconstrucción se reconoce como la llamada-respuesta a la democracia por venir. El proyecto de una política aporética, que intentamos esbozar aquí, parte y desemboca en la escritura, la nuestra pero sobre todo la derridiana, desde el momento en que cada intervención suya busca transitar por esas aporías imposibles. Dicho andar no es más que la propia

---

<sup>669</sup> Beardsworth, R., *Derrida y lo político*, trad. L. Lassaque, Bs. As., Prometeo, 2008, p. 19.

<sup>670</sup> Derrida, J., “L’autre cap. Mémoires, réponses et responsabilités”, en *L’autre cap suivi de La démocratie ajournée*, ed. cit., pp. 78-79.

deconstrucción en marcha, como instancia política que se instala en las fisuras de cualquier instituido para, desde allí, anunciar el porvenir. Por esto, leemos esta confesión en *Le monolinguisme de l'autre*:

Cada vez que escribo una palabra, entiendes, una palabra que amo y que amo escribir, el tiempo de esa palabra, el instante de una sola sílaba, el canto de esa nueva internacional se eleva entonces en mí. Yo no resisto jamás, yo estoy en la calle a su llamada, incluso si en apariencia, desde el alba, trabajo en silencio sentado en mi mesa.<sup>671</sup>

Los textos de Derrida son políticos, porque su escritura es el lugar de la política, al menos de aquella que queda por inventar.

La segunda enumeración que quisiéramos recuperar la encontramos al finalizar *L'Université sans Condition*, cuando Derrida sentencia siete tesis o profesiones de fe que, sorprendentemente, “permanecen (*restent*) todas programáticas”.<sup>672</sup> Derribando una lectura como la de McKenna, quien sostiene que, si bien la posición de Derrida desafía nuestras racionalizaciones, no da el paso necesario hacia una respuesta *afectiva* a la crisis que atraviesa el mundo de hoy<sup>673</sup>, el filósofo franco-argelino señala que los estudios y análisis que las *Humanidades del mañana* deben abordar no serían puramente teóricos ni neutros, sino que “comprometerían hacia unas transformaciones prácticas y performativas y no prohibirían la producción de obras singulares.”<sup>674</sup> Esta tarea se divide, entonces, en siete campos interrelacionados. El primero, abarca el terreno abierto por la idea de “hombre” y la deconstrucción de la serie no finita de oposiciones que permiten determinar lo “propio del hombre”, espacio que conduce a la problematización urgente, que no se confunde con la descalificación, de dos performativos jurídicos como son las Declaraciones de los derechos del hombre y el

---

<sup>671</sup> Derrida, J., *Le monolinguisme de l'autre*, ed. cit., pp. 107-108.

<sup>672</sup> Derrida, J., *L'Université sans condition*, ed. cit., p. 67.

<sup>673</sup> McKenna, A., J., “The Ends of Violence. Girard and Derrida”, *Lebenswelt*, n° 1, 2011, pp. 112-126.

<sup>674</sup> Derrida, J., *L'Université sans condition*, ed. cit., p. 68.

concepto de “crimen contra la humanidad”. Segunda tesis, las Humanidades del mañana tratarían la historia de la democracia y de la idea de soberanía, afectando así tanto al derecho internacional como a los límites del Estado-nación. Tercera tarea, el deber de analizar y estudiar la historia de la “profesión”, en su desbordamiento de la soberanía del Estado-nación. Cuarta profesión de fe, la necesidad de tratar la historia de la literatura, del concepto y la institución moderna así denominada, en su relación con la fuerza performativa y el derecho a decirlo todo que funda la democracia. La quinta tesis parece repetir la tercera, pero ahora la historia de la profesión de fe debe tener en cuenta la relación entre el saber y la fe, para poner en cuestión los límites dentro de las propias Humanidades. En sexto lugar, Derrida señala la necesidad de hacer la historia del “como si”, de la distinción entre actos performativos y constatativos. La última tesis, la séptima, viene a poner en cuestión la autoridad del saber, de la profesión de fe y de la puerta en marcha performativa del “como si”, ya que señala la necesidad, para que un acontecimiento tenga lugar, de desbordar el modo constatativo del lenguaje pero, también, el horizonte demarcado por una organización performativa. Sólo lo imposible puede ocurrir, lo incondicional imposible, que excede el campo abierto por la idea de performatividad, por lo que conserva de fuerza soberana y, por lo tanto, indivisible.<sup>675</sup>

Recurrir a estas dos largas enumeraciones nos permite vislumbrar qué tipo de opción política encausan la Nueva Internacional, la Ciudad-refugio, la Democracia por venir o las Humanidades del mañana, en tanto instituciones por venir. Siguiendo la propuesta de Wortham, estas contra-instituciones representan un movimiento “con y contra”, una distancia en la proximidad, un alejarse y acercarse de las instituciones vigentes, gesto que resulta coherente con la biografía derridiana.<sup>676</sup> Pero, como amplía Hillis Miller,

---

<sup>675</sup> *Op. cit.*, pp. 68-79.

<sup>676</sup> Wortham, S., *Counter-institutions: Jacques Derrida and the Question of the University*, ed. cit., p. 7.

estas instituciones por venir, al materializarse en contra-instituciones, también deben volver sus armas contra sí mismas, rehuendo a toda teología-política.<sup>677</sup>

De regreso a la conferencia de 1999, Derrida señala la necesidad de cuestionar el “principio de soberanía”, el “fantasma de la soberanía”, el “arcaico principio-fantasma de la soberanía” de origen teológico e indisociable de una ideología étnica, nacionalista y estado-nacionalista.<sup>678</sup> Toda instancia soberana, proyectada sobre el devenir de la historia, recurre a un común determinado que funciona como principio a partir del cual construir una unidad política. Este fundamento, nunca formal, convierte a toda frontera en un frente, en tanto rechaza al otro que no cumple con las condiciones necesarias para ser acogido. Y aquí Derrida introduce nuevamente la distinción entre las soberanías históricas, particulares, y esa otra, ahora vinculada a la “incondicionalidad del pensamiento, esa que debería encontrar su lugar o su ejemplo en la Universidad, [y que] se reconoce allí donde puede, en nombre de la libertad misma, poner en cuestión el principio de soberanía, como principio de poder”.<sup>679</sup> La incondicionalidad no se reduce a una utopía ni a un ideal kantiano, y su cuestionamiento se opone al poder soberano. La decisión incondicional no conduce a una absoluta pasividad, sino a la urgencia de una tarea, una labor deconstructiva que debe poner en cuestión toda determinación soberana. Por ello, sostiene Derrida que “la afirmación de la que hablo resta (*reste*) como principio de resistencia o de disidencia: *sin poder pero sin debilidad. Sin poder pero no sin fuerza, así sea una cierta fuerza de la debilidad*”.<sup>680</sup> La mesianicidad sin mesianismo resta, impide su asimilación bajo un sistema totalizador. Y esta restancia, este desbordar desde el interior, este más allá dentro, será una resistencia, una disidencia, una fuerza sin poder pero sin debilidad, incluso un llamado a la

---

<sup>677</sup> Miller, J. H., *For Derrida*, New York, Fordham University Press, 2009, pp. 174-190.

<sup>678</sup> Derrida, J., *Inconditionnalité ou souveraineté. L'Université aux frontières de l'Europe*, ed. cit., pp. 44-66.

<sup>679</sup> *Op. cit.*, p. 62.

<sup>680</sup> *Op. cit.*, p. 64.

desobediencia civil.<sup>681</sup> Refiriéndose a este principio de resistencia incondicional que la universidad debería reflejar, inventar y plantear, Derrida concluye en esa otra conferencia tan cercana:

Consecuencia de esta tesis: incondicional, una tal resistencia podría oponer la universidad a un gran número de poderes: a los poderes de Estado (y, por lo tanto, a los poderes políticos del Estado-nación y a su fantasma de soberanía indivisible [...]), a los poderes económicos (a las concentraciones de capital nacional e internacional), a los poderes mediáticos, ideológicos, religiosos y culturales, etc., en breve, a todos los poderes que limitan la democracia por venir.<sup>682</sup>

Si Derrida se refiere a la “libertad *incondicional* de cuestionamiento y de proposición”<sup>683</sup>, no es para recomponer una posición liberal. La soberanía incondicional se evidencia como una soberanía por venir, entendida como un modo de la soberanía que apela a una tarea, una labor, una actividad, la de hacer temblar el edificio de toda institución a partir de ese resto impensado que imposibilita el cierre sobre sí de esa totalidad en ruinas. La soberanía incondicional, entonces, es la deconstrucción, y es una incondicionalidad sin soberanía, si entendemos por soberanía al fantasma de indivisibilidad que pretende efectivizarse como un poder en la historia. La incondicionalidad sin soberanía es esa fuerza débil desde la cual acoger al otro, que ya estaba allí parasitando la seguridad del hogar. La soberanía incondicional debe ser escindida de la soberanía indivisible, espectro totalizador que asedia, con su sueño de unicidad, a cualquier expresión suya en alguna soberanía particular. De manera similar, la decisión pasiva es la decisión soberana pero, a la vez, se convierte en su principio de ruina, si pensamos a esa instancia decisiva como *una* y realizable en la práctica. Entonces, podemos preguntarnos, ¿qué es la incondicionalidad? ¿Por qué es

---

<sup>681</sup> Derrida, J., *L'Université sans condition*, ed. cit., p. 21.

<sup>682</sup> *Op. cit.*, p. 16.

<sup>683</sup> *Op. cit.*, p. 11.

heterogénea a la soberanía? ¿Por qué indisociable? En un movimiento que corre paralelo al que aquí estamos señalando, Derrida sostiene que la justicia es heterogénea pero indisociable del derecho en que se expresa, sirviendo de motor para la perfectibilidad infinita del último. Por otro lado, la hospitalidad incondicional, que abre sus puertas al extranjero que sin haber sido invitado ya estaba allí de visita, debe negociar sus condiciones para así volverse efectiva mediante las normas que conforman la hospitalidad condicional, explicitando a la vez el carácter infundado de las mismas y promoviendo la infatigable deconstrucción de toda acción en nombre de un Mesías determinado. La soberanía incondicional, la decisión en tanto productora de acontecimiento, es ajena pero, a la vez, no puede dejar de expresarse mediante las soberanías condicionales, históricas, que deben ser puestas en cuestión por esa soberanía por venir, siempre anunciada pero nunca presente, contraria a todo utopismo. Es por eso que Derrida, en el tomo I de su seminario *La bête et le souverain*, refiriéndose a la crítica de Schmitt al humanitarismo liberal, el cual de manera deshonestamente oculta su despliegue político en una guerra justa, explicita cierta pertinencia de la axiomática schmittiana, pero rechaza suscribir a la misma incondicionalmente.

[...] lo que busco, sería luego una deconstrucción *lenta y diferenciada* tanto de esa lógica como del concepto dominante, clásico, de soberanía estado-nacional (el que sirve de referencia a Schmitt) [...] sin llegar, luego, a una des-politización, sino a otra politización, a una re-politización y luego a otro concepto de lo político. Que esto sea más que difícil, es más que evidente, y por eso trabajamos, trabajamos en ello y nos dejamos trabajar por eso. [...] no sería cuestión, bajo pretexto de deconstrucción, de oponerse pura y simplemente, frontalmente, a *la* soberanía. No hay LA soberanía ni EL soberano. No hay LA bestia y EL soberano. Hay formas diferentes y a veces antagónicas de soberanía; y es siempre en nombre de una que se toma a la otra [...]

De cierta manera, no hay un contrario de la soberanía, incluso si hay otra cosa que la soberanía. Incluso en política (y la cuestión que resta saber es si el concepto de soberanía es político de parte a parte), incluso en política, la elección no es entre soberanía y no-soberanía, sino entre varias formas de repartos, de particiones, de divisiones, de condiciones que vienen a iniciar una soberanía siempre supuestamente indivisible e incondicional.<sup>684</sup>

El problema, entonces, es el de la divisibilidad de la soberanía, la multiplicidad que dicho concepto encierra y que, por lo tanto, disemina su sentido. Si buscamos desplegar algunos de los distintos usos que se hace en el texto derridiano del concepto “soberanía”, no es por un deseo de sistematicidad y exégesis original, sino todo lo contrario. Ser fiel a la lectura que hace Derrida de la soberanía, su divisibilidad conceptual y práctica, consiste para nosotros en buscar transitar las aporías que se van presentando, sin querer salvarlas, sino reafirmandolas. El rechazo hobbesiano y schmittiano a pensar la posibilidad de una multiplicidad de soberanías yerra, precisamente, al trasladar cierta totalidad conceptual a la historia. Para Derrida no hay *una* soberanía, ni conceptual ni empíricamente hablando.

[...] aquello de lo que hay que partir, no es más el concepto puro de soberanía sino de conceptos tales como pulsión, traspaso, transición, traducción, pasaje, partición. Es decir, asimismo herencia, transmisión y, con la partición, la distribución, entonces la economía de la soberanía. La economía es una partición distributiva no sólo a causa del *oikos* del cual ella es la ley, sino porque la ley (*nomos, nemein*) significa también la partición.<sup>685</sup>

Si bien no pretendemos develar un secreto, una clave de acceso incluso ignorada por el propio Derrida, consideramos que nuestra lectura propicia una interpretación fructífera del pensamiento político derridiano, al afirmar que la soberanía no se realiza en la

---

<sup>684</sup> Derrida, J., *La bête et le souverain . Volume I*, Paris, Galilée, 2008, pp. 113-114.

<sup>685</sup> *Op. cit.*, p. 388.

historia, sino que su concepto, cuyo sentido permanece indecible gracias a la multiplicidad que encierra, se sustrae a toda manifestación de sí. No hay más que cálculo en la economía entre soberanías particulares en pugna, las cuales se encuentran ya en un proceso de auto-hetero-deconstrucción gracias a la incondicionalidad de la soberanía, pensamiento crítico lanzado sobre toda posible encarnación de sí.

En el fondo, ésta sería quizá mi hipótesis (es extremadamente difícil y casi im-probable, inaccesible a una prueba): una cierta independencia *incondicional* del pensamiento, de la deconstrucción, de la justicia, de las Humanidades, de la Universidad, etc., debería ser disociada de cualquier fantasma de *soberanía indivisible* y de dominio soberano.<sup>686</sup>

Si en este pasaje Derrida destaca la contraposición entre incondicional e indivisible, debemos prestar oídos a tal cambio de tono. La llamada a disociar incondicionalidad y soberanía se expone así como una llamada a escindir una incondicionalidad soberana pero sin soberanía, la deconstrucción, de una soberanía particular asediada por el fantasma de la indivisibilidad. “El soberano, si lo hay”<sup>687</sup>, es el soberano imposible, el soberano del mañana, la deconstrucción. La soberanía está por venir.

Antes que sobre la soberanía misma, que en el fondo no existe quizá jamás en tanto tal, pura y simplemente ella misma, puesto que ella no es más que un exceso hiperbólico más allá de todo, luego ella no es nada, una cierta nada (de ahí su afinidad con los efectos de ficción y de simulacro).<sup>688</sup>

---

<sup>686</sup> Derrida, J., *L'Université sans condition*, ed. cit., p. 76.

<sup>687</sup> Derrida, J., *La bête et le souverain . Volume I*, ed. cit., p. 135.

<sup>688</sup> *Op. cit.*, p. 388.

## POLÍTICA ANIMAL

No se comprende a un filósofo más que si se entiende bien lo que él pretende demostrar, y en verdad fracasa en demostrar, acerca del límite entre el hombre y el animal.

Derrida, J., *El animal que luego estoy si(gui)endo*.<sup>689</sup>

Que el final de nuestro recorrido deje de lado el anhelo de conclusiones acabadas no debería, a esta altura, resultar nada extraño. Entender a la deconstrucción como un modo de pensamiento que pone el acento en la heterogeneidad que atraviesa a toda marca, su diferir de sí, vuelve más que comprensible la necesidad de alentar la continuidad indefinida y perseverante de esta tarea que nos lega. La compleja herencia levinasiana en el pensamiento derridiano, reflejada en momentos de aguda crítica acompañados de otros donde Derrida suscribe una deuda evidente, nos sirvió de guía para echar luz sobre los problemas que debe atravesar la propia deconstrucción en su deriva política. Al mismo tiempo, la elaboración de un modo de lo político que rompe desde su interior los conceptos heredados de la tradición, nos permitió encontrar en la obra de Derrida la clave para articular una praxis política que, en los principios fugaces que la sostienen, no tracione la ética de la alteridad radical levinasiana. La forma de esta política por venir resulta aporética, pero no por eso utópica, y será la antinomia como modo de expresión de las instituciones por venir derridianas la que nos permitirá transitar el intersticio entre liberalismo y teología política, dejando de lado los escollos a los que el pensamiento de Lévinas no se pudo enfrentar de manera eficaz.

Y si la cuestión de la soberanía incondicional, más allá del fantasma de la indivisibilidad, fue el punto de llegada de nuestra reflexión anterior, no podemos dejar

---

<sup>689</sup> Derrida, J., *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006, p. 147.

de lado el tratamiento que hizo Derrida, al final de su recorrido intelectual, de la deconstrucción de la figura soberana. Leemos en el tomo I de *La bête et le souverain*:

Toda decisión (por esencia una decisión es excepcional y soberana) debe escapar al orden de lo posible, de lo ya posible y programable para el supuesto sujeto de la decisión, toda decisión digna de ese nombre debe ser ese escándalo excepcional de una decisión pasiva o de una decisión del otro, entonces la diferencia entre la decisión que decide y la decisión indecisa deviene ella misma indecidible, y entonces la supuesta decisión, la decisión excepcionalmente soberana se parece, como una gota de agua, a una indecisión, a una no-voluntad, a una no-libertad, a una no-intención, a una in-conciencia y a una irracionalidad, etc.; y entonces el supuesto sujeto soberano comienza, por una invencible atracción, a parecerse a la bestia a la que supuestamente sujeta (*s'assujétir*) (y se sabe en lo sucesivo, lo hemos con frecuencia verificado y de nuevo la última vez, que en el lugar de la bestia se puede poner, en esa misma jerarquía, al esclavo, a la mujer, al niño).<sup>690</sup>

La deconstrucción de la soberanía y del concepto clásico de decisión nos condujo a pensar una decisión pasiva, decisión del otro en mí, que abre el campo de una incondicionalidad sin soberanía, más allá del fantasma de indivisibilidad. Esta fractura de la *potestas* del sujeto soberano pone en cuestión la distancia que pretendiera mantener con relación al principal objeto de su dominio: la vida no-humana. Como señala Cragolini, será el pasaje del *quién* al *qué* lo que permitirá a la deconstrucción poner en crisis la virilidad, la autoridad masculina, del *ipse* soberano, su capacidad de disponer del otro, de su corporalidad, en tanto animal sacrificable.<sup>691</sup> En palabras de la pensadora argentina:

Las políticas posibles de la soberanía se basan en una economía sacrificial que se devora al otro, pero algo (un que) resiste: el resto. El otro viviente

---

<sup>690</sup> Derrida, J., *La bête et le souverain*. Volume I, ed. cit., p. 60.

<sup>691</sup> Cragolini, M., "Virilidad carnívora: el ejercicio de la autoridad sojuzgante frente a lo viviente", *Revista científica de UCES*, vol. 16, n° 1, 2012, p. 45.

(animal, humano) es lo que, a pesar de todos los intentos devoradores, no puede ser apropiado, el que intraducible al quien, el que indigerible.<sup>692</sup>

El otro, cualquier/absolutamente otro, es el resto que rechaza ser digerido por el hambre voraz del *ego* soberano. Esta indigestión excede cualquier *phármakon* suplementario, ya que es constitutiva de la totalidad *infinita*, que pierde así su añorada capacidad de cerrar las fronteras garantes de la salud del cuerpo. No sólo se trata, afirma Cragnolini, de soñar con una comunidad de respeto absoluto a la alteridad del otro viviente, un vivir-con no sacrificial, sino en deconstruir toda política posible de la soberanía, siempre forjada sobre la base incuestionada del sujeto calculador, cuya razón es siempre la del más fuerte y, por lo tanto, devoradora del otro. Si bien no existe un más allá de la violencia, si siempre estamos presos en una economía del *comer al otro*<sup>693</sup>, hay una llamada que solicita nuestra escucha y el “heme aquí” como respuesta, llamada que responde a esa llamada anterior que es ese resto autoinmunitario que contamina necesariamente la *ipseidad*. Nunca es un quién soberano el que decide, sino un qué, un otro absolutamente otro, que reclama una hospitalidad (con el) animal<sup>694</sup> y la consecuente (im)posibilidad de una comunidad de lo viviente.<sup>695</sup>

Para Derrida, lo fundamental de todo pensamiento filosófico radica en un fracaso, en un anhelo que no logra consumarse, en un intento de diferenciar dos esferas radicalmente escindidas que no llega a su fin. ¿Cuál es ese umbral que los filósofos no han hecho más que construir de manera deficiente? El límite entre el hombre y el animal, la frontera que impediría el paso más allá, decretando una distancia infinita e insalvable entre dominios ajenos el uno del otro. La imposibilidad de delimitar hábitats diferenciados para los vivientes humanos y no-humanos será, para Derrida, el punto neurálgico de

---

<sup>692</sup> *Op.cit.*, p. 50.

<sup>693</sup> Derrida, J., “«Il faut bien manger» ou le calcul du sujet. Entretien (avec J.-L. Nancy)”, *Cahiers Confrontation*, n° 20, hiver 1989, pp. 91-114.

<sup>694</sup> Cragnolini, M., “Hospitalidad (con el) animal”, *Escritura e imagen*, vol. ext., 2011, pp. 313-324.

<sup>695</sup> Cragnolini, M., “*Ecce animot*, o del quién al qué. Tránsitos derridianos hacia la comunidad de los vivientes”, en Cragnolini, M. (comp.), *Entre Nietzsche y Derrida*, Lanús, La Cebra, 2013, p. 376.

toda filosofía. Si bien no deja de ser interesante la aparición de Kant, Heidegger y Lacan, entre otros, como los autores privilegiados por el pensador franco-argelino para realizar la composición de una tradición *carno-logo-falo-céntrica*, resulta más que sorprendente la incorporación a la misma del pensamiento levinasiano.<sup>696</sup> En la estructura de *L'animal que donc je suis*, extensa conferencia que Derrida pronunciara en 1997, el texto que nos sirviera de epígrafe está ubicado como preámbulo al análisis de la problemática en torno al animal en la ética levinasiana.<sup>697</sup> Como si hasta ese momento no hubiera hecho falta aclararlo, como si hasta la llegada de Lévinas no hubiera sido necesario remarcar que el lugar que (no) se le da al animal dentro de un pensamiento es la instancia decisiva del mismo, la cual pone en juego precisamente sus límites, incluso allí donde se habla del otro en tanto infinito a quien debo un respeto absoluto e incondicional. ¿Por qué esta necesidad aparece justo en ese momento? Porque, quizá, un pensamiento como el levinasiano debería ser menos injusto con los animales, y aquí radicaría el lugar extraordinario que ocuparía dentro de esta tradición. Por eso, a continuación, Derrida intenta explicitar el gesto del filósofo lituano, el cual oscila entre una apertura a la oportunidad de un porvenir con relación al animal y la clausura del mismo, movimiento que expresa una gran diferencia, aunque insuficiente, con relación a los otros autores analizados. Si bien el itinerario textual que seguiremos aquí no es exactamente el propuesto por Derrida, creemos que desarrolla con un poco más de profundidad su lectura.

De regreso al texto de 1951 titulado “L'ontologie est-elle fondamentale?”, en el cual encontramos formulada de manera definitiva la crítica a la ontología heideggeriana en

---

<sup>696</sup> Cragnolini señala que esta sorpresa se debe a dos razones. Primero, el valor que tiene el principio de vida en el judaísmo, que aunque tiene en cuenta una economía de sufrimiento, bien acepta el sacrificio animal. Segundo, por el lugar central de la alteridad en la ética levinasiana. Cragnolini, M., “Hospitalidad (con el) animal”, ed. cit., p. 322.

<sup>697</sup> Para un excelente análisis de esta conferencia véase el artículo de De Peretti, C., “A propósito de los animales (algunas reflexiones a partir de los textos de Jacques Derrida)”, en Cragnolini, M. (comp.), *Por amor a Derrida*, ed. cit., pp. 17-48.

tanto violencia ejercida sobre un otro, Lévinas señala que sí es posible matar (*tuer*) a un otro al igual que se caza (*chasse*) o se abate (*abats*) un árbol o un animal, pero en ese caso existe una relación con un otro en tanto ente a la mano, a mi disposición, no en tanto otro.<sup>698</sup> Si me relaciono con la alteridad mirándola a la cara, situándome ante la presencia de un rostro en su significar por sí mismo, se impone la imposibilidad de ejercer un poder absoluto sobre ese otro. El rostro es así tentación y barrera con relación a la posibilidad de matar, ya que es a un otro al único ente que le cabe ser el objeto del verbo *tuer*, pero a la vez este último se trueca por *chasse* o *abats* en el momento de su puesta en acto, mostrando su impotencia absoluta ante ese mismo rostro. A un animal, en tanto ente dentro del horizonte del ser, no lo asesino, sino que lo cazo o lo abato, quedando así excluido radicalmente del área de influencia del "no matarás". Y Lévinas distingue estos verbos, ya que el primero parece remitirnos a cierta persecución tras un objetivo, la cual siempre implica un esfuerzo en la búsqueda y la carrera detrás de nuestra presa, y el segundo abarcaría los golpes asestados contra los árboles o los animales para derribarlos, sin implicar esto un ir detrás de la presa (pensemos en la industria alimenticia, por ejemplo). En ambos casos, estamos ante una relación asimétrica, en la cual siempre es un hombre el que persigue a su preza para cazarla o el que meramente asesta un golpe exacto para terminar con la "vida" de un animal.<sup>699</sup> Por lo tanto, incluso si logro efectivizar mi voluntad de aniquilar a un otro, lo hago no en tanto otro sino en tanto animal, afirma Lévinas, con lo cual se frustra mi iniciativa por un cambio radical en el ser del ente ante el que me sitúo como un poder soberano. Al

---

<sup>698</sup> Lévinas, E., "L'ontologie est-elle fondamentale?", ed. cit., p. 97.

<sup>699</sup> No sería del todo apresurado pensar un paralelismo entre la argumentación levinasiana y la distinción que propone Heidegger entre el animal (pobre en mundo), la piedra (sin mundo) y el hombre (configurador de mundo). Por otro lado, también resulta interesante trazar un vínculo a partir del lugar que podría ocupar el arte a la hora de "animar" los entes no-humanos. Heidegger, M., *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, trad. A. Ciria, Madrid, Alianza, 2007, p. 255-262. Para un excelente análisis de lo viviente animal en Heidegger, desde una perspectiva derridiana, véase Cragnolini, M., "El oído de Heidegger en la cuestión de lo viviente animal", *Nombres*, n° 22, Diciembre-2008, pp. 103-113.

otro lo puedo asesinar, pero este poder muestra toda su impotencia si, al decidirme a matarlo, no sólo huye la alteridad definitivamente de mi alcance, sino que, en el instante mismo en el que efectivizo mi dominio absoluto, ya deja de ser un otro para convertirse en un animal, ente a la mano y disponible para su utilización que trueca mi acción por una ajena a la ética.

Si bien todo este desarrollo parece ya clausurar la posibilidad de pensar en un más allá de la tradición cartesiana, que convierte al animal en una máquina útil y disponible, en este mismo texto Lévinas plantea la pregunta sobre la posibilidad de imprimir un rostro sobre ese animal, extraño en principio a la ética, gracias al arte, aunque señala que sus trabajos realizados hasta ese entonces resultan insuficientes para responder a dicha cuestión. Y aquí radica el gesto de apertura que Derrida señala al analizar algunos pasajes citados por Llewelyn<sup>700</sup>, que precisamente por ser de la década del '80 sorprenden al repetir ese llamado a la prudencia, según el cual haría falta tiempo y dedicación para continuar analizando la posibilidad de que el animal tenga un rostro. *Más allá dentro* de la propia ética de Lévinas, quien sigue sin poder dar una respuesta a dicha cuestión. Treinta años después, todavía no ha alcanzado en su pensamiento el punto en el cual podría responder por el animal, por su rostro. Y aquí, Derrida se pregunta si esta incertidumbre precisamente no abre la posibilidad del porvenir, de una hospitalidad absoluta e incondicional hacia cualquier/absolutamente otro. Pero la respuesta no se demorará, porque esta confesión de no saber dónde comienza y dónde termina aquello a lo que debemos una hospitalidad incondicional, es decir, de no reconocer cuál es el límite que permite reconocer un rostro al diferenciarlo de aquello que no lo es, haría temblar toda la ética levinasiana misma, “correría el riesgo de volver

---

<sup>700</sup> Llewelyn, J., *The Middle Voice of Ecological Conscience: A Chiasmic Reading of Responsibility in the Neighbourhood of Levinas, Heidegger and Others*, New York, St. Martin's Press, 1991, p. 65.

a poner en cuestión todo el orden y el ordenamiento del discurso de Lévinas”.<sup>701</sup> De regreso en el tiempo a su trabajo de la década del ‘50, vale destacar este movimiento paradójico según el cual, a pesar de que era posible matar a un hombre desde el momento en que se lo reducía a un mero objeto de caza o de consumo, ahora leemos que podríamos encontrarnos con la prohibición de matar a un animal o violentar a lo no-viviente a partir del rostro que el arte proyectaría sobre estos. Hará falta esperar diez años, pero todavía lejos de los ‘80, para que en su libro *Totalité et infini* la anterior cuestión quede zanjada de manera definitiva a partir de tres diferentes fórmulaciones. La primera reside en la distinción que lleva a cabo Lévinas entre el arte (y la ciencia) y el lenguaje.<sup>702</sup> El primero, tiene la capacidad de dar una significación novedosa a las cosas, más allá de su desnudez, es decir, gracias al arte se podría introducir una nueva finalidad a los entes que exceden su finalidad “original”, reinsertándolos en el todo del que se encontraban, al menos en parte, excluidos. En contraposición, el lenguaje consiste en entrar en relación con la desnudez en sí misma, pero reconociéndole una significación independiente de nuestro contacto con ella. Por lo tanto, el arte ya no puede imprimir un rostro a un ente a la mano para convertirlo en un otro, precisamente porque su función termina siendo la de reintroducir en nuestro mundo circundante a aquello que excede el universo de significación del mismo. El otro de la relación ética, entonces, es sólo otro hombre capaz de ser invocado y de convertirse en sujeto garante de la significación de su habla.

Por otro lado, algunas páginas más arriba, refiriéndose justamente a la frontera entre el hombre y el animal, Lévinas señala que la capacidad de aplazar (*ajournement*) la hora de la traición, contar con la posibilidad de evitar y prevenir el momento de

---

<sup>701</sup> Derrida, J., *L’animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006, p. 151.

<sup>702</sup> Lévinas, E., *Totalité et infini. Essai sur l’extériorité*, ed. cit., p. 72.

inhumanidad, es lo propio del hombre.<sup>703</sup> El ser humano es el único ser capaz de la inhumanidad y de su suspensión, ya que lo no-humano no puede albergar en su horizonte lo inhumano, por carecer de la posibilidad de lo humano mismo. Por lo tanto, el hombre es el único que puede dar lugar a lo bestial y diferirlo, mientras que el animal no, por no ser lo suficientemente in-humano.<sup>704</sup>

Habrà una tercera aparici3n del animal en ese primer gran libro de Lévinas, pasaje que viene a reafirmar no sólo la frontera entre la vida humana y la vida animal, sino entre la mujer y el animal, cuyos silencios no se confunden, ya que la primera todavía cuenta con la posibilidad del habla.

Acogida humana donde el lenguaje que se calla permanece (*reste*) como una posibilidad esencial. Estas idas y venidas silenciosas del ser femenino que hace resonar con sus pasos los espesores secretos del ser, no es el perturbador misterio de la presencia animal y felina de la cual Baudelaire se complace en evocar su extraña ambigüedad.<sup>705</sup>

Al comienzo de *L'animal que donc je suis* Derrida establece una frágil clasificaci3n entre los textos filos3ficos que se ocupan del animal a partir de lo que él llama el cuerpo del firmante . Así, quedan del lado de aquellos autores que convierten al animal en un objeto visto, un teorema, un ente a la mano y a mi disposici3n, el conjunto conformado por todos los filósofos y teóricos desde Descartes hasta la actualidad, incluyendo a Lévinas. Una de las notas características de esta posici3n ante la vida no-humana reside, precisamente, en negarle la posibilidad del lenguaje, reducirlo al lugar del silencio o la *phoné* ajena al *logos*<sup>706</sup>, escisi3n que le permitirá a Derrida disociar *logocentrismo* y

---

<sup>703</sup> *Op. cit.*, p. 23.

<sup>704</sup> Para un análisis de la bestia (*bêtise*) como lo "propio" del hombre véase Derrida, J., *La bête et le souverain* . Volume I, ed. cit., p. 189 y ss.

<sup>705</sup> Lévinas, E., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, ed. cit., pp. 166-167.

<sup>706</sup> Para célebre desarrollo de la deriva política de esta distinción véase Rancière, J., *El desacuerdo. Política y filosofía*, ed. cit., pp. 13-60.

*fonocentrismo*.<sup>707</sup> Por el otro lado, nos encontramos con el conjunto vacío de aquellos autores que dan cuenta de la interpelación que el animal les dirige.<sup>708</sup> Y si bien Derrida explicita que, aunque se encuentra en la búsqueda y tras las huellas de alguno, no conoce ningún ejemplar de esta clase de pensador, podemos encontrar ciertos fugaces indicios en el propio texto. Uno de ellos es Baudelaire<sup>709</sup>, y vale la pena mencionarlo porque será también el autor citado por Lévinas para referirse a cierta ambigüedad extraña, turbadora y misteriosa en su secreto, del animal, casi la definición del cualquier/absolutamente otro requerido por su ética a la alteridad radical.

Unos años más tarde, en 1975, Lévinas publica el texto “Nom d’un chien ou le droit naturel”<sup>710</sup>, en el cual liga a los perros de la noche fatal de la muerte de los primogénitos de Egipto, que no ladran y a pesar de carecer de ética o *logos* darán por este mismo silencio *testimonio* de la dignidad de la persona, con un tal Bobby, can que visitara el comando forestal para prisioneros de guerra israelitas al que Lévinas mismo pertenecía. Luego de señalar el carácter des-humanizador de las miradas de los “hombres libres”, para quienes los prisioneros no eran más que una sub-humanidad, una manada de monos, seres sin lenguaje, sin razón, fuera del mundo, el filósofo judío recuerda que Bobby era el último discípulo de Kant en esa Alemania nazi, aunque sin la capacidad de universalizar las máximas de sus pulsiones por carecer de cerebro. ¿Por qué este afortunado perro se volvía una y otra vez digno de tan célebre mentor? Porque con sus ladridos y piruetas daba *señales* de reconocerlos, a ellos, a los prisioneros deshumanizados, como hombres. La foné, en este caso, no acompaña a un *logos* entendido como razón propia de un sujeto trascendental, pero, sin embargo, puede dar testimonio, desde el momento en que sirve de señal del *logos* de otro. La sin-razón

---

<sup>707</sup> Derrida, J., *La bête et le souverain . Volume I*, ed. cit., p. 461.

<sup>708</sup> Derrida, J., *L’animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006, p. 29.

<sup>709</sup> *Op. cit.*, p. 22.

<sup>710</sup> Lévinas, E., “Nom d’un chien ou le droit naturel”, en *Difficile liberté: essais sur le Judaïsme*, ed. cit., pp. 213-216.

dando cuenta de la razón, la vida no-humana como garante de la vida humana, dando testimonio de y por ella. Derrida sí incluye este texto dentro de sus análisis y señala, tomando en cuenta este punto, que el privilegio dado al animal no deja de ser un privilegio dado al hombre.<sup>711</sup> Lévinas se relaciona con Bobby tal como los hombres libres lo hacían con él y sus compañeros de calvario. El *animot*<sup>712</sup>, incluso aquel al que le fue dado un nombre levemente menos genérico que su clase, sigue siendo aquello a lo que los nazis habrían querido reducir a los prisioneros judíos, movimiento que se traduce en el antisemitismo que el propio Lévinas reconoce que se encuentra en el trasfondo de toda opresión social.<sup>713</sup> Bobby, casi un individuo, el mejor amigo del hombre, halla su dignidad en su función humanizadora, aunque él siga siendo parte de ese mundo de lo no-humano, que para ese momento estaba ampliando sus fronteras de manera inquietante.

Como recuerda Derrida al aventurar una lectura por venir de Adorno: “el fascismo comienza cuando se insulta a un animal, incluso al animal en el hombre”.<sup>714</sup> Entonces, el lugar que se le asigna en la escritura al animal es decisivo, porque allí se juega el principio sobre el que se construye una política. Desde esta perspectiva, la crítica derridiana a la ética levinasiana asume todo su rigor, ya que el silencio sobre el otro excluido del Estado-nación israelí parece ser salvado a viva voz, grito terrible que asimilaría al palestino al sin rostro animal.<sup>715</sup> La tradición carno-logo-falo-céntrica

---

<sup>711</sup> Derrida, J., *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006, p. 161.

<sup>712</sup> Este neologismo permite prestar oídos al plural (*animaux*) en el singular, explicitando la “irreductible multiplicidad viviente de mortales” que se esconde bajo el singular general “el animal”. *Op. cit.*, p. 65. Para un análisis del concepto de *animot* como instancia que pone en crisis la frontera entre la vida humana y la vida no-humana véase Slater, M., “Rethinking Human-Animal Ontological Differences: Derrida’s «Animot» and Cixous’ «Fips»”, *Contemporary French and Francophone Studies*, vol. 16, issue 5, 2012, pp. 685-693.

<sup>713</sup> Lévinas, E., “Nom d’un chien ou le droit naturel”, en *Difficile liberté: essais sur le Judaïsme*, ed. cit., p. 216.

<sup>714</sup> Derrida, J., *Fichus*, Paris, Galilée, 2002, p. 56.

<sup>715</sup> El lugar que no tiene el animal dentro de la ética levinasiana, su exclusión del “no matarás”, será también un punto clave para distinguir su pensamiento del de Blanchot. Rongier, S., “L’animal”, en Hoppenot, É., y Milon, A., (dir.), *Emmanuel Lévinas – Maurice Blanchot, penser la différence*, ed. cit., pp. 171-181.

estaría, entonces, íntimamente ligada a lo peor de las posiciones políticas. En Lévinas, como parte de esta tradición, el lugar de exterioridad con relación a la ética asignado al animal abre la posibilidad de pensar en una política del tipo totalitaria, construida sobre una clara delimitación entre aquellos que comparten el espacio común, a quienes debo quizá una hospitalidad incondicional, y esos otros que ni siquiera poseen rostro, entes a la mano a los cuales puedo reducir bajo mi dominio y ante los que ya no debo responder, volviéndose así ineficaz la apelación a una justicia infinita. Como señala Benso, el lugar ejemplar que ocupa el otro humano en la ética levinasiana debería servir como modelo descriptivo, pero termina convirtiéndose en un origen prescriptivo, marcando a fuego una genealogía que niega la alteridad de las cosas, incluyendo a los animales dentro de esta categoría.<sup>716</sup> Esta perspectiva lleva a David Wood a concluir que lo decepcionante de la posición levinasiana con respecto a los animales radica en la ontología que adopta, anterior a la ética. Esta filosofía primera asume la forma de un compromiso con los otros humanos, incluso con los de género masculino, excluyendo así de la posterior hospitalidad al animal y la mujer.<sup>717</sup> Este autor reivindicará la posición de Derrida, sumando a las diez plagas que asedian el orden mundial una más: la destrucción ambiental. La herencia de Marx adoptada por la hiper-crítica deconstructiva será la herramienta necesaria, según Wood, para mantenernos vigilantes ante la degradación de la naturaleza producto de las relaciones de producción vigentes y la pérdida de diferenciación resultante del crecimiento exponencial del número de especies en extinción. La noción de spectralidad es recuperada por Wood no para plantear el retorno a una naturaleza originaria, sino para dar lugar al asedio del mundo

---

<sup>716</sup> Benso, S., *The Face of Things. A different Side of Ethics*, New York, State University of New York Press, 2000, p. 139.

<sup>717</sup> Wood, D., *The Step Back. Ethics and Politics after Deconstruction*, New York, State University of New York Press, 2005, p. 53.

natural por parte de aquellos animales y aquellas especies que ya no están, espectros ante los que somos responsables.<sup>718</sup>

Probablemente debido a las lecturas apresuradas que se suelen hacer de sus trabajos, Derrida se encarga de remarcar que “no se trata evidentemente de ignorar o borrar todo lo que separa a los hombres de los otros animales”<sup>719</sup>, ya que resultaría tan totalizador como las fronteras más ajustadas pretender aniquilar absolutamente a las mismas y homogeneizar un espacio atravesado infinitamente por la diferencia. La deconstrucción honra la heterogeneidad que desborda el encierro propuesto por cualquier concepto, pero este trascender los límites no implica borrarlos. En este sentido, todo el esfuerzo de Derrida estará dirigido a señalar el carácter ficticio, múltiple, permeable y heterogéneo de cualquier frontera, en este caso aquella que se da entre el hombre y el animal.

El abismo, no es el fondo, el fundamento originario (*Urgrund*), por supuesto, ni la profundidad sin fondo (*Ungrund*) de algún sustraído.

El abismo, si lo hay, es que haya *más de un* suelo, más de un sólido, y más de un único umbral (*seul seuil*).

Más de un único único (*seul seul*).

Es allí donde nosotros estamos.<sup>720</sup>

La deconstrucción, si la hay, nunca se postuló como un más allá de los muros ineficazmente fortificados de la metafísica, sino como un hacer temblar las estructuras que la constituyen, habitando las fisuras desde el interior mismo de la tradición logocéntrica. En este mismo sentido, a la hora de volcar su reflexión sobre la cuestión del animal, Derrida no hace más que mantenerse fiel a ese impulso que comenzó con su lectura deconstructiva de Husserl y continuó hasta el final de sus días.<sup>721</sup> Si algo critica de la tradición cartesiana que llega hasta Lévinas no es su planteo de una diferencia

---

<sup>718</sup> *Op. cit.*, p. 185.

<sup>719</sup> Derrida, J., *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006, p. 153.

<sup>720</sup> Derrida, J., *La bête et le souverain. Volume I*, ed. cit., p. 443.

<sup>721</sup> Derrida, J., *L'animal que donc je suis*, ed. cit., p. 153.

entre el hombre y el animal, sino su falta de reconocimiento de que esta separación no puede ser establecida de manera unívoca. Si bien existen los límites, estos son múltiples, fugaces y arbitrarios, y para ser justos con el otro, animal o no, debemos poner en juego en nuestro discurso dichas notas. ¿Por qué? Precisamente para dar lugar a la auto-hetero-deconstrucción de todo enunciado, el nuestro por sobre todos los demás, desarticulando las fronteras instituidas que funcionan como prisiones conceptuales que siempre resultan en una injusticia hacia la alteridad. Esta propuesta ha situado a Derrida en un lugar central para muchos de aquellos que se dedican a pensar la cuestión de la vida animal en la actualidad. Akira Lippit, por ejemplo, partirá de los análisis derridianos para ubicar al animal como figura ideal de la subjetividad desestabilizada, instancia que trae aparejada una tematización del animal desde la modernidad y su apropiación por parte de los medios tecnológicos.<sup>722</sup> Carol Adams, en defensa de su veganismo abolicionista, reivindica el trabajo derridiano incluso como manifiesto, por contraposición al texto de Haraway y su débil crítica a la analogía propuesta por Derrida entre el Holocausto y el tratamiento que reciben en la actualidad los animales.<sup>723</sup> A partir de lo planteado por Derrida, Calarco busca trascender los límites que la reivindicación de los derechos del animal de Singer<sup>724</sup> y Reagan<sup>725</sup> sólo ampliarían. Para ello, retomará tanto la crítica a Lévinas como la lectura propuesta por el filósofo franco-maghrebí, corriendo el acento del vegetarianismo hacia un veganismo que abra otros modos de ser para el animal, mejor dicho, para la vida humana/no-

---

<sup>722</sup> Lippit, A., *Electric Animal. Toward a Rhetoric of Wildlife*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000, p. 14-22.

<sup>723</sup> Adams, C., "An Animal Manifesto", *Parallax*, vol. 12, n° 1, 2006, p. 123. Para la crítica aquí mencionada a Derrida véase Haraway, D., *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, Chicago, Prickly Paradigm Press, 2003, p. 51.

<sup>724</sup> Singer, P., *Animal Liberation*, New York, HarperCollins, 1975.

<sup>725</sup> Reagan, T., *Animal Rights, Human Wrongs. An Introduction to Moral Philosophy*, New York, Rowman & Littlefield, 2003.

humana, más allá del ser-carne.<sup>726</sup> Lawlor, por su parte, no sólo abogará por un vegetarianismo o veganismo, sino por un ascetismo que consista en limitar la propia imposición del *ipse* soberano sobre el otro.<sup>727</sup> Estos trabajos, junto a los recopilados en el volumen colectivo *Demenergies. Thinking (of) Animals after Derrida*<sup>728</sup>, se declaran deudores de la deconstrucción.

Y es en esta tarea heredada donde, siguiendo a Bennington<sup>729</sup>, nos encontramos con la democracia por venir como expresión política derridiana, entendida como propuesta efectiva en tanto llamado a la deconstrucción de todo orden instituido, de sus fronteras y límites, tanto exteriores como interiores. Pero esto no se traduce en un posicionamiento de corte liberal, ya que si hay algo que Derrida quiere multiplicar al infinito son precisamente las diferencias, la *différance*, el conflicto constitutivo de todo ordenamiento.<sup>730</sup> ¿Cómo se da esta proliferación de revueltas dentro de lo instituido? Precisamente gracias al desenmascaramiento de los límites como simulacros, los límites entre el hombre y el animal, entre el hombre y la mujer, entre el amigo y el enemigo, entre el prójimo y el próximo. La hospitalidad incondicional ante la llegada de cualquier/absolutamente otro significa poder derribar las barreras que lo separan de mí, las cuales son necesarias para seguir sosteniendo la diferencia irreductible, pero que no

---

<sup>726</sup> Calarco, M., *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*, New York, Columbia University Press, 2008 y "Ser para la carne: antropocentrismo, indistinción y veganismo", trad. C. Fisgativa, *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*, n° 13, Primavera 2013, pp. 19-36.

<sup>727</sup> Lawlor, Leonard, *This is Not Sufficient: An Essay on Animality and Human Nature in Derrida*, New York, Columbia University Press, 2007.

<sup>728</sup> Berger, A. y Segarra, M. (eds.), *Demenergies. Thinking (of) Animals after Derrida*, New York, Rodopi, 2011.

<sup>729</sup> Bennington, G., "Political Animals", *Diacritics*, vol. 39, n° 2, 2009, pp. 21-35.

<sup>730</sup> Mouffe sostiene que el así llamado "enfoque postmoderno" (dentro del cual se ubicaría Derrida) y su consecuente deconstrucción del esencialismo nos permite pensar en otra conformación de las identidades políticas. Propone luego, partiendo con Laclau de la teoría de la hegemonía gramsciana, un pluralismo "agonista" opuesto al "antagonista". Así, deja de lado la búsqueda de un consenso racionalmente alcanzado en la esfera pública y propone pensar la democracia como un espacio atravesado por el conflicto y la diferencia, donde el derecho a defender cualquier idea sea respetado incondicionalmente. Ya no se buscaría construir un "nosotros" sin la exclusión de un "ellos" (lo cual es un absurdo), sino demarcar una distinción nosotros/ellos donde esos otros no sean vistos como enemigos, sino como conformando desde siempre ese nos-otros. Mouffe, C., "Politics and Passions: the Stakes of Democracy", *Ethical Perspectives*, vol. 7, Issue 2-3. June-September 2000, pp. 146-150.

pueden volverse un fundamento sólido. Desde estas ruinas, Derrida propone pensar una política, otro modo de lo político, más justa para con aquellos cuyas voces resuenan desde el otro lado del umbral.

No sólo se corre el riesgo de permanecer (*rester*) eternamente sobre el umbral, sino que en verdad lo que hacemos, es dudar de la existencia de un umbral digno de ese nombre. El umbral (*seuil*) no supone solamente ese límite indivisible que toda deconstrucción comienza por deconstruir (deconstruir, es en primer lugar no tener por asegurada ninguna indivisibilidad, ninguna atomicidad), la figura clásica del umbral (por deconstruir) no supone solamente esa indivisibilidad inencontrable; supone también la solidez de un suelo o de un fundamento, ellos también deconstruibles. [...] éste es allí el gesto de un pensamiento deconstructivo, que no tomemos ni siquiera por asegurada la existencia (natural o artificial) de ningún umbral, si por umbral se entiende *o bien* línea de frontera indivisible *o bien* solidez de un suelo fundador.<sup>731</sup>

Todo anhelo de “salvar” a Lévinas, incluso desbordando la propia letra del pensador lituano desde su interior, resulta vano cuando se comprende la gravedad que encierra su concepción del animal. La posición levinasiana se contruye sobre un límite que separa al otro y su rostro de esos otros modos de la alteridad que no son alcanzados por la ética: la mujer y el animal. La proyección política de esta frontera se vuelve inmediatamente un frente cuando se legitima un Estado-nación particular como el representante universal de lo humano, en tanto instancia histórica donde esa ética sería realizable, al menos como proyecto. Si toda forma de opresión social, si todo fascismo, comienza por el agravio lanzado sobre el animal, la ética de la alteridad radical levinasiana entra en perfecta consonancia con las intervenciones coyunturales de Lévinas. Así, el lugar que el Palestino ocupa en su pensamiento también se sitúa en un territorio externo a la ética, es decir, a lo humano y a lo que tiene de propio. La

---

<sup>731</sup> Derrida, J., *La bête et le souverain*. Volume I, ed. cit., pp. 412-413.

comunidad política se consolida como tal a partir del sacrificio de *lo sin rostro*, incluso cuando la ciudad-refugio liberal sirve de límite para la peor versión del Estado, la totalitaria.

Derrida explicita este problema irresoluble en el pensamiento de Lévinas, desde que el hiato entre ética y política se plenifica con un contenido deudor de lo teológico-político. Poner en cuestión los límites, las fronteras y los frentes, en la búsqueda incesante de otro modo de lo político, será el legado de Derrida. Pero esto no significa que la deconstrucción se resuelve en un nihilismo absoluto afin al relativismo totalitario o a la neutralización liberal. El pensamiento político derridiano nos conmina a hacer temblar todo suelo firme sobre el que construir diferencias jerarquizantes que culminan, siempre, en políticas sacrificiales. Aquí, en este trabajo, pretendimos recorrer algunos fragmentos de ese tesoro infinito que es la obra de Derrida para así, con ese gesto, declararnos parte de ese grupo numeroso de fervientes herederos.

## BIBLIOGRAFÍA

### TEXTOS DE DERRIDA EN FRANCÉS (Y OTROS IDIOMAS CUANDO CORRESPONDE A LA 1ª EDICIÓN)

- "Introducción" a Husserl, E., *L'Origine de la géométrie*, Paris, PUF, 1962.
- *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967.
- *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.
- *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967.
- *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972.
- *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.
- *Positions*, Paris, Minuit, 1972.
- *Glas*, Paris, Galilée, 1974.
- *L'archéologie du frivole*, Paris, Denoël-Gonthier, 1976.
- *Éperons. Les Styles de Nietzsche*, ed. bilingüe ing./fr., Chicago, The University of Chicago Press, 1979, pp. 130-131 (1ª ed. francés, Paris, Flammarion, 1978).
- *La vérité en peinture*, Paris, Flammarion, 1978.
- *La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Flammarion, 1980.
- *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Paris, Galilée, 1983.
- *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris, Galilée, 1984.
- "Préjugés. Devant la loi", en A.A.V.V., *La faculté de juger*, Paris, Minuit, 1985, pp. 87-139.
- *Parages*. Paris, Galilée, 1986.
- *Schibboleth. Pour Paul Celan*, Paris, Galilée, 1986.
- *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris, Galilée, 1987.
- *Feu la cendre*, Paris, Éd. des Femmes, 1987.
- *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987 (reeditado en 1998 [Tome 1] y en 2003 [Tome 2]).

- *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*, Paris, Galilée, 1987.
- “Women in the Beehive. A Seminar with Jacques Derrida”, en Jardine, A. y Smith, P. (eds.), *Men in Feminism*, New York/London, Routledge, 1987, pp. 189-203.
- “Heideggers Schweigen”, en *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Pfullingen, Neske, 1988, pp. 159-162 (publicado en francés en Derrida, J., Gadamer, H.-G. y Lacoue-Labarthe, P., *La conférence de Heidelberg. Heidegger: portée philosophique et politique de sa pensée. Rencontre-débat de Heidelberg, 5 et 6 février 1988*, Paris, Lignes-Imec, 2014.
- *Signéponge*, Paris, Seuil, 1988.
- *Mémoires pour Paul de Man*, Paris, Galilée, 1988.
- “«Il faut bien manger» ou le calcul du sujet. Entretien (avec J.-L. Nancy)”, *Cahiers Confrontation*, n° 20, hiver 1989, pp. 91-114.
- *Du Droit à la Philosophie*, Paris, Galilée, 1990.
- *Limited Inc.*, Paris, Galilée, 1990.
- *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*, Paris, Louvre, Réunion des Musées Nationaux, 1990.
- *Le problème de la genèse dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1990.
- *Donner le temps, I. La fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1991.
- *L'autre cap, suivi de La démocratie ajournée*, Paris, Minuit, 1991.
- *Points de suspension. Entretiens*, Paris, Galilée, 1992.
- *Khôra*, Paris, Galilée, 1993.
- *Passions*, Paris, Galilée, 1993.
- *Sauf le nom*, Paris, Galilée, 1993.
- *Spectres de Marx. L'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée, 1993.
- *Force de loi. Le Fondement mystique de l'autorité*, Paris, Galilée, 1994.
- *Politiques de l'amitié, suivi de L'oreille de Heidegger*, Paris, Galilée, 1994.
- *Moscou aller-retour*, Paris, Éditions de l'Aube, 1995.
- *Mal d'archive. Une impression freudienne*, Paris, Galilée, 1995.
- *Apories. Mourir – s'attendre “aux limites de la vérité”*, Paris, Galilée, 1996.

- *Le monolinguisme de l'autre*, Paris, Galilée, 1996.
- *Résistances de la psychanalyse*, Paris, Galilée, 1996.
- *Adieu, à Emmanuel Lévinas*, Paris, Galilée, 1997.
- *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Paris, Galilée, 1997.
- *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*, Paris, Verdier-Unesco, 1997.
- *Demeure. Maurice Blanchot*, Paris, Galilée, 1998.
- *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999.
- *Sur parole. Instantanés philosophiques*, Paris, Éd. de l'Aube, 1999.
- *Foi et savoir, suivi de Le siècle et le pardon*, Paris, Seuil, 2000.
- *Le toucher. Jean-Luc Nancy*, Paris, Galilée, 2000.
- *États d'âme de la psychanalyse*, Paris, Galilée, 2000.
- *L'université sans condition*, Paris, Galilée, 2001.
- *Papier Machine*, Paris, Galilée, 2001.
- *The Work of Mourning*, Chicago, The University of Chicago Press, 2001 (versión francesa *Chaque fois unique, la fin du monde*, Paris, Galilée, 2003)
- *Fichus*, Paris, Galilée, 2002.
- *Inconditionnalité ou souveraineté. L'Université aux frontières de l'Europe*, Athènes, Ed. Patakis, 2002.
- *Marx & Sons*, Paris, PUF/Galilée, 2002.
- "Le parjure, peut-être («brusques sautes de syntaxe»)", *Études françaises*, vol. 38, n°1-2, 2002, p. 15-57.
- *Voyous. Deux essais sur la raison*, Paris, Galilée, 2003.
- *Béliers. Le dialogue ininterrompu : entre deux infinis, le poème*, Paris, Galilée, 2003.
- *Apprendre à vivre enfin. Entretien avec Jean Birnbaum*, Paris, Galilée, 2005.
- *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006.
- *Séminaire. La bête et le souverain. Volume I (2001-2002)*, Paris, Galilée, 2008.
- *Séminaire. La bête et le souverain. Volume II (2002-2003)*, Paris, Galilée, 2010.
- *Politique et amitié. Entretien avec M. Sprinker*, Paris, Galilée, 2011.

- *Histoire du mensonge. Prolégomènes*, Paris, Galilée, 2012.
- *Pardonner. L'impardonnable et l'imprescriptible*, Paris, Galilée, 2012.
- *Séminaire. La peine de mort. Volume I (1999-2000)*, Paris, Galilée, 2012.
- *Trace et archive, image et art*, Paris, Galilée-INA, 2014.
- *Séminaire. La peine de mort. Volume II (2000-2001)*, Paris, Galilée, 2015.

**TEXTOS DE DERRIDA EN FRANCÉS (Y OTROS IDIOMAS CUANDO CORRESPONDE A LA 1ª EDICIÓN) EN CO-AUTORÍA CON**

- Stiegler, Bernard, *Échographies de la télévision. Entretiens filmés*, Paris, Galilée-INA, 1996.
- Guillaume, Marc, *Marx en jeu*, Paris, Descartes & Cie., 1997.
- Eisenman, Peter, *Chora L Works*, New York, Monacelli Press, 1997.
- Ferraris, Maurizio, *Il gusto del segreto*, Roma-Bari, Laterza, 1997.
- Dufourmantelle, Anne, *De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1997.
- Cixous, Hélène, *Voiles*, Paris, Galilée, 1998.
- Malabou, Catherine, *La contre-allée*, Paris, La Quinziane littéraire-Louis Vuitton, 1999.
- Fathy, Safaa, *Tourner les mots. Au bord d'un film*, Paris, Galilée, 2000.
- Roudinesco, Elisabeth, *De quoi demain...*, Paris, Fayard/Galilée, 2001.
- Soussana, Gad y Nouss, Alexis, *Dire l'événement est-ce possible? Séminaire de Montréal* Paris, L'Harmattan, 2001.
- Borradori, Giovanna y Habermas, Jürgen, *Philosophy in a time of Terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, Chicago, The University of Chicago Press, 2003
- Nancy, Jean-Luc, "Responsabilité – du sens à venir" , en Guibal, F. y Martin, J.-C. (dir.), *Sens en tous sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, Paris, Galilée, 2004.
- Baudrillard, Jean, *Pourquoi la guerre aujourd'hui?*, Paris, Lignes, 2015.

## TEXTOS DE DERRIDA TRADUCIDOS AL ESPAÑOL

- *De la gramatología*, trad. O. del Barco y C. Ceretti, Bs. As., Siglo XXI, 1971.
- *La diseminación*, trad. J. Martín, Madrid, Fundamentos, 1975.
- *Posiciones*, trad. M. Arranz, Valencia, Pre-textos, 1977.
- *El concepto de verdad en Lacan*, trad. H. Acevedo, Bs. As., Homo Sapiens, 1977.
- *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, trad. M. Arranz, Valencia, Pre-textos, 1981.
- *La filosofía como institución*, trad. A. Azurmendi. Barcelona, Juan Granica, 1984.
- *La voz y el fenómeno*, trad. P. Peñalver, Valencia, Pre-textos, 1985.
- *La tarjeta postal. De Freud a Lacan y más allá*, trad. T. Segovia, México, Siglo XXI, 1986 ( 2ª ed. aumentada, 2001).
- “Leer lo ilegible. Entrevista con Carmen González-Marin”, *Revista de Occidente*, nº 62-63, 1986, pp. 160-182.
- “Psyche: Invenções del otro”, trad. M. Rodés de Clérico y W. Neira Blanco, en AA.VV., *Diseminario: La desconstrucción, otro descubrimiento de América*, Montevideo, XYZ Ediciones, 1987, pp. 49-106.
- *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Cátedra, 1988.
- *La escritura y la diferencia*, trad. P. Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989.
- *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*, trad. M. Arranz, Valencia, Pre-textos, 1989.
- *Memorias para Paul de Man*, trad. C. Gardini, Barcelona, Gedisa, 1989.
- *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*, trad. P. Peñalver, Barcelona, Paidós, 1989.
- *El otro cabo*, trad. P. Peñalver. Barcelona, Serbal, 1992.
- *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, trad. A. Mª Palos, México, Siglo XXI, 1994.
- *Dar (el) tiempo*, trad. C. de Peretti, Barcelona, Paidós, 1995.
- *Espectros de Marx*, trad. J.M. Alarcón & C. de Peretti, Madrid, Trotta, 1995.
- *Khôra*, trad. Diego Tatián, Córdoba, Alción, 1995.
- *El lenguaje y las instituciones filosóficas*, trad. Grupo Decontra, Barcelona, Paidós, 1995.

- *Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!*, trad. J. Mateo Ballorca, Valladolid, Cuatro Ediciones, 1996.
- *Mal de archivo*, trad. P. Vidarte, Madrid, Trotta, 1997.
- *Cómo no hablar. Y otros textos*, trad. P. Peñalver, C. de Peretti y F. Torres Monreal, Barcelona, Proyecto "A" Ediciones, 1997.
- *El monolingüismo del otro*, trad. H. Pons, Bs. As., Manantial, 1997.
- *Resistencias del psicoanálisis*, trad. J. Piatigorsky, Bs. As./Barcelona/México, Paidós, 1997.
- *Fuerza de ley. El "fundamento místico de la autoridad"*, trad. A. Barberá y P. Peñalver, Madrid, Tecnos, 1997.
- *Historia de la mentira: prolegómenos*, trad. M.E. Vela, C. Hidalgo y E. Klett, Bs. As., Universidad de Bs. As., 1997.
- *El tiempo de una tesis*, trad. . P. Peñalver, C. de Peretti y F. Torres Monreal, Barcelona, Proyecto "A" Ediciones, 1997.
- "Las buenas voluntades de poder (una respuesta a Hans-Georg Gadamer)", trad. G. Avanzueque, *Cuaderno Gris*, Madrid, (3), UAM, 1998. pp. 43-44.
- "Interpretar las firmas (Nietzsche/Heidegger)", trad. G. Avanzueque, *Cuaderno Gris*, Madrid, (3), UAM, 1998, pp. 49-64.
- *Aporías*, trad. C. de Peretti, Barcelona, Paidós, 1998.
- *Políticas de la amistad*, trad. P. Peñalver y P. Vidarte, Madrid, Trotta, 1998.
- *Adiós a Emmanuel Lévinas*, trad. J. Santos, Madrid. Trotta, 1998.
- (con Stiegler, Bernard) *Ecografías de la televisión*, trad. H. Pons, Bs. As., Eudeba, 1998.
- *No escribo sin luz artificial*, trad. R. Ibañes y M<sup>a</sup> J. Pozo, Valladolid, Cuatro Ediciones, 1999.
- *Las muertes de Roland Barthes*, trad. R. Mier, México, Taurus, 1999.
- *Dar (la) muerte*, trad. C. de Peretti y P. Vidarte, Barcelona, Paidós, 2000.
- "Introducción" a *El origen de la geometría* de E. Husserl, trad. D. Cohen, Bs. As., Manantial, 2000.
- (con Dufourmantele, Anne) *La hospitalidad*, trad. y Prólogo de M. Segoviano. Bs. As., Ed. de la Flor, 2000.
- *La verdad en pintura*, trad. M.C. González y D. Scavino, Bs. As., Paidós, 2001.

- (con Hélène Cixous) *Velos*, trad. M. Negrón, México, Siglo XXI, 2001.
- *Estados de ánimo del psicoanálisis*, trad. V. Gallo, Bs. As., Paidós, 2001.
- *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, trad. C. de Peretti y P. Vidarte, Madrid, Trotta, 2001.
- *La Universidad sin condición*, trad. C. de Peretti y P. Vidarte. Madrid, Trotta, 2002.
- *Schibboleth. Para Paul Celan*, trad. J. Pérez de Tudela, Madrid, Arena, 2002.
- *El siglo y el perdón*, seguido de *Fe y saber*, trad. C. de Peretti, Bs. As., Ed. de la Flor, 2002.
- *Ulises gramófono y Dos palabras para Joyce*, trad. M.E. Teruggi, Bs. As., Tres Haches, 2002.
- (con Roudinesco, Elisabeth) *Y mañana, qué ...*, trad. V. Goldstein. Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2003.
- *Papel Máquina*, trad. C. de Peretti y P. Vidarte, Madrid, Trotta, 2003.
- (con Borradori, Giovanna y Habermas, Jürgen) *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, trad. J.J. Botero y L.E. Hoyos, Madrid, Taurus, 2003.
- *Acabados*, seguido de *Kant, el judío, el alemán*, trad. P. Peñalver, Madrid, Trotta, 2004.
- (con Fathy, Safaa) *Rodar las palabras* trad. A. Tudela, Madrid, Arena Libros, 2004.
- *Canallas*, trad.C. de Peretti, Madrid, Trotta, 2005.
- *Cada vez única, el fin del mundo*, trad. M.Arranz, Valencia, Pre-textos, 2005.
- “«Hay que comer bien» o el cálculo del sujeto”, trad. V. Gallo y N. Billi, *Confines*, n° 17, Diciembre de 2005, Bs. As.
- *Aprender por fin a vivir (Entrevista con J. Birnbaum)*, trad. N. Bersihand, Bs. As., Amorrortu, 2006.
- (con Soussana, Gad y Nouss, Alexis) *Decir el acontecimiento, ¿es posible?*, trad. J. Santos, Madrid, Arena Libros, 2007.
- *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. C. de Peretti y C. Rodríguez Marciel, Madrid, Trotta, 2008.
- “El silencio de Heidegger”, trad. Diego Tatián, *Nombres*, n° 22, Diciembre-2008, pp. 41-44.
- *La difunta ceniza. Feu la cendre* (ed. bilingüe), trad. D. Álvaro y C. de Peretti, Bs. As., La Cebra, 2009.

- *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*, trad. H. Pons, Bs. As./Madrid, Amorrortu, 2009.
- *Carneros. El diálogo ininterrumpido. Entre dos infinitos, el poema*, trad. I. Agoff, Bs. As./Madrid, Amorrortu, 2009.
- (con Ferraris, Maurizio) *El gusto del secreto* trad. L. Padilla López, Bs. As./Madrid, Amorrortu, 2009.
- *Seminario La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*, trad. C. de Peretti y D. Rocha, Bs. As., Ed. Manantial, 2010.
- *Seminario La bestia y el soberano. Volumen II (2002-2003)*, trad. L. Ferrero, C. de Peretti y D. Rocha, Bs. As., Ed. Manantial, 2011.
- *Khôra*, trad. H. Pons, Bs. As./Madrid, Amorrortu, 2011.
- *Pasiones*, trad. H. Pons, Bs. As./Madrid, Amorrortu, 2011.
- *Salvo el nombre*, trad. H. Pons, Bs. As./Madrid, Amorrortu, 2011.
- *El tocar. Jean-Luc Nancy*, trad. I. Agoff, Bs. As./Madrid, Amorrortu, 2011.
- *Política y amistad. Entrevistas con Michael Sprinker sobre Marx y Althusser*, trad. H. Cardoso, Bs. As., Nueva Visión, 2012.

## **LIBROS SOBRE DERRIDA**

- A.A.V.V., *Le Passage des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 1994.
- A.A.V.V., *L'éthique du don: Jacques Derrida et la pensée du don*, Paris, Métailié, 1992
- A.A.V.V., *Derrida, la tradition de la philosophie*, Paris, Galilée, 2008
- A.A.V.V., *Cardozo Law Review*, N° 27, Issue 2, 2005.
- A.A.V.V., *Cités*, Numéro 30, PUF, Mai 2007.
- A.A.V.V., *German Law Journal*, Vol. 6, N° 1, January 2005.
- Attridge, Derek, *Reading and Responsibility. Deconstruction's Traces*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010.
- Alvis, Jason W., *Marion and Derrida on the Gift and the Desire: Debating the Generosity of Things*, New York, Springer, 2016.

- Baker, Peter, *Deconstruction and the Ethical Turn*, Florida, University Press of Florida, 1995.
- Beardsworth, Richard, *Derrida y lo político*, trad. L. Lassaque, Bs. As., Prometeo, 2008.
- Bennington, Geoffrey, *Legislations. The Politics of Deconstruction*, London/New York, Verso, 1994
- Berger, Anne y Segarra, Marta (eds.), *Demergeries. Thinking (of) Animals after Derrida*, New York, Rodopi, 2011.
- Biset, Emmanuel, *Violencia, justicia y política. Una lectura de Jacques Derrida*, Villa María, Eduvim, 2012.
- Bórquez, Zeto (comp.), *Fenomenología, firma, traducción [en torno a Jacques Derrida]*, Santiago, Pólvora, 2015.
- Bradley, Arthur y Fletcher, Paul (eds.), *The Politics to Come. Power, Modernity and the Messianic*, London/New York, Continuum, 2010.
- Calarco, Matthew, *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*, New York, Columbia University Press, 2008.
- Calcagno, Antonio, *Badiou and Derrida. Politics, Events and their Time*, New York/London, Continuum, 2007.
- Caputo, John, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion*, Bloomington, Indiana University Press, 1997.
- , *Against Ethics. Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1993.
- (ed.), *Deconstruction in a Nutshell. A Conversation with Jacques Derrida*, New York, Fordham University Press, 1997.
- , *The Weakness of God. A Theology of the Event*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2006.
- Caputo, John y Scanlon, Michael (eds.), *God, the Gift, and Postmodernism*, Bloomington, Indiana University Press, 1999.
- Cheah, Pheng y Guerlac, Suzanne (eds.), *Derrida and the Time of the Political*, Durham and London, Duke University Press, 2009.
- Clark, Timothy, *Derrida, Heidegger, Blanchot. Sources of Derrida's Notion and Practice of Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- Cohen, Tom (ed.), *Jacques Derrida and the Humanities*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

- Cornell, Drucilla, *Beyond Accommodation. Ethical Feminism, Deconstruction and the Law*, New York, Rowman & Littlefield, 1999, pp. 3-4 (1ª ed, New York, Routledge, 1991).
- , *The Philosophy of the Limit*, New York/London, Routledge, 1992.
- Coward, Harold (ed.), *Derrida and Negative Theology*, Albany, SUNY Press, 1992.
- Cragolini, Mónica Beatriz (comp.), *Entre Nietzsche y Derrida*, Lanús, La Cebra, 2013.
- (comp.), *Por amor a Derrida*, Bs. As., La Cebra, 2008.
- *Derrida, un pensador del resto*, Bs. As., La cebra, 2007.
- Critchley, Simon, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1999 (1ª 1992).
- Crockett, Clayton, *Radical Political Theology: Religion and Politics after Liberalism*, New York, Columbia University Press, 2011.
- Culler, Jonathan, *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*, New York, Cornell University Press, 1982.
- De Peretti, Cristina (ed.), *Espectrografías (desde Marx y Derrida)*, Madrid, Trotta, 2003.
- “La violencia del discurso metafísico”, en *Jacques Derrida. Texto y Deconstrucción*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 23-68.
- De Vries, Hent, *Religion and Violence. Philosophical Perspectives from Kant to Derrida*, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, 2002
- De Vries, H. y Weber, S. (eds.), *Violence, Identity and Self-Determination*, Stanford, Stanford University Press, 1997
- Fabbri, Lorenzo, *The Domestication of Derrida. Rorty, Pragmatism and Deconstruction*, trad. D. Manni, New York, Continuum, 2008.
- Feder, Ellen, Rawlinson, Mary y Zakin, Emily (eds.), *Derrida and Feminism: Recasting the Question of Woman*, New York-London, Routledge, 1997.
- Ferraris, Maurizio, *Introducción a Derrida*, trad. L. Padilla López, Bs. As., Amorrortu, 2006.
- Ferro, Roberto, *Derrida, una introducción*, Bs. As., Quadrata-Biblioteca Nacional, 2009.
- Frank, Manfred, *What is Neostructuralism?*, trad. Wilke, S. y Gray, R., Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989.

- Ganis, Richard, *The Politics of Care in Habermas and Derrida. Between Measurability and Immeasurability*, New York, Lexington, 2011.
- Goldschmitt, Marc, *Jacques Derrida, una introducción*, Bs. As., Nueva Visión, 2004.
- Hägglund, Martin, *Radical Atheism. Derrida and the Time of Life*, Stanford, Stanford University Press, 2008.
- Hollander, Dana, *Exemplarity and Choseness. Rosenzweig and Derrida on the Nation of Philosophy*, California, Stanford University Press, 2008.
- Horner, Rbyn, *Rethinking God as Gift. Marion, Derrida and the Limits of Phenomenology*, New York, Fordham University Press, 2001.
- Irwin, Jones, *Derrida and the Writing of the Body*, London/New York, Routledge, 2016 (1ª ed. Ashgate, 2010).
- Keenan, Dennis King, *The Question of Sacrifice*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2005.
- Krupnick, Mark (ed.), *Displacement: Derrida and after*, Bloomington, Indiana University Press, 1983.
- Lawlor, Leonard, *Derrida and Husserl. The Basic Problem of Phenomenology*, Bloomington, Indiana University Press, 2002
- *Imagination and Chance. The Difference Between the Thought of Ricoeur and Derrida*, New York, SUNY Press, 1992.
- *This is Not Sufficient: An Essay on Animality and Human Nature in Derrida*, New York, Columbia University Press, 2007.
- Leonard, Philip, *Nationality Between Poststructuralism and Postcolonial Theory. A New Cosmopolitanism*, Hampshire, Palgrave Macmillan, 2005
- Lippit, Akira, *Electric Animal. Toward a Rhetoric of Wildlife*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000.
- Llewelyn, John, *Appositions of Jacques Derrida and Emmanuel Levinas*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 2002.
- Lucy, Niall, *A Derrida Dictionary*, Oxford, Blackwell, 2004.
- Madison, Gary (ed.), *Working through Derrida*, Evanston, Northwestern University Press, 1993.
- Major, René (comp.), *Derrida. Para los tiempos por venir*, trad. A. Dillon, Bs. As., Waldhuter, 2013.
- Mallet, Marie-Louise, y Michaud, Ginette (dir.), *Derrida*, Paris, L'Herne, 2004.

- Mallet, Marie-Louise (dir.), *La démocratie à venir*, Paris, Galilée, 2004.
- (dir.), *L'animal autobiographique. Autour de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 1999.
- McQuillan, Martin (ed.), *The Politics of Deconstruction*, London, Pluto, 2007.
- Michell, Andrew y Slote, Sam (eds.), *Derrida and Joyce. Texts and Contexts*, New York, SUNY Press, 2013
- Mikics, David, *Who was Jacques Derrida? An intellectual Biography*, New Haven & London, Yale University Press, 2009.
- Miller, J. Hillis, *For Derrida*, New York, Fordham University Press, 2009
- Mouffe, Chantal (ed.), *Deconstruction and pragmatism*, New York, Routledge, 1996 (trad. cast. *Desconstrucción y pragmatismo*, trad. M. Mayer e I. Pousadela, Bs. As., Paidós, 1998)
- Naas, Michael, *Miracle and Machine. Jacques Derrida and the Two Sources of Religion, Science, and the Media*, New York, Fordham University Press, 2012.
- Nancy, Jean-Luc (dir.), *Les fins de l'homme. À partir du travail de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 1981.
- O' Connor, Patrick, *Derrida: Profanations*, New York, Continuum, 2010.
- Ofrat, Gideon, *The Jewish Derrida*, trad. ing. Kidron, P., Syracuse University Press, New York, 2001.
- Parrish, Rick, *Violence Inevitable. The Play of Force and Respect in Derrida, Nietzsche, Hobbes, and Berlin*, New York, Lexington, 2006.
- Peeters, Benoît, *Derrida*, trad. G. Villalba, Bs. As., FCE, 2013.
- Penchaszadeh, Ana Paula, *Política y hospitalidad*, Bs. As., Eudeba, 2014.
- Penchaszadeh, Ana Paula y Biset, Emmanuel (comps.), *Derrida político*, Bs. As., Colihue, 2013.
- Pirovolakis, Eftichis, *Reading Derrida & Ricoeur. Improbable Encounters between Deconstruction and Hermeneutics*, New York, SUNY Press, 2010.
- Regazzoni, Simone, *La decostruzione del politico*, Genova, Il melangolo, 2006.
- , *Derrida. Biopolitica e democrazia*, Genova, il Melangolo, 2012.
- Rose, Jacqueline, *Sexuality in the Field of Vision*, London, Verso, 1986.
- Sebbah, François-David, *L'épreuve de la limite: Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, Paris, PUF, 2001.

- Silverman, Hugh J., *Derrida and Deconstruction*, New York/London, Routledge, 1989.
- Severson, Eric (ed.), *Gift and Economy: Ethics, Hospitality and the Market*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2012.
- Sprinker, Michael (ed.), *Ghostly Demarcations*, London/New York, Verso, 1999.
- Srajek, Martin, *In the Margins of Deconstruction. Jewish Conceptions of Ethics in Emmanuel Levinas and Jacques Derrida*, New York, Springer, 1998.
- Still, Judith, *Derrida and Hospitality*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010.
- Syrotinski, Michael, *Deconstruction and the Postcolonial. At the Limits of Theory*, Liverpool, Liverpool University Press, 2007.
- Thomson, Alex, *Deconstruction and Democracy*, London, Continuum, 2005.
- Wood, David, *The Step Back. Ethics and Politics after Deconstruction*, New York, State University of New York Press, 2005.
- Wortham, Simon Morgan, *The Derrida Dictionary*, London, Continuum, 2010.
- *Counter-Institutions. Jacques Derrida and the Question of the University*, New York, Fordham University Press, 2006.
- Zlomislic, Marko, *Jacques Derrida's Aporetic Ethics*, New York, Lexington, 2007.

## **ARTÍCULOS SOBRE DERRIDA**

- Adams, Carol, "An Animal Manifesto", *Parallax*, vol. 12, n° 1, 2006, pp. 120-128.
- Almond, Ian, "How *Not* to Deconstruct a Dominican: Derrida on God and «Hypertruth»", *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 68, n° 2, June-2000, pp. 329-344.
- Antonioli, Manola, "Jacques Derrida, de la «ville-refuge» au droit de résidence", en Paquot, T. y Younès, C. (dirs.), *Le territoire des philosophes*, Paris, La Découverte, 2009, pp. 139-159.
- Aragón González, Luis, "El testimonio y sus aporías", *Escritura e imagen*, vol. ext., 2011, 295-311.
- Balcarce, Gabriela, "Hospitalidad y tolerancia como modos de pensar el encuentro con el otro. Una lectura derridiana", *Estudios de filosofía*, n° 50, Julio-Diciembre 2014, pp. 195-213.
- , "Desajustes de la justicia. Por una filosofía materialista derridiana.", *Eikasía*, n° 56, Marzo-2014, pp. 93-104.

-----, "Modalidades espectrales: vínculos entre la justicia y el derecho en la filosofía derridiana", *Contrastes*, vol. XIV, 2009, pp. 23-42.

-----, "(Fantasmas que se cruzan) Política y mesianismo en Walter Benjamin y Jacques Derrida", *Instantes y azares*, n° 6-7, Primavera 2009, pp. 189-206.

- Baring, Edward, "Liberalism and the Algerian War: The Case of Jacques Derrida", *Critical Inquiry*, vol. 36, n° 2, invierno-2010, pp. 239-261.

- Beardsworth, Richard, "In Memoriam Jacques Derrida: The Power of Reason", *Theory and Event*, Vol. 8, Issue 1, 2005.

----- "A Note to a Political Understanding of Love in our Global Age", *Contretemps*, n° 6, January 2006.

- Bennington, Geoffrey, "Political Animals", *Diacritics*, vol. 39, n° 2, 2009, pp. 21-35.

- Bensussan, Gerard, "La política y el tiempo. En torno a Derrida y al mesianismo", trad. I. Dentrarnbasaguas, *Actuel Marx*, n° 3, Santiago, 2005, pp. 77-101.

- Caputo, John D., "Without Sovereignty, Without Being: Unconditionality, the Coming God and Derrida's Democracy to Come", *Journal for Cultural and Religious Theory*, vol. 4, n° 3, August 2003, pp. 9-26.

- Breckman, Warren, "Democracy between Disenchantment and Political Theology: French Post-Marxism and the Return of Religion", *New German Critique*, n° 94, Invierno 2005, pp. 72-105.

- Corson, Ben, "Trascending Violence in Derrida: A Reply to John McCormick", *Political Theory*, Vol. 29, N° 6, Dec. 2001, pp. 866-875.

- Calarco, Matthew, "Ser para la carne: antropocentrismo, indistinción y veganismo", trad. C. Fisgativa, *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*, n° 13, Primavera 2013, pp. 19-36.

- Cragolini, Mónica Beatriz, "Virilidad carnívora: el ejercicio de la autoridad sojuzgante frente a lo viviente", *Revista científica de UCES*, vol. 16, n° 1, 2012, pp. 45-51.

-----, "Hospitalidad (con el) animal", *Escritura e imagen*, vol. ext., 2011, pp. 313-324.

-----, "El oído de Heidegger en la cuestión de lo viviente animal", *Nombres*, n° 22, Diciembre-2008, pp. 103-113.

-----, "Políticas de lo imposible: amparando la fragilidad", en Damiani, A. y Maliandi, R. (comps.), *¿Es peligroso argumentar? Estudios sobre política y argumentación*, Mar del Plata, Suárez, 2002, pp. 77-95.

-----, "Animales que miran y pasan (La autobiografía como zoo-grafía)", *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*, n° 13, Primavera 2013, pp. 145-160.

- Crépon, Marc, "Traduire, témoigner, survivre", *Rue Descartes*, n° 52, 2006, pp. 27-38.
- Critchley, Simon, "Metaphysics in the Dark: A Responde to Richard Rorty and Ernesto Laclau", *Political Theory*, Vol. 26, N° 6, Diciembre 1998, pp. 803-817.
- , "Five Problems in Levinas's View of Politics and the Sketch of a Solution to Them", *Political Theory*, Vol. 32, N° 2, April 2004, pp. 172-185.
- , "Ethics, Politics and Radical Democracy - The History of a Disagreement", *Culture Machine*, Vol 4, 2002.
- , "Jacques Derrida", *Theory and Event*, Vol 8, Issue 1, The Johns Hopkins University Press, 2005.
- Crockett, Clayton, "Political Theology without Sovereignty: reading Derrida reading Religion", (Consultado el 10/12/2016, [https://www.academia.edu/4580455/Political\\_Theology\\_Without\\_Sovereignty\\_Reading\\_Derrida\\_Reading\\_Religion](https://www.academia.edu/4580455/Political_Theology_Without_Sovereignty_Reading_Derrida_Reading_Religion))
- Damai, Puspa, "Messianic-City: Ruins, Refuge and Hospitality in Derrida", *Discourse*, n° 27, Primavera-Otoño 2005, pp. 68-94.
- Delacampagne, Christian, "The Politics of Derrida: Revisiting the Past", *MLN*, vol. 121, n° 4, Septiembre 2006, pp. 862-871.
- Dely, Carole, "Jacques Derrida: el quizás de un advenimiento de la otra-mujer. La deconstrucción del falogocentrismo del duelo al dúo", *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*, n° 9, 2011, pp. 77-93.
- De Peretti, Cristina, "La violencia del discurso metafísico", en *Jacques Derrida. Texto y Deconstrucción*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 23-68.
- De Roo, Neal, "Derrida and the Future(s) of Phenomenology", *Derrida Today*, vol. 4, issue 1, April-2011, pp. 107-131
- De Ville, Jacques, "Deconstructing the Leviathan: Derrida's *The Beast and the Sovereign*", *Societies*, n° 2, 2012, pp. 357-371.
- Dickens, David R., "Deconstruction and Marxist Inquiry", *Sociological Perspectives*, vol. 33, N° 1, Primavera 1990, pp. 147-158.
- Dickinson, Colby, "Slavoj Žižek on Jacques Derrida, or On Derrida's Search for a Middle Ground Between Marx and Benjamin, and His Finding Žižek Instead", *Philosophy Today*, vol. 59 (2), 2015 (Consultado el 28/07/2016, [http://ecommons.luc.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1041&context=theology\\_facpubs](http://ecommons.luc.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1041&context=theology_facpubs))
- Dillon, Michael, "Another Justice", *Political Theory*, vol. 27, N° 2, Abril 1999, pp. 155-175.

- Farred, Grant, ““Nostalgeria”: Derrida, before and after Fanon”, *South Atlantic Quarterly*, vol. 112, n° 1, 2013, pp. 145-162
- Ferraris, Maurizio, *Historia de la hermenéutica*, trad. A. Perea Cortés, México, Siglo XXI, 2002, pp. 211-216.
- Firovanti, David, “Badiou versus Derrida: Truth, Sets and Sophistry”, *The Philosophical Forum*, vol. 43, Issue 1, spring 2012, pp. 51-64.
- Fritsch, Matthias, "Derrida's Democracy to Come", *Constellations*, vol. 9, n° 4, 2002, pp. 574-97.
- Gallop, Jane, “«Women» in Spurs and Nineties Feminism”, *Diacritics*, vol. 25, n° 2, Summer-1995, pp. 125-134.
- Gerbaudo, Analía, “*Plus d’un Derrida*. Notas sobre deconstrucción, literatura y política”, *Espéculo. Revista de estudios literarios*, n° 41, marzo-junio 2009 (Consultado el 28/12/2016, <https://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero41/derripol.html>)
- , “La literatura en el proyecto teórico y político de Derrida: una lectura”, *Espéculo. Revista de estudios literarios*, n° 32, marzo-junio 20069 (Consultado el 28/12/2016, <https://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero32/liderrida.html>)
- Grosz, Elizabeth, A., “Derrida and Feminism: A Remembrance”, *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 16, n° 3, Fall-2005, pp. 88-94.
- Haddad, Samir, "Derrida and Democracy at Risk", *Contretemps*, N° 4, September 2004, pp. 29-44.
- , “A Genealogy of Violence, from Light to the Autoimmune”, *Diacritics*, vol. 38, n° 1-2, Primavera-Verano 2008, pp. 121-142.
- Hägglund, Martin, “The Necessity of Discrimination: Disjoining Derrida and Levinas”, *Diacritics*, vol. 34, n° 1, Spring-2004, pp. 40-71.
- , “The Non-Ethical Opening of Ethics: A Response to Derek Attridge”, *Derrida Today*, vol. 3, n° 2, 2010, pp. 295-305.
- Hiddleston, Jane, “Derrida, Autobiography and Postcoloniality”, *French Cultural Studies*, Octubre 2005, vol. 16, n° 3, pp. 291-304.
- Hurst, Andrea, “Derrida’s Quasi-Trascendental Interweaving of Invention and Interpretation”, *International Review of the Aesthetics and Sociology of Music*, Vol. 36, n° 1, June-2005, pp. 159-178.
- Kaiser, Birgit, “Algerian Disorders: On Deconstructive Postcolonialism in Cixous and Derrida”, *Cambridge Journal of Postcolonial Literary Inquiry*, vol. 2, issue 2, septiembre-2015, pp. 191-211.

- Kakoliris, Gerasimos, "The «Undecidable» *Pharmakon*: Derrida's Reading of Plato's *Phaedrus*", en Hopkins, B. y Drummond, J. (eds.), *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, London/New York, Routledge, 2013, pp. 223-234.
- Kearney, Richard, "Aliens and Others: Between Girard and Derrida", *Cultural Values*, vol. 3, n° 3, 1999, pp. 251-262
- Kelly, Oliver, "Fatherhood and the Promise of Ethics", *Diacritics*, vol. 27, n° 1, Spring-1997, pp. 47-57.
- La Caze, Marguerite, "Kant, Derrida, and the Relation between Ethics and Politics", *Political Theory*, vol. 35, n° 6, Diciembre-2007, pp. 781-805.
- Laclau, Ernesto, "The Time is Out of Joint", *Diacritics*, vol. 25, N° 2, Summer 95, pp. 86-96.
- Leicht, Vincent B., "Late Derrida: Politics of Sovereignty", *Critical Inquiry*, vol. 33, n° 2, Invierno 2007, pp. 229-247.
- Llevadot, Laura, "Democracia y mesianicidad: consideraciones en torno a lo político en el pensamiento de Derrida", *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*, n° 48, 2012, pp. 95-109
- , "La muerte del otro: Kierkegaard, Lévinas, Derrida", *Convivium*, n° 24, 2011, pp. 103-118.
- MacDonald, Michael J. "Jewgreek and Greekjew: The concept of the trace in Derrida and Levinas." *Philosophy Today*, n° 35, Fall 1991, pp. 215-227.
- Madrid Ramírez, Raúl, "Derrida y los estudios de género. Por qué la deconstrucción no es feminista", *Seminarios de Filosofía*, vol. 16, 2003, pp. 201-224.
- Malabou, Catherine, "¿Cómo no derivar? Creencia y denegación en Jacques Derrida", trad. P. Peñalver Gomez, *Daimon*, n° 19, 1999, pp. 70-88.
- Malo, Antonio, "The Limits of Marion's and Derrida's Philosophy of the Gift", *International Philosophical Quarterly*, vol. 52, n° 2, Issue 206, June-2012, pp. 149-168,
- McCormick, John P., "Derrida on Law; Or, Poststructuralism Gets Serious", *Political Theory*, Vol. 29, N° 3, Jun. 2001, pp. 395-423.
- McKenna, Andrew, J., "The Ends of Violence. Girard and Derrida", *Lebenswelt*, n° 1, 2011, pp. 112-126.
- Miller, J. Hillis, "Derrida Enisled", *Critical Inquiry*, vol. 33, n° 2, Winter-2007, pp. 248-276.
- Moran, Dominic, "Decisions, Decisions: Derrida on Kierkegaard and Abraham", *Telos*, n° 123, Primavera 2002, pp. 107-130.

- Mulligan, Kevin, "Searle, Derrida and the Ends of Phenomenology", *The Cambridge Companion to Searle*, Cambridge University Press, 2003, p. 261-286.
- Negri, Antonio, "El monstruo político. Vida desnuda y potencia " en Giorgi, G. y Rodríguez, F. (comps.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, trad. J. Ferreira y G. Giorgi, Bs. As., Paidós, 2007, pp. 93-139.
- Novitz, David, "The Rage of Deconstruction", *Monist*, n° 69, 1986, pp. 39-55.
- Novits, David, "Metaphor, Derrida and Davidson", *The Journal of Aesthetics and Criticism*, vol. 44, n° 2, Winter-1985, pp. 101-114.
- Rabinovich, Silvana, "Palabra inspirada, palabra proferida: heteronomía y lenguaje", en Medina, J. y Urabayen, J. (comps.), *Levinas confrontado*, México, Porrúa, 2014, pp. 309-319
- Patton, Paul, "Derrida, Politics and Democracy to Come", *Philosophy Compass*, vol. 2, n° 6, 2007, pp. 766-780.
- Penchaszadeh, Ana Paula, "Los desafíos políticos de la hospitalidad. Perspectivas derrideanas", *Alteridades*, vol. 22, n° 43, ene-jun 2012, pp. 35-45.
- , "Política, don y hospitalidad en el pensamiento de Jacques Derrida", *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, n° 44, enero-junio 2011, pp. 257-271.
- Peñalver, Patricio, "Ironía y responsabilidad en Jacques Derrida", *Daimon*, n° 34, 2005, pp. 121-123.
- "Dos heterologías. El pensamiento sin el ser en Lévinas y en Derrida", en *Argumentos de alteridad. La hipérbole metafísica de Emmanuel Lévinas*, Madrid, Caparrós, 2000, pp. 195-215.
- Potel, Horacio, "Cuestiones de herencia. Fantasma, duelo y melancolía en Jacques Derrida", en Casas, A., Constante, A. y Flores Farfan, L., *Los (con) fines del arte. Reflexiones desde el cine, el psicoanálisis y la filosofía*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.
- Pulkkinen, Tuija, "Tradition, Genre and Democracy to come - Derrida on Fraternity", *Redescriptions. Yearbook of Political Thought, Conceptual History and Feminist Theory*, vol.13, 2009, pp. 103-124.
- Raffoul, François, "The Subject of the Welcome: On Jacques Derrida's *Adieu à Emmanuel Lévinas*", *Symposium*, vol. II, n° 2, 1998, pp. 211-222.
- Robinson, Sally, "Deconstructive Discourse and Sexual Politics: The "Feminine" and/in Masculine Self-Representation", *Cultural Critique*, n° 13, Autumn-1989, pp. 203-227.

- Rorty, Richard, "Deconstruction", en Selden, R., *The Cambridge History of Literary Criticism. Vol. 8: From Formalism to Poststructuralism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 166-196.
- Sands, Danielle, "Thinking through différance: Derrida, Zizek and religious engagement", *Textual Practice*, vol. 22(3), 2008, p. 529-546
- Shakespeare, Steven, "Thinking about «Fire»: Derrida and Judaism", *Literature and Theology*, vol. 12, n° 3, September-1998, pp. 242-255.
- Searle, John, "Reiterating the Differences: A Reply to Derrida", *Glyph*, vol. I, 1977, pp. 198-208.
- Slater, Michelle, "Rethinking Human-Animal Ontological Differences: Derrida's «Animot» and Cixous' «Fips»", *Contemporary French and Francophone Studies*, vol. 16, issue 5, 2012, pp. 685-693.
- Smith, James, "Determined Violence: Derrida's Structural Religion", *The Journal of religion*, vol. 78, n° 2, Abril 1998, pp. 197-212.
- Sokoloff, William W., "Between Justice and Legality: Derrida on Decision", *Political Research Quarterly*, Vol. 58, N° 2, June 2005, pp. 341-352.
- Spivak, Gayatri C., "Feminism and Deconstruction, again: negotiating with unacknowledged Masculinism", en Brennan, T. (ed.), *Between Feminism and Psychoanalysis*, London/New York, Routledge, 1989, pp. 206-224.
- , "Can the Subaltern speak?", en Nelson, C. y Grossberg, L., *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana-Chicago, University of Illinois Press, 1988, pp. 271-316.
- , "Goshtwriting", *Diacritics*, vol. 25, n° 2, Verano-1995, pp. 64-84.
- Tudela Sancho, Antonio, "De la tolerancia a la hospitalidad: política, necesidad y riesgo de acogida", en Morano Rodríguez, C., et. alt. (eds.), *Ciencia, humanismo y creencia en una sociedad plural*, Oviedo, Ediuno, pp. 399-405.
- Vattimo, Gianni, «Historicidad y diferencia. En torno al mesianismo de Jacques Derrida», trad. M. A. Quintana Paz, *Solar*, n° 2, año 2, Lima, 2006, pp. 123-127.
- Vaughan-Williams, Nick, "Beyond a Cosmopolitan Ideal: the Politics of Singularity", *International Politics*, N° 44, 2007, pp. 107-124.
- Wang, Xiaoying, "Derrida, Husserl, and the Structural Affinity between the "Text" and the Market", *New Literary History*, vol. 26, n° 2, Primavera-1995, pp. 261-282.
- Westmoreland, Mark W., "Interruptions: Derrida and Hospitality", *Kritike*, Vol. 2, n° 1, June 2008, pp. 1-10.

- Wise, Christopher, “Deconstruction and Zionism. Jacques Derrida’s *Spectres of Marx*”, *Diacritics*, vol. 31, n° 1, Primavera-2001, pp. 55-72.
- Wolowsky, Shira, “An «Other» Negative Theology: On Derrida’s «How to Avoid Speaking: Denials», *Poetics Today*, vol. 19, n° 2, Summer, 1998, pp. 261-280.
- Wright, Edmond, “Derrida, Searle, Contexts, Games, Riddles”, *New Literary History*, vol. 13, n° 3, Spring-1982, pp. 463-477.
- Wyschogrod, Edith, “Autochthony and Welcome: Discourses of Exile in Levinas and Derrida”, *Journal of Philosophy and Scripture*, Vol. 1, Issue 1, Otoño 2003, pp. 36-42.
- Zalloua, Zahi, “Neoliberalism, Autoimmunity and Democracy: Derrida and the Neoliberal Ethos”, en Di Leo, J. y Mehan, U., *Capital at the Brink. Overcoming the Destructive Legacies of Neoliberalism*, Michigan, Open Humanities Press, 2014, pp. 140-157.
- Žižek, Slavoj, “A Plea for a Return to *Différance* (with a Minor *Pro Domo Sua*)”, *Critical Inquiry*, vol. 32, n° 2, Winter-2006, pp. 226-249.

#### **BIBLIOGRAFÍA GENERAL (INCLUYE LOS TEXTOS DE Y SOBRE LÉVINAS)**

- A.A.V.V., Emmanuel Lévinas, *Le Magazine Littéraire*, n° 419, 2003/4.
- A.A.V.V., Emmanuel Lévinas: une philosophie de l’évasion, *Cités*, n° 25, 2006.
- A.A.V.V., *¡Palestina existe!*, Madrid, Foca, 2002.
- Abensour, Miguel, “Utopía: ¿Futuro y/o Alteridad?”, trad. V. Egío, *Daímon. Revista Internacional de Filosofía*, n° 46, 2009, pp. 15-32.
- Abensour, Miguel, “Utopía y democracia”, trad. J. Riba, *Polis*, n° 6, 2003. (Consultado el 31/05/2016, <http://polis.revues.org/6417>).
- , “L’anarchie entre métapolitique et politique”, en Bensussan, G. (ed.), *Lévinas et la politique*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2003, pp. 109-131.
- , “Le contre-Hobbes d’Emmanuel Levinas”, en Halpérin, J. y Hansson, N. (eds.), *Difficile Justice. Colloque des intellectuels juifs*. Paris, Albin Michel, 1998, pp. 120-132.
- , *La democracia contra el Estado*, trad. E. Rinesi, Bs. As., Colihue, 1998.
- Aeschlimann, Jean-Cristophe, *Répondre d’autrui, Emmanuel Lévinas*, Neuchâtel , À la Baconnière, 1989.

- Agamben, Giorgio, *El tiempo que resta*, trad. A. Piñero, Madrid, Trotta, 2006.
- Alford, C. Fred, "Levinas and Political Theory", *Political Theory*, Vol. 32, N° 2, April 2004, pp. 146-171.
- Austin, John L., *How to do Things with Words*, Oxford, Oxford University Press, 1962.
- Badiou, Alain, *L'éthique. Essai sur la conscience du Mal*. Paris, Nous, 2003.
- Bataille, Georges, *Lo que entiendo por soberanía*, trad. P. Sánchez Orozco y A. Campillo, Paidós, Barcelona, 1996.
- Batnitzky, Leora, *Leo Strauss and Emmanuel Levinas. Philosophy and the Politics of Revelation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- Benso, Silvia, *The Face of Things. A different Side of Ethics*, New York, State University of New York Press, 2000.
- Bensussan, Gerard, "Quelques elements pour introduire a la lecture de Rosenzweig", *Filozofija i društvo*, XXIII, n° 2, 2012, pp. 23-34.
- "Rosenzweig and War. A Question of «Point of View»: Between Creation, Revelation, and Redemption", trad. Anderson, M., *The New Centennial Review*, vol. 13, n° 1, 2013, pp. 115-136.
- Benveniste, Émile, *Vocabulario de las instituciones europeas*, trad, esp. M. Armiño, Madrid, Taurus, 1983
- Bergo, Bettina, *Levinas between Ethics and Politics. For the Beauty that Adorns the Earth*, Netherlands, Springer, 1999
- Bevis, Kathryn, "«Better than Metaphors?» Dwelling and the Maternal Body in Emmanuel Levinas", *Literature and Theology*, vol. 21, n° 3, September-2007, pp. 317-329.
- Blanchot, Maurice, *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969 (trad. esp., *El diálogo inconcluso*, trad. P. de Place, Caracas, Monte Ávila, 1970)
- , *L'Écriture du Désastre*, Paris, Gallimard, 1980.
- , *La folie du jour*, Paris, Fata Morgana, 1973.
- , *Le pas au-delà*, Paris, Gallimard, 1973 (trad. esp., *El paso (no) más allá*, trad. C. de Peretti, Barcelona, Paidós, 1994)
- Buckingham, Will, *Levinas, Storytelling and Anti-Storytelling*, London/New York, Bloomsbury, 2012,
- Bojanić, Petar, "Lévinas on Justification of Violence", *Pléyade*, n° 9, Junio 2012, pp. 89-100.

- Butler, Judith, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, trad. Muñoz, M. A., Barcelona, Paidós, 2007, p. 99 (1ª ed. inglés, New York, Routledge, 1990).

-----, "Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism", New York, Columbia University Press, 2012

-----, "Levinas trahi? La réponse de Judith Butler", Blog *Désordres philosophiques* de *Le Monde*, 21 de Marzo de 2013 (Consultado el 08/12/2016, <http://laphilosophie.blog.lemonde.fr/2013/03/21/levinas-trahi-la-reponse-de-judith-butler/>)

- Cacciari, Massimo, "Lo impolítico nietzscheano", en *Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política*, trad. M. B. Cragolini y A. Paternostro, Bs. As., Biblos, 1994

- Campbell, David, y Shapiro, Michael J. (eds.), *Moral Spaces: Rethinking Ethics and World Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999

- Caro, Jason, "Levinas and the Palestinians", *Philosophy Social Criticism*, vol. 35, n° 6, Julio 2009, pp. 671-684.

- Caygill, Howard, *Levinas and the Political*, London, Routledge, 2002

- Chalier, Catherine, *Figures du féminin. Lecture d'Emmanuel Lévinas*, Paris, La nuit surveillée, 1982

- Chalier, Catherine, *Por una moral más allá del saber. Kant y Levinas*, trad. J. M. Ayuso Diez, Madrid, Caparrós, 2002

- Chanter, Tina (ed.), *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2001

- Chaouat, Bruno, "Judith Butler et la critique de la raison sioniste", Blog *Désordres philosophiques* de *Le Monde*, 13 de Marzo de 2013 (Consultado el 08/12/2016, <http://laphilosophie.blog.lemonde.fr/2013/03/13/debat-judith-butler-ou-levinas-trahi/>)

- Comte, Auguste, *Système de politique positive ou Traité de Sociologie, instituant la religion de l'humanité*, Tomo I, Paris, Thunot, 1851.

- Connolly, William, *The Ethos of Pluralization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995

- Cragolini, Mónica Beatriz, *Nietzsche: camino y demora*, Bs. As., Eudeba, 1998.

-----, *Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del "entre"*, Bs. As., La cebra, 2006.

- Crithley, Simon y Bernasconi, Robert (eds.), *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

----- (eds.), *Re-reading Levinas*, London, Athlone Press, 1991.

- Davidson, Scott, "Metaphorical Transcendence: Notes on Levinas's Unpublished Lecture on Metaphor", *The Journal of Speculative Philosophy*, vol. 29, n° 3, 2015, pp. 366-375.

- De Beauvoir, Simone, *Le deuxième sexe. Vol. I*, Paris. Gallimard, 1976 (1ª 1949)

- De Vries, Hent y Sullivan, Lawrence, *Political Theologies. Public Religions in a Post-Secular World*, New York, Fordham University Press, 2006.

- Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la Philosophie*, Paris, PUF, 1962.

- Diamantides, Marinos (ed.), *Levinas, Law, Politics*, New York, Routledge-Cavendish, 2007.

- Dotti, Jorge, "¿Cómo mirar el rostro de la Gorgona? Antagonismo postestructuralista y decisionismo", *Deus Mortalis*, n° 3, 2004, pp. 451-516.

-----, "Teología política y excepción", *Daímon. Revista de filosofía*, n° 13, Julio-Diciembre 1996, pp. 129-140.

-----, "Menage à trois sobre la decisión excepcional. Kierkegaard, Constant, Schmitt", *Deus mortalis*, n° 4, 2005, pp. 303-379.

- Dreizik, Pablo (comp.), *Lévinas político*, Bs. As., Prometeo, 2014.

- Dubost, Matthieu, "Féminin et phénoménalité selon Emmanuel Lévinas", *Les Études Philosophiques*, n° 78, 2006, pp. 317-334.

- Dussel, Enrique, "Lo político en Levinas (Hacia una filosofía política crítica)", *Signos filosóficos*, n° 9, enero-julio 2003, pp. 111-132.

-----, "De la fraternidad a la solidaridad (Hacia una Política de la liberación)", *Pasos*, n° 126, Julio-Agosto 2006, pp. 2-18.

- Dussel, Enrique y Guillot, Daniel, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*, Bs. As., Bonum, 1975.

- Farías, Victor, *Heidegger y el nazismo*, Barcelona, Muchnik, 1989.

- Flescher, Andrew, "Love and Justice in Reinhold Niebuhr's Prophetic Christian Realism and Emmanuel Levinas's Ethics of Responsibility: Treading between Pacifism and Just-War Theory", *The Journal of Religion*, vol. 80, n° 1, January-2000, pp. 61-82.

- Galindo Hervás, Alfonso, *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*, Res publica, Murcia, 2003.

-----, “Actualidad de la crítica de Schmitt al liberalismo”, *Daímon. Revista de filosofía*, nº 27, Septiembre-Diciembre 2002, pp. 151-162.

-----, “Teología política <versus> comunitarismo impolítico”, *Res publica*, nº 6, 2000, pp. 37-55.

- Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones)*, trad. M. Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1991

-----, *El derecho internacional en la transición hacia un escenario posnacional + Europa: en defensa de una política exterior común (en colaboración con Jacques Derrida)*, trad. D. Gamper Sachse, Barcelona, Katz, 2008.

- Hammerschlag, Sarah, “Literary Unrest: Blanchot, Lévinas and the Proximity of Judaism”, *Critical Inquiry*, vol. 36, nº 4, Summer-2010, pp. 652-672.

- Haraway, Donna, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, Chicago, Prickly Paradigm Press, 2003

- Herzog, Annabel, "Is Liberalism «All We Need»? : Lévinas's Politics of Surplus", *Political Theory*, Vol. 30, Nº 2, April 2002, pp. 204-227.

- Heidegger, Martin, *Carta sobre el humanismo*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 2000.

-----, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, trad. A. Ciria, Madrid, Alianza, 2007.

- Hill, Leslie, “«Distrust of Poetry»: Levinas, Blanchot, Celan”, *MLN*, vol. 120, nº 5, Dec. 2005, pp. 986-1008.

- Hobbes, Thomas, *Leviatán*, trad. M. Sánchez Sarto, Bs. As., FCE, 2003.

- Hoppenot, Éric, y Milon, Alain, (dir.), *Emmanuel Lévinas – Maurice Blanchot, penser la différence*, Nanterre, Presses universitaires de Paris Ouest, 2008.

- Horowitz, Asher y Horowitz, Gad (eds.), *Difficult Justice. Commentaries on Levinas and Politics*, Toronto, University of Toronto Press, 2006.

- Irigaray, Luce, *This sex wich is not one*, trad. ingl. Porter, C. y Burke, C., New York, Cornell University Press, 1985 (1ª ed. francés *Ce Sexe qui n'est pas un*, Paris, Minuit, 1977).

- Jardine, Alice y Smith, Paul (eds.), *Men in Feminism*, New York/London, Routledge, 1987.

- Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. M. G. Morente, Porrúa, México, 1995.

- Katz, Claire Elise, *Levinas, Judaism, and the Feminine. The silent Footsteps of Rebecca*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 2003.

- Kathureczky, Kornel, *The Messianic Disruption of Trinitarian Theology*, New York, Lexington, 2009.
- King, Preston, y Smith, Graham (eds.), *Friendship in Politics*, London/New York, Routledge, 2007.
- Kuhn, Thomas, *La estructura de las revoluciones científicas*, trad. A. Contin, México, FCE, 1971.
- Laruelle, François (ed.), *Textes pour Emmanuel Lévinas*, Paris, J.-M. Place, 1980.
- Lévinas, Emmanuel, *Noms propres*, Montpellier, Fata Morgana, 1976.
- , *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, Paris, Le Livre de Poche, 2004 (1ª ed. La Haya, Martinus Nijhoff, 1978)
- , *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de Poche, 1990, (1ª ed. La Haya, Martinus Nijhoff, 1961)
- , *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Le Livre de Poche, 1987 (1ª ed. Paris, Fata Morgana, 1972)
- , *Difficile liberté: essais sur le Judaïsme*, Paris, Le Livre de Poche, 1984 (1ª Paris, Albin Michel, 1963)
- , *Du sacré au saint. Conq nouvelles lectures talmudiques*, Paris, Minuit, 1997.
- , *De l'existence à l'existant*, Paris, Fontaine, 1947.
- , *Le temps et l'autre*, Paris, Fata Morgana, 1979.
- , *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Payot & Rivages, Paris, 1997.
- , *Au delà du verset*, Paris, Minuit, 1982.
- , "L'ontologie est-elle fondamentale?", *Revue de Métaphysique et de Morale*, año 56, No. 1, Janvier-Mars 1951, pp. 88-98.
- , "Israël: éthique et politique", *Les nouveaux cahiers*, n° 71, invierno 1982-1983, pp. 1-8 (trad. cast., S. Rabinovich, *Nombres*, n° 23, noviembre-2009, pp. 339-348).
- , *Les imprévus de l'histoire*, Paris, Fata Morgana, 1994.
- Lévinas, Emmanuel y Poiré, François, *Ensayo y conversaciones*, trad. M. Lancho, Madrid, Arena, 2009.
- Lilla, Mark, *The Reckless Mind: Intellectuals in Politics*, New York, The New York Review of Books, 2001.
- Llewelyn, John, *Emmanuel Levinas. The Genealogy of Ethics*, London/New York, Routledge, 1995.

-----, *The Middle Voice of Ecological Conscience: A Chiasmic Reading of Responsibility in the Neighbourhood of Levinas, Heidegger and Others*, New York, St. Martin's Press, 1991.

- McCormick, John, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism. Against Politics as Technology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

- Marion, Jean-Luc, *Etant donné: essai d'une phénoménologie de la donation*, París: P.U.F., 1998.

- Mongin, Olivier, "Les conditions de l'urbain : À propos de l'espace public et de la politique", conferencia presentada en el coloquio "(In)visible Cities. Spaces of Hope, Spaces of Citizenship", Centre de Culture Contemporaine de Barcelone, 25-27 juillet 2003, (Consultado el 28/11/2016, <http://www.publicspace.org/en/text-library/fra/a022-les-conditions-de-l-urbain-a-propos-de-l-espace-public-et-de-la-politique>)

-----, "L'épreuve de l'étranger", *Revue Project*, Mayo-2007, (Consultado el 28/11/2016, <http://www.revue-projet.com/articles/2007-2-1-epreuve-de-l-etranger>)

-----, *La Ville des flux*, Paris, Fayard, 2013.

-----, *La condition urbaine: La ville à l'heure de la mondialisation*, Paris, Points, 2007.

- Mouffe, Chantal, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, trad. Galmarini, M. A., Barcelona, Paidós, 1999.

-----, "Politics and Passions: the Stakes of Democracy", *Ethical Perspectives*, vol. 7, Issue 2-3, June-September 2000, p. 150.

-----, "Feminism, Citizenship and Radical Democratic Politics", en Judith Butler y Joan Scott (eds.), *Feminists Theorizing the Political*, New York, Routledge, 1992, pp. 369-384.

-----, "Every Form of Art Has a Political Dimension", *Grey Room*, Vol. 2, Winter 2001, pp. 98-125.

- Nealon, Jeffrey T., "The Ethics of Dialogue: Bakhtin and Levinas", *College English*, Vol. 59, Nº 2, February 1997, pp. 129-148.

- Neumann, Iver B., *The Uses of the Other: "The East" in European Identity Formation*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999.

- Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1973.

- Nora, Pierre, *Les Français d'Algérie*, Paris, Rene Julliard, 1961 (reed. Paris, Christian Bourgois, 2012).

- Palti, Elías, *Verdades y saberes del marxismo*, Bs. As., FCE, 2005

- Pappé, Ilan, *La limpieza étnica de Palestina*, trad. L. Noriega, Barcelona, Crítica, 2008.
- Pateman, Carole. *The Sexual Contract*, Cambridge, Polity Press, 1988.
- Peñalver, Patricio, “El filósofo, el profeta, el hipócrita”, *Isegoría*, n° 7, 1993, pp. 79-105.
- , “Decisiones. Schmitt, Heidegger, Barth”, *Daímon. Revista de filosofía*, n° 13, Julio-Diciembre 1996, pp. 141-166.
- Peperzak, Adriaan, *To the Other: An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas*, Indiana, Purdue University Press, 1993.
- , “Judaism and Philosophy in Levinas”, *International Journal of Philosophy of Religion*, vol. 40, n° 3, Diciembre-1996, pp. 125-145.
- Platón, *Diálogos IV. República*, trad. Eggers Lan, C., Madrid, Gredos, 1988.
- Rae, Gavin, *The Problem of Political Foundations in Carl Schmitt and Emmanuel Levinas*, London, Palgrave Macmillan, 2016.
- Rancière, Jacques, “Does Democracy Mean Something?”, en *Dissensus. On Politics and Aesthetics*, ed. y trad. S. Corcoran, London/New York, Continuum, 2010, pp. 45-61.
- , *El desacuerdo. Política y filosofía*, trad. H. Pons, Bs. As., Nueva Visión, 1996.
- Reagan, Tom, *Animal Rights, Human Wrongs. An Introduction to Moral Philosophy*, New York, Rowman & Littlefield, 2003.
- Ricoeur, Paul, *De otro modo. Lectura de De otro modo que ser o más allá de la esencia de Emmanuel Levinas*, trad. A. Sucasas, Barcelona, Anthropos, 1999.
- Riera, Gabriel, “«The Possibility of the Poetic Said» in Otherwise than Being (Allusion, or Blanchot in Lévinas)”, *Diacritics*, vol. 34, n° 2, Summer-2004, pp. 13-36.
- Rojas, Pedro, “La ética del lenguaje: Habermas y Levinas”, *Revista de Filosofía*, vol. XIII, n° 23, 2000, pp. 35-60.
- Rolland, Jacques (ed.), *Les Cahiers de La nuit surveillée. Emmanuel Levinas*, Paris, Verdier, 1984.
- Rorty, Richard, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*, trad. Rubio, J., Barcelona, Paidós, 1993.
- , *Consecuencias del pragmatismo*, trad. J. M. Cloquell, Madrid, Tecnos, 1996.

- Rosenzweig, Franz, *La estrella de la redención*, trad. M. García-Baró, Salamanca, Sígueme, 1997.
- Salemohamed, George, “Levinas: From Ethics to Political Theology”, *Economy and Society*, vol. 21, Issue 2, 1992, pp. 192-206.
- Sandford, Stella, *The Metaphysics of Love. Gender and Transcendence in Levinas*, London, The Athlone Press, 2000.
- Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, trad. Agapito, R., Madrid, Alianza, 5ª 2009.
- , *Teología política I*, en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, trad. A. Scherp, FCE, México, 2001.
- , *Teoría del partisano*, trad. A. Schmitt de Otero, Madrid, Trotta, 2013.
- , *Catolicismo y forma política*, trad. C. Ruiz Miguel, Bs. As., Areté, 2009.
- Schiff, Jacob, “Politics Against Redemption: Rereading Levinas for Critical International Theory”, Annual Meeting of the International Studies Association, Honolulu, 5 de marzo de 2005, “The Trouble with «Never again!»: Rereading Levinas for GENocide Prevention and Critical International Theory”, en *Millennium. Journal of International Studies*, vol. 36, n° 2, Abril 2008, pp. 217-239.
- Singer, Peter, *Animal Liberation*, New York, HarperCollins, 1975.
- Sucasas, Alberto, *Celebración de la alteridd. Cinco ensayos levinasianos*, Bs. As., Prometeo, 2014.
- , *Levinas: lectura de un palimpsesto*, Bs. As., Lilmod, 2006.
- Tahmasebi, Victoria, “Does Levinas justify or transcend liberalism? Levinas on human liberation”, *Philosophy & Social Criticism*, vol. 36, n° 5, June-2010, pp. 523-544.
- , *Emmanuel Levinas and the Politics of Non-Violence*, Toronto, University of Toronto Press, 2014.
- Whitford, Margaret, *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine*, London, Routledge, 1991.
- Wolff, Ernst, *De l'éthique à la justice. Langage et politique dans la philosophie de Lévinas*, Netherlands, Springer, 2007.
- Wolin, Richard, *The Seduction of Unreason: The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism*, Princeton, Princeton University Press, 2004.

- Žižek, Slavoj, “La melancolía y el acto”, en *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal)uso de una noción*, trad. A. G. Cuspinera, Valencia, Pre-textos, 2002.

-----, *El frágil absoluto o ¿por qué vale la pena luchar por el legado cristiano?*, trad. A. G. Cuspinera, Valencia, Pre-Textos, 2002.

-----, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, trad. J. Piatigorsky, Bs.As., Paidós, 2001.

-----, *Organs without bodies*, New York, Routledge, 2004.

- Žižek, Slavoj, Santner, Eric y Reinhard, Kenneth, *The Neighbor. Three Inquiries in Political Theology*, Chicago, The University of Chicago Press, 2005.