

EL “SUEÑO” DE LA HETEROLOGÍA PURA. UNA APROXIMACIÓN A LA LECTURA DERRIDIANA DE LÉVINAS

PABLO PÉREZ ESPIGARES*

Resumen

Este trabajo pretende aclarar la distancia que separa a Derrida y Lévinas en su intento compartido por abrir un espacio para la alteridad. Aquí se muestra cómo las diferencias entre una *heterología* y otra se van modulando en las sucesivas lecturas que hace Derrida de la obra levinasiana, de modo que, curiosamente, a medida que la desconstrucción va siendo asumida conscientemente como estrategia a seguir, aumenta la proximidad entre uno y otro, sin que se pierda, no obstante, la heterogeneidad de sus respectivas propuestas.

Palabras clave: metafísica, desconstrucción, alteridad, Derrida, Lévinas.

Abstract

The aim of this paper is to shed light on the gap separating Derrida and Lévinas in their attempt to provide some room for alterity. It shows how differences

* Investigador del departamento de Filosofía II de la Universidad de Granada, España, pablo-perez@ugr.es

between both *heterologies* get modulated in the consecutive readings of Levinasian works by Derrida, in a way that, surprisingly, the more Deconstruction is consciously assumed as a strategy to follow, the closer their proposals are, despite maintaining their own heterogeneity.

Key words: metaphysics, deconstruction, alterity, Derrida, Lévinas.

Introducción: El problema del lenguaje y el paso a la desconstrucción

Antes de que la “desconstrucción” se formalice como un cierto programa de interpretación de los textos y de la experiencia (y de la experiencia como texto) en su obra *De la gramatología* (1967),¹ los primeros pasos del camino derridiano se caracterizan por un intenso debate con las fuentes intelectuales de su pensamiento. De este modo, y aun sabiendo que distinguir fases en el pensamiento de un autor es ya violentarlo, podemos apreciar un momento pre-gramatológico en los primeros textos de Derrida, cuyo sentido unitario desde un punto de vista formal podría cifrarse en una explicación crítica con el estructuralismo a partir de la fenomenología, la cual a su vez se halla complicada por la recepción crítica de la ontología heideggeriana y por la reflexión nietzscheana. Teniendo como telón de fondo el *problema del lenguaje*, el diálogo estructuralismo-fenomenología va a girar en torno a la cuestión de la historicidad del sentido, lo que llevará a Derrida a pensar el fenómeno de la “diferencia” de un modo radical como “presencia des presente”. El pensador franco-argelino va a señalar en uno y en otras potencialidades desestructuradoras y riesgos paralizantes, pero finalmente ambos serán enjuiciados como eslabones de la metafísica de la presencia.²

¹ Jacques Derrida, *De la gramatología*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1971.

² Efectivamente, del estructuralismo Derrida retiene la imposibilidad de concebir un centro o un foco originario de *sentido*, pues éste siempre emerge en una red de relaciones intrsistémicas. A su vez, situándose en el paradigma abierto por la fenomenología husseriana, que reduce el ser al sentido, Derrida se opondrá a la idealidad del significado mantenida por Husserl, insistiendo en la imposibilidad de un significado puro sin signo, o lo que es igual, poniendo de manifiesto la aporia interna a esa reducción: la fuerza (el sentido) no puede presentarse sin estabilizarse y, con ello, sin ausentarse, sin verse *diferido*. Nos apoyamos en la densa exposición del pensamiento de la escritura que Luis Sáez Rueda nos ofrece en su libro *Movimientos filosóficos actuales*. Madrid, Trotta, 2003, pp. 435-446.

Frente a la tendencia geometrizante del estructuralismo que neutraliza la dimensión de fuerza del lenguaje, también frente a la teoría del significado como entidad prelingüística y monadológica que sostiene la fenomenología, y sin quedarse en una defensa del carácter constituyente del habla en la forja del significado, Derrida se propondrá rehabilitar un nuevo concepto de “escritura”. Ello implica que la crítica a la fenomenología y al estructuralismo están íntimamente relacionadas, pues son momentos entreverados de la crítica derridiana al *fonologocentrismo* occidental: el pensamiento como “logos”, al que se le atribuye una conexión necesaria con la verdad y con el ser del ente como presencia —del cual da razón—, sólo puede producirse como “auto-afección” a través de la voz. Este sistema del oírse-hablar es lo que Derrida denomina fonocentrismo, que privilegia la voz, el habla como relación esencial e inmediata de la conciencia —que es la voz, presente a sí misma, que se oye hablar en un monólogo interior— con el sentido. Pero, puesto que la voz, por su relación originaria con el logos, aparece como única depositaria del sentido, dicho fonocentrismo es solidario de un logocentrismo, base a su vez de todo idealismo, ya que alberga la pretensión de que exista un sentido ya prefijado antes e independientemente del lenguaje.³

Derrida, en cambio, al subrayar el valor originario de la escritura, sostendrá que ésta, lejos de reducirse al signo material externo al lenguaje, constituye precisamente la condición de posibilidad de todo lenguaje, el cual ha de entenderse como un tejido de huellas, un juego de diferencias, de reenvíos significantes permanentes en el que el sentido se halla constantemente diferido de un elemento a otro. La escritura introduce un elemento de no-presencia, de no identidad, ya que el signo, por su radical “iterabilidad”, no está fijado a ningún contexto y a ninguna intención o hablante concretos. Por eso, si la escritura es condición del sentido, es también y simultáneamente la imposibilidad del mismo, de ahí que sea indesligable del reconocimiento de la “diferencia” como acontecimiento irrebasable.

Toda esta problemática en torno al lenguaje (y a la escritura como fondo del mismo) estaba ya presente en los primeros textos de Derrida. De hecho, a esta aporía en el interior del lenguaje, e incluso en el interior de toda experiencia, ya aludió Derrida en *Fuerza y significación* (1964), donde, por otro lado, se distancia de Heidegger al comprender la diferencia entre uno y otro no como un fenómeno histórico, sino como una “estructura originaria: la apertura de la historia, la historicidad misma”. Todo ello suponía, además, reconocer “una

³ Nos ha sido de mucha utilidad el libro de C. de Peretti y P. Vidarte, *Derrida (1930)*. Madrid, Ediciones del Orto, 1998.

cierta impotencia del lenguaje de salir de sí para decir su origen”,⁴ cuestión que centrará todo el diálogo con Lévinas, que es lo que aquí nos interesa.

La atenta lectura derridiana de *Totalidad e infinito* (1961)⁵ en su artículo “Violencia y metafísica” (1964)⁶ va a poner en cuestión la viabilidad de la alternativa levinasiana a la filosofía de la identidad y a la metafísica occidental precisamente por el uso que hace del lenguaje filosófico. Derrida se preguntará hasta qué punto es posible la pretendida dislocación del logos griego, responsable según Lévinas de la opresión ontológica de lo otro y del otro, si dicha solicitud tiene que formularse al fin y al cabo en griego, esto es, en el lenguaje filosófico de la lógica y de la identidad. Derrida sostiene que no es posible romper sin más con la tradición de la historia de la metafísica. Se impone una “estrategia económica”, o sea, de lo que se trata es de situándose en su interior “resistirle desde lo más lejos posible”.⁷

De ahí que en estos escritos pre-gramatológicos y en las motivaciones que los impulsan se pueda entrever una “preparación” de la desconstrucción, pues si ésta se presenta en primer término como dislocamiento de las jerarquías establecidas por la lógica oposicional, lo hará siguiendo una estrategia interna al lenguaje conceptual que pretende combatir, temática que recorre el primer acercamiento de Derrida al trabajo de Lévinas.

No obstante, la desconstrucción va más allá del desplazamiento del logocentrismo propio de la tradición filosófica occidental, y, en cualquier caso, está claro que no implica un simple rechazo o un intento desesperado de transgredir dicha tradición, sino que en cierto modo la asume y la *hereda*.⁸ Es una forma de posicionarse *en* el interior de la historia de la filosofía, o mejor dicho *entre* los discursos que la conforman, para determinar lo que esos esquemas de pensamiento vigentes desde hace siglos en nuestra civilización y los comportamientos que ellos generan han venido disimulando, induciendo y prohibiendo.⁹

⁴ J. Derrida, “Fuerza y significación”, en *La escritura y la diferencia*. Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 42-44.

⁵ E. Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, Sigueme, 1995.

⁶ J. Derrida, “Violencia y metafísica”, en *La escritura y la diferencia*, pp. 107-210.

⁷ J. Derrida, “Fuerza y significación”, *ibid.*, p. 44.

⁸ Puede verse José Bernal Pastor, *El desplazamiento de la filosofía de Jaques Derrida*. Granada, Universidad de Granada 2001. También nos apoyaremos en la clarificadora obra de P. Peñalver, *Desconstrucción. Escritura y filosofía*. Barcelona, Montesinos, 1990.

⁹ Conviene señalar que, al enmarcar el trabajo de Derrida bajo la etiqueta de “desconstrucción”, parece que dicho término designara un método o un movimiento perfectamente identificable. Ahora bien, el mismo Derrida señala en varios lugares que a la desconstrucción no se le puede atribuir una significación clara y unívoca, ni se la puede equiparar a un método o a una crítica, como tampoco

Con este trabajo pretendemos aclarar la distancia que separa a Derrida y Lévinas en ese intento compartido por “hacer advenir lo Otro”. Las diferencias entre una *heterología* y otra se van modulando en las sucesivas lecturas que hace Derrida de la obra levinasiana, de modo que, a medida que la desconstrucción va siendo asumida conscientemente como estrategia, aumenta la proximidad entre uno y otro, sin que se pierda, no obstante, la heterogeneidad de sus respectivas propuestas.

La condición ontológica del pensamiento heterológico

Ya hemos dicho que la motivación principal que lleva a Derrida a acercarse a Lévinas es el análisis del lenguaje filosófico, lo que puede ser leído como una premisa histórica de la desconstrucción.¹⁰ Desde el principio Derrida deja claro que la suya será inevitablemente una interpretación parcial de la obra levinasiana, aunque ello no será óbice para una lectura fiel y respetuosa con la historia, los temas y la intención del texto de Lévinas. En esa línea, anota que las interrogaciones que él va a plantear “en ningún caso serán objeciones: sino más bien las cuestiones que *nos* plantea Lévinas”.¹¹ De ahí que las dos primeras partes de su escrito se demoren en una exposición del pensamiento del lituano-francés en su sistematicidad y en su evolución desde la fenomenología husserliana al pensamiento de la “exterioridad”.

La primacía de la cuestión ética y la diferencia greco-judía

El pensamiento de Lévinas entraña un cuestionamiento radical de la tradición filosófica occidental, a la que acusa de ser una “filosofía de la potencia y del ser”, por haber reprimido, desde su origen en el logos griego, la dimensión irreduciblemente *heterológica* y trascendente de la experiencia.¹² Frente a una concepción así, él va a poner en primer plano de la reflexión a la *ética*, como el espacio en el que se explica la moralidad inherente a la interrelación entre los

puede ser reducida a una sospechosa operación negativa o nihilista. Cf. C. Peretti y P. Vidarte, *op. cit.*, pp. 17-20.

¹⁰ P. Peñalver, *op. cit.*, pp. 34 y ss.

¹¹ J. Derrida, “Violencia y metafísica”, en *op. cit.*, pp. 113-114.

¹² Un buen acercamiento al pensamiento de Lévinas lo encontramos en el libro de G. González R. Arnaiz, *E. Lévinas. Humanismo y ética*. Madrid, Cincel, 1988.

hombres y en el que se da el *sentido*. Decir esta relación Yo-Otro será, según él, la primera tarea de la filosofía.

La alternativa levinasiana implica, por tanto, un reto que pone al lenguaje frente a sí mismo, en un intento de pasar a decir “lo indecible”.¹³ Se trata de decir “lo otro”, pero desde la experiencia originaria de la proximidad del otro vivida como cercanía ética.¹⁴ Postular la primacía de la relación ética, como lugar del sentido más allá del ser, permite descubrir la significación de “lo humano” justo allí donde el “yo” se fractura y se expone a los rigores de una *responsabilidad* anárquica, la cual será concebida como “principio de individuación”.¹⁵ Frente a la obra de la identificación, que es la *totalidad*, se propone una “situación primera” en la que la existencia se despierta ya como conciencia moral. Reconocerse como “yo” implica, entonces, percibirse de que el sentido no es “cosa mía”, sino que “viene de otra parte”, es la tarea de una relación por hacer con los otros.¹⁶ La posibilidad de ruptura, la opción mantenida de “salir del ser”, es posible gracias a la experiencia del “otro” que desborda el poder del “yo”, y que hace que su libertad y autonomía sólo sean tales en la medida en que están *justificadas*.¹⁷ La desproporción que muestra esta relación entre el yo y el otro, explicitada como *rostro*, desarman al yo para intentar cualquier reducción de lo “otro”.¹⁸

¹³ Este exceso de significación que se da en la *relación ética*, convierte la tarea de *decirla* en una labor dificultosa, siempre pendiente de “inventar” un lenguaje alternativo al de los discursos sobre el Ser. En este punto señala Derrida el principal obstáculo de este planteamiento, fisura por la que se abrirá paso la desconstrucción del texto levinasiano.

¹⁴ E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, pp. 103 y ss.; asimismo *Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, Sigueme, 1995, pp. 103 y ss.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 228 y ss. y pp. 259 y ss.

¹⁶ La rearticulación de la idea de subjetividad a la que procede Lévinas preside toda su obra, pero puede apreciarse nítidamente, por ejemplo, en *ibid.*, pp. 104 y ss, donde, insistiendo en la preeminencia de la responsabilidad sobre la libertad, sostiene que la subjetivización no acontece tanto como interiorización, sino antes bien como sujeción o cuestionamiento, o dicho de otro modo, el sujeto adviene hacia sí en el mismo movimiento en el que acoge lo Absolutamente Otro. También véanse pp. 128-140, 189 y ss., 228, 281 y ss., y, paradigmáticamente, 303 y ss., donde concluye afirmando rotundamente: “el sujeto es un anfitrión”.

¹⁷ Dice Lévinas: “El otro me mide con una mirada incomparable a aquella por la que yo le descubro. La dimensión de *altura* en la que se coloca el otro es como la curvatura primera del ser en la cual se sostiene el privilegio del otro, el desnivelamiento de la trascendencia. El otro es metafísica [...] La relación con el otro no se convierte, como el conocimiento, en gozo y posesión, en libertad. El otro se impone como una exigencia que domina esta libertad, y a partir de aquí, como más original que todo lo que pasa en mí [...] La presencia del otro —heteronomía privilegiada— no dificulta la libertad, la inviste”. (*Ibid.*, pp. 109-110.)

¹⁸ La noción de *rostro* alude no sólo a la anterioridad filosófica del ente sobre el ser, sino que también apunta a ese carácter abierto del yo a lo otro. Respecto al rostro sostiene Lévinas que “nos

De ese modo, el *sentido* no se realiza, como sugiere el pensamiento occidental, integrando lo "otro" en el "yo"/ lo "mismo" a través de la deducción, la comprensión o la identificación, sino que se hace explícito en un *encuentro ético*, en el que los dos términos se absuelven de la relación en la que se dan, sin permanecer in-diferentes uno del otro. La tensión mantenida entre ambos supone la ruptura de la unidad del sistema-totalidad, desde el que no se puede dar cuenta de una tarea que se sabe sin-fin, ya que "lo humano" es, literalmente dicho, "infinito".

Esto es justamente lo que, a juicio de Lévinas, se le escapa a una filosofía como la surgida en Grecia, la cual trata de formular en conceptos y sistemas el ser y el ser del hombre, con el objeto de controlar por anticipado lo que la experiencia pudiera ofrecer. Esa "situación primera" es previa al concepto y se resiste a ser reducida al anonimato del ser. Y, a pesar de ello, debe ser *dicha* en lo que tiene de imprevisible e inanticipable. De ahí el recurso de Lévinas a lo mejor de la tradición hebrea, pues el judaísmo, frente a la filosofía de la inmanencia que representa la ontología, pone de relieve lo Absoluto de la trascendencia de lo "Otro", irreducible a cualquier determinación, como aportación religiosa que es preciso *contrastar*, es decir, que ha de ser tematizada "hablando griego". Para Lévinas, entonces, la alternativa ética de la responsabilidad por el otro puesta de manifiesto en la Biblia añade un plus de sentido que necesita ser traducido *filosóficamente*.¹⁹ La apertura a la trascendencia como heteronomía radical, a la *exterioridad* que se manifiesta en el rostro del otro, y que Lévinas aborda desde una reelaboración del concepto de Infinito cartesiano y del Bien platónico, no debe hacernos dudar del talante filosófico de su obra. De todo ello es consciente Derrida:

Se trata, pues, de una potente voluntad de explicación con la historia de la palabra griega. Potente puesto que, si esta tentativa no es la primera en su género, el caso es que alcanza en el diálogo una altura y una penetración en que los griegos —y en primer lugar esos dos griegos que son todavía Husserl y Heidegger— son intimados a responder. La escatología mesiánica en la que se inspira Lévinas [...] no se desarrolla, sin embargo, en su discurso como

conduce hacia una noción de sentido anterior a mi *Sinngebung* y así independiente de mi iniciativa y de mi poder. Significa la anterioridad filosófica del ente sobre el ser, una exterioridad que no recurre al poder ni a la posesión, una exterioridad que no se reduce, como en Platón, a la interioridad del recuerdo, y que, sin embargo, salvaguarda al yo que la acoge". (*Ibid.*, p. 75.)

¹⁹ Sobre este aspecto pueden consultarse las obras de una especialista en el tema, Catherine Chalier, *La huella del infinito. Lévinas y la fuente hebrea*. Barcelona, Herder, 2004 y *La utopía de lo humano*. Barcelona, Riopiedras, 1995, pp. 16-32.

una teología ni como una mística judías [...], ni como una dogmática, ni como *una religión*, ni siquiera como *una moral*. Esta tentativa no se apoya nunca en última instancia en la autoridad de tesis o textos hebreos. Quiere hacerse entender en un *recurso a la experiencia misma*. La experiencia misma, y lo que hay de más irreducible en la experiencia: paso y salida hacia lo otro, lo otro mismo en lo que tiene de más irreductiblemente otro: el otro".²⁰

Es en esta paradoja de que el diálogo entre hebraísmo y helenismo tenga que apoyarse en el lenguaje de la filosofía donde penetra la reflexión de Derrida. Al comentar el problema lingüístico inherente a la denuncia levinasiana del pensamiento occidental, Derrida anticipa el núcleo de una relación interior-exterior con el cuerpo textual de la filosofía:

Lévinas nos exhorta, pues, a un segundo parricidio. Hay que matar al padre griego que nos mantiene todavía bajo su ley: a lo que un griego —Platón— no pudo nunca resolverse sinceramente, difiriéndolo en un asesinato alucinatorio. Pero lo que un griego, en este caso, no pudo hacer, un no-griego ¿podrá conseguirlo de otro modo que disfrazándose de griego, *hablando* griego, fingiendo hablar griego para acercarse al rey? Y como se trata de matar una palabra, ¿se sabrá alguna vez quién es la víctima de esta ficción? ¿Se puede fingir hablar un lenguaje?²¹

La resistencia del logos griego y la violencia originaria

Una vez dibujado el núcleo de su interés, Derrida pasa a confrontar la alternativa levinasiana con Hegel, Husserl y Heidegger, e intentará mostrar la resistencia que el texto de esos autores ofrece a la interpretación de Lévinas, el cual estaría más cerca de ellos de lo que parece. Para Lévinas esas tres grandes voces habían "repetido" la necesidad de la tradición filosófica en su forma "dominante": repetición del origen griego, reducción de la metafísica y subordinación de la ética.²² Su intento de resistir a la filosofía de lo "Mismo" a través del lenguaje

²⁰ J. Derrida, "Violencia y metafísica", en *op. cit.*, p. 113.

²¹ *Ibid.*, 121. La misma paradoja subyace, a juicio de Derrida, a la crítica de Lévinas a la "metáfora heliológica" como reflejo de la identidad opresiva y luminosa de lo mismo en la que desembocarían la fenomenología y la ontología: "De esas pocas metáforas fundamentales, la luz no es más que un ejemplo, pero ¡qué ejemplo! ¿Quién podrá dominarla, quién dirá jamás su sentido sin dejarse primero decir por éste? ¿Qué lenguaje escapará jamás de ella? ¿Cómo se liberará de ella, por ejemplo, la metafísica del rostro como *epifanía* del otro?" (*Ibid.*, p. 125.)

²² Recurrimos a la explicación de P. Peñalver en su libro *Argumento de alteridad. La hipérbole metafísica de Emmanuel Lévinas*. Madrid, Caparrós, 2001, especialmente la segunda parte: "Dígresiones. Entre Lévinas y Derrida", pp. 171-244.

de ésta va a ser puesto en cuestión por Derrida, para el que “ninguna filosofía podría conmoverlos (los tres motivos mencionados) sin comenzar por someterse a ellos o sin acabar por destruirse ella misma como lenguaje filosófico”.²³

No hay que perder de vista, que además de sacar a la luz los supuestos que encierra la filosofía de Lévinas, Derrida pretende mostrar la tensa unidad del, *por un lado*, programa metafísico y ético de una *paz* como respeto absoluto al otro, y *por otro lado*, de una *violencia* necesaria e inerradicable como ley o sentido de la historicidad. Se trata de una violencia pre-ética, pero que la ética ha de afrontar. Una violencia originaria que, como veremos, tiene, según el análisis derridiano, tres dimensiones o se manifiesta en tres instancias: la “polémica originaria” que aparece en la dialéctica hegeliana como ley de la experiencia de la conciencia, la “violencia trascendental” en la base de la intersubjetividad pensada por Husserl, y la “violencia ontológica” a la que apunta el pensamiento del ser heideggeriano. De nuevo, el hilo que permitirá seguir la coherencia de esa temática de la violencia será el motivo del lenguaje.²⁴

*Hegel: negatividad dialéctica
y polémica originaria*

Efectivamente, la propuesta de Lévinas se erige toda ella como un cuestionamiento radical de la filosofía hegeliana como pensamiento de la totalidad.²⁵ La escatología profética que caracteriza la filosofía levinasiana se opone frontalmente a la visión de la historia que defiende Hegel, el cual la concibe como totalidad recuperada y afirmada en su sentido. En esa concepción el logro de la plenitud histórica alcanzado con la autoconciencia de la libertad acaba sacrificando a todos los individuos. Para Lévinas dicha visión suponía una perversión de la escatología mencionada, la cual no aludiría al final que cierra la totalidad de la historia, sino al final que irrumpre en cada momento cuestionándola, y que coincidiría con el fin que es cada individuo. En esta nueva comprensión ni existe historia unitaria como totalidad cerrada, ni el sentido se halla prefigurado de antemano. “Lo humano”, abriendose a lo infinito, se da en las rupturas de la

²³ J. Derrida, “Violencia y metafísica”, en *op. cit.*, p. 111.

²⁴ Así lo hacía explícito Derrida al empezar esta tercera parte: “Las cuestiones cuyo principio vamos a intentar indicar ahora son todas ellas, en sentidos diversos, cuestiones de lenguaje: cuestiones de lenguaje y la cuestión del lenguaje [...] Nos preguntamos acerca del sentido de una necesidad: la de instalarse en la conceptualidad tradicional para destruirla”. (*Ibid.*, pp. 147-150.)

²⁵ Puede consultarse el primer capítulo (“Metafísica y trascendencia”) de la primera sección, E. Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, pp. 57-76.

historia que ponen de relieve las quiebras de significación de cualquier totalidad propuesta como sentido definitivo.²⁶

Además, la dinámica del reconocimiento tal y como la entiende Hegel se plantea en términos de la *dialéctica* entre lo mismo y lo otro, de forma que este último queda subordinado en función del mismo que se reafirma y lo absorbe por la preeminencia de la totalidad. La exterioridad del otro sería así la exterioridad ilusoria y provisional que se da uno con vistas a consumirla y consumarla. Para Lévinas, en cambio, el reconocimiento no es sólo ni principalmente *reconocimiento de mí por el otro* (en el que se ganaría la autoconciencia), sino que es *reconocimiento del otro por mí* en una relación en la que ambos quedaríamos absueltos, esto es separados, conservando cada uno su dignidad, y ello porque “lo humano” es infinito, y se resiste a toda totalización. La idea de infinito es retomada por Lévinas como deseo de lo otro que yo, concepto que, como señala Derrida,²⁷ es claramente anti-hegeliano, pues no designa el movimiento de la asimilación y la negación de la alteridad necesarios para llegar a ser conciencia de sí, sino que alude al respeto y a la responsabilidad inaplazable por el otro.²⁸

De este modo, a juicio de Derrida, en el *rechazo de la negatividad* se contrae la crítica de Lévinas a la idea hegeliana de una polémica originaria: el trabajo de la negatividad impediría la trascendencia y el deseo de lo infinito, pues supone una apropiación violenta de lo otro por lo mismo. Sin embargo, esta crítica de la negatividad como violencia se viene abajo al tomar conciencia de la irreductibilidad de la metáfora en el lenguaje y la pertenencia de éste a una praxis espacial finita. Buena prueba de ello es el recurso levinasiano al término “exterioridad” para designar la alteridad del rostro como infinito positivo, sin mezcla de negatividad dialéctica:

²⁶ En palabras de Lévinas: “A diferencia de una filosofía de la trascendencia que sitúa en otra parte la verdadera vida [...] —y a diferencia de una filosofía de la inmanencia en la que se aprehendería verdaderamente el ser cuando todo ‘otro’ (causa de guerra), englobado por el mismo, se desvaneciera el término de la historia— nos proponemos, en cambio, describir en el desarrollo de la existencia terrestre [...] una relación con el otro que no acaba en una totalidad divina o humana, una relación que no es una totalización de la historia, sino la idea de lo infinito. Tal relación es la metafísica misma”. (*Ibid.*, p. 76.)

²⁷ J. Derrida, “Violencia y metafísica”, en *op. cit.*, p. 126.

²⁸ En ese sentido, sostiene Lévinas que “plantear el ser como deseo es, a la vez, rechazar la ontología de la subjetividad aislada y la ontología de la razón impersonal que se realiza en la historia [...] El otro no es la negación de lo mismo, como quería Hegel. El hecho fundamental de la escisión ontológica en mismo y en otro es una relación no alérgica del mismo hacia lo otro”. (E. Lévinas. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, pp. 309-310.)

Que haya que decir en el lenguaje de la totalidad el exceso de lo infinito sobre la totalidad, que haya que decir lo Otro en el lenguaje de lo Mismo, que haya que pensar la *verdadera exterioridad como no-exterioridad*, es decir, de nuevo a través de la estructura Dentro-Fuera y la metáfora espacial, que haya que habitar todavía la metáfora en ruina, vestirse con los jirones de la tradición y los harapos del diablo: todo esto significa, quizás, que no hay logos filosófico que no deba en primer término dejarse expatriar en la estructura Dentro-Fuera. Esta deportación fuera de su lugar hacia el Lugar, hacia la localidad espacial, esta *metáfora* sería congénita de tal logos. Antes de ser un procedimiento retórico en el lenguaje, la metáfora sería el surgimiento del lenguaje mismo".²⁹

Parece, entonces, que Lévinas no puede evitar recurrir al lenguaje de lo mismo y de la totalidad, el lenguaje de lo exterior en el mundo, para hablar de la transcendencia, de lo infinito, de lo exterior al mundo. La finitud del lenguaje (metaforicidad y espacialidad) cierra, pues, la posibilidad de exponer filosóficamente la alteridad del otro como infinitud positiva previa reducción de la negatividad:

Si no puedo designar la alteridad irreducible (infinta) del otro más que a través de la negación de la exterioridad espacial (finita), es quizás que su sentido es finito, no es positivamente infinito. Lo infinitamente otro, la infinitud de lo Otro no es lo Otro como infinitud positiva, Dios o semejanza con Dios. Lo infinitamente otro no sería lo que es, otro, si fuera infinitud positiva y si no guardase en él la negatividad de lo in-definido, del *ápeiron*.³⁰

Ante esa condición del lenguaje, el propósito trascendente de Lévinas sería una apelación a lo impensable y a lo indecible, y sólo tendría una solución *apo-fática*, de ruptura con el lenguaje, recayendo en una especie de teología negativa.³¹ Pero esa vía ya no es transitible para Lévinas, quien, además de rechazar cualquier forma de dualismo clásico, considera que el rostro, donde se concreta la posibilidad de apertura al otro, es ante todo posibilidad de palabra. Y aunque la palabra es sin duda la primera derrota de la violencia, paradójicamente, ésta no existía antes de la posibilidad de la palabra, ya que, "el lenguaje no puede jamás sino tender indefinidamente hacia la justicia reconociendo y practicando la guerra en sí mismo. Violencia contra violencia. *Economía de violencia*".³²

²⁹ J. Derrida, "Violencia y metafísica", en *op. cit.*, p. 151.

³⁰ *Ibid.*, p. 153.

³¹ *Ibid.*, pp. 154-156.

³² *Ibid.*, p. 157. Se puede decir que Derrida concluye —con Hegel— que la polémica es originaria e irreductible. La negatividad dialéctica se impone, sobre todo, en la medida en que muestra la

Husserl: intersubjetividad y violencia trascendental

Por otro lado, Derrida también cree percibir ciertas fisuras en la lectura levinasiana de Husserl y Heidegger.³³ Husserl, en su pretensión de alcanzar las “evidencias primarias” que hicieran de la filosofía un saber riguroso, puso en juego una tematización de la conciencia que arruinaba la concepción clásica de la misma, en la que la relación sujeto-objeto se entendía sobre la base de la presencia, la idea de objetividad se reducía a adecuación y el pensamiento a representación. En el planteamiento husseriano la conciencia se define por la *intencionalidad* como relación con el objeto en la que se da el sentido, cuyo carácter inmanente es la objetividad misma. Derrida va a señalar ciertas lagunas en la comprensión levinasiana del *teoreticismo*³⁴ y la *intencionalidad*³⁵ tal y como las planteaba Husserl. Por lo que a este último concepto se refiere, reconoce la intención de Lévinas de ampliarlo más allá de su dimensión representativa y teórica para profundizarlo como deseo y trascendencia metafísica hacia lo otro.³⁶ Según Lévinas, la intencionalidad que parecía conducir hacia “lo otro”, termina siendo la vía que utiliza la conciencia para absorber lo Otro en el Mismo, o bien deducir lo Otro del Mismo.

Ahora bien, nadie como Husserl habría mostrado “que la visión era originalmente y esencialmente inadecuación de la interioridad y la exterioridad” y nadie habría pensado con más rigor el tema del “desbordamiento infinito de

complicidad entre violencia y paz en la experiencia histórica. Y al estar el pensamiento de lo infinito sometido a las condiciones espaciales y finitas del lenguaje, y siendo éste, así, originalmente violento —pues retiene esencialmente el espacio y lo Mismo en él—, la diferencia entre paz y guerra no puede tampoco ser absoluta como pretendía el horizonte escatológico del discurso ético levinasiano. Derrida aborda los puntos oscuros de la interpretación levinasiana de Hegel en las páginas 126 y ss., 138 y ss., 148 y ss., 158 y 160 y ss. del artículo que estamos comentando.

³³ Puede consultarse el análisis que ofrece González R. Arnáiz en el capítulo 5 de su libro, *E. Lévinas. Humanismo y ética*, pp. 105-121.

³⁴ J. Derrida, “Violencia y metafísica”, en *op. cit.*, pp. 163-164.

³⁵ *Ibid.*, pp. 159-163. De forma tajante Lévinas dice que “una de las tesis principales sostenidas en esta obra consiste en negar a la intencionalidad de la estructura *noesis-noema* el título de estructura primordial (lo que no equivale a interpretar la intencionalidad como una relación lógica o como una causalidad)”. (E. Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, p. 299.)

³⁶ Así lo cree Lévinas cuando afirma que “el lenguaje condiciona el pensamiento: no el lenguaje en su materialidad física, sino como actitud del Mismo frente al otro, irreducible a la representación del otro, irreducible a una intención del pensamiento, irreducible a una conciencia de..., porque se relaciona con lo que ninguna conciencia puede contener, se relaciona con lo infinito del Otro [...] La significación es lo infinito, es decir, el Otro [...] La significación precede la *Sinngebung* e indica el límite del idealismo en lugar de justificarlo”. (*Ibid.*, pp. 218-220.) También puede verse *ibid.*, pp. 298 y ss.

los horizontes".³⁷ De ahí que haya que preguntarse, con Derrida, "si finalmente Husserl ha resumido la inadecuación y reducido a la condición de *objetos* disponibles los horizontes infinitos de la experiencia". En contra de la lectura de Lévinas, parece que no. Es más, sigue argumentando Derrida:

[...] en la fenomenología no hay jamás constitución de horizontes, sino horizontes de constitución. Que la finitud del horizonte husseriano tenga la forma de la abertura in-definida [...] ¿no es eso lo que lo resguarda más seguramente frente a toda totalización, frente a la ilusión de la presencia inmediata de un infinito de plenitud, donde lo otro, de repente, se hace inencontrable? [...] ¿No es la intencionalidad el respeto mismo? ¿La irreductibilidad para siempre de lo otro a lo mismo, pero de lo otro que aparece como otro a lo mismo?³⁸

Eso nos debería llevar a la conclusión de que "el fenómeno del respeto supone el respeto de la fenomenalidad. Y la ética supone la fenomenología".³⁹

Con todo, la divergencia fundamental entre Lévinas y Husserl sería a propósito del otro, pues al hacer de éste un fenómeno del ego constituido por presentación analógica —el otro como *alter ego*—, Husserl habría neutralizado la alteridad infinita del otro y lo habría reducido a lo mismo.⁴⁰ Si en este caso se reconoce cierta apertura a lo infinito sería, según Lévinas, una apertura a un "falso-infinito", un "infinito sin alteridad", un "infinito-objeto", pues el cogito husseriano permanece autoclausurado en una soledad indiferente que "sabe" del otro como otro-yo, sin percatarse de que la significación se da en una relación en la que el Yo y el Otro mantienen, permaneciendo separados, una relación de no-indiferencia. Sin embargo, Derrida intentará mostrar hasta qué punto en el planteamiento husseriano es respetada la alteridad del otro en su significación. Para Husserl "el otro en tanto que otro, en su alteridad irreductible, se me presenta a mí [...] como no-presencia originaria".⁴¹

Para que el *encuentro*, tal y como lo entiende Lévinas, pudiera tener lugar sería necesario, desde la perspectiva de Husserl, que el otro, en su alteridad, *aparezca* a un ego.⁴² Sólo por la vía de la presentación analógica, que es propia

³⁷ J. Derrida, "Violencia y metafísica", en *op. cit.*, p. 161.

³⁸ *Ibid.*, p. 162.

³⁹ *Ibid.*, p. 163.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 165 y ss. Todo el capítulo II ("Rostro y ética") de la sección tercera apunta en esa dirección. E. Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, pp. 218-225.

⁴¹ J. Derrida, "Violencia y metafísica", en *op. cit.*, p. 165.

⁴² A ese respecto, Derrida sostiene que la "constitución del alter ego" de la que habla Husserl, y que Lévinas rechaza, no se opone a ningún *encuentro*, sobre todo si se atiende a la distinción

de toda percepción y que es, además, lo contrario de la asimilación victoriosa, puede el yo ir hacia el otro sin que éste deje de ser el otro.⁴³ Reconocer al otro como otro es, en ese sentido, reconocerlo en su forma de ego, en su forma de alteridad que no puede ser la de las cosas. El otro como otro es irreducible a mi ego precisamente porque es ego, y ése es, como explica Derrida, el significado del otro como alter ego:

Si el otro no fuera reconocido como alter ego trascendental, estaría todo él dentro del mundo, y no sería, como yo, origen del mundo [...] Si el otro no fuese reconocido como ego, toda su alteridad se vendría abajo [...] La egoidad del otro le permite decir, como a mí, ‘ego’, y por eso es el otro, y no una piedra o un ser sin palabra *en mi economía real*. Por eso, si se quiere, es rostro, puede hablarme, oírme, y eventualmente mandarme. No sería posible ninguna disimetría sin esta simetría que no forma parte de mundo, y que, al no ser nada real, no impone ningún límite a la alteridad, a la disimetría, por el contrario, la hace posible. Esta disimetría es una *economía* en un sentido nuevo, que sin duda sería también intolerable para Lévinas.⁴⁴

La postura de Husserl, por tanto, habría mostrado la necesidad de acceder al sentido del otro en su alteridad irreducible a partir de una modificación intencional de mi ego. La argumentación de Derrida se apoya aquí en una distinción de niveles: si en el nivel ético se requiere la asimetría entre el yo y el otro, en el nivel de la intersubjetividad trascendental (relación del ego y el alter ego), que es previo, se impone una relación simétrica: “la simetría trascendental de dos asimetrías empíricas”.

Eso implica, a su vez, reconocer la necesidad de una *violencia trascendental pre-ética*, congénita o inherente a la (no-)fenomenalidad del aparecer del otro siempre y primeramente como *alter ego*, dado que el acceso a lo otro sólo es

husseriana de los momentos de pasividad y actividad en la intuición. Además apunta ciertas dificultades en la noción de encuentro porque da a entender que habría un tiempo y una experiencia sin otro antes del mismo. (*Ibid.*, nota al pie, p. 166.)

⁴³ Dado el inacabamiento indefinido de las percepciones originarias del cogito husseriano, la alteridad de las cosas trascendentales y naturales, que son otras en general para mi conciencia, es ya irreducible. Ahora bien, la alteridad también irreducible del otro no tiene nada que ver con esa alteridad de las cosas, pues en el caso del otro, a esa dimensión del inacabamiento se añade una dimensión de no-originariedad más profunda. Derrida matiza que para Husserl, sin la primera alteridad, la de los cuerpos, no podría surgir la segunda, pues para él ‘otro’ quiere decir ya algo cuando se trata de cosas, “lo cual es tomarse en serio la realidad del mundo exterior”, algo que Lévinas, a juicio de Derrida, no sostendría. (*Ibid.*, p. 167.)

⁴⁴ *Ibid.*, p. 169.

possible dentro del “juego de lo mismo”.⁴⁵ Al pensar la infinitud del otro como plenitud positiva, al poner en suspenso la diferencia entre lo mismo y lo otro, Lévinas ignora que nos encontramos inmersos en una *economía de violencia*, lo que supone que “la escatología no es posible más que a través de la violencia”, o dicho con otras palabras, que el discurso es ya la violencia elegida como la violencia menor frente al sin-sentido puro. De ahí la afirmación rotunda de Derrida: “Entre la tragedia originaria [violencia absoluta] y el triunfo mesiánico [paz absoluta] está la filosofía, en que la violencia se vuelve contra sí en el saber, en que la finitud originaria se muestra y en que lo otro es respetado en y por lo mismo”.⁴⁶

Heidegger: diferencia óntico-ontológica y violencia ontológica

Por otra parte, la obra levinasiana de la tematización del “compromiso con el otro” quiere presentarse como una alternativa a la “gesta del ser” heideggeriana. Así pues, Lévinas tiene en Heidegger al principal interlocutor contra el que dirige su propuesta. A su juicio, la transformación hermenéutica de la fenomenología que él lleva a cabo no resuelve las deficiencias de Husserl.

Es cierto que en el planteamiento heideggeriano, que somete el interés por el hombre a la pregunta por el ser en un intento de conjurar los abusos del “sujeto”, se acude al “más allá” del Ser en general para comprender al ente, pero en el camino se ha perdido la particularidad de ese ente señalado —como ser insustituible— que ahora alcanza su significación gracias a su referencia al ser. La subordinación de la verdad óntica a la cuestión ontológica que opera en la “ontología fundamental” heideggeriana acaba generando, según Lévinas, la misma violencia e inhumanidad que pretendía evitar, pues sólo hay lugar para lo *anónimo* y para lo *neutro* de la indiferencia absoluta:⁴⁷ el hombre resulta ser la “víctima” ofrecida en el altar del ser para que la *manifestación* se produzca

⁴⁵ De nuevo se hace patente en este punto la indestructibilidad del logos griego, pues en *El Sofista* la alteridad se dice como negatividad, esto es, lo otro se piensa siempre como relativo, como otro-que (*pros eteron*) y no infinitud positiva. (*Ibid.*, p. 171.) De ahí que Derrida sostenga que “la expresión ‘infinitamente otro’ o ‘absolutamente otro’ no puede decirse y pensarse a la vez”, (*ibid.*, p. 170); o un poco antes, más claramente: “Lo infinito no se entiende como Otro más que bajo la forma de lo in-finito [traicionándose mediante una palabra negativa]. Desde el momento en que se quiera pensar lo Infinito como plenitud positiva [...], lo Otro se hace impensable, imposible, indecible”. (*Ibid.*, p. 154.)

⁴⁶ *Ibid.*, p. 176.

⁴⁷ Puede verse E. Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, pp. 302-303.

e *ilumine* todos los rincones en los que el ser se halla disimulado. La historia del ser no sería más que la historia de una *totalización*, de una reducción de “lo otro”, una historia de violencia y destrucción llevada a cabo en nombre de una significación concluida y pendiente de la voz del Ser.⁴⁸

Permanecer en el *pensamiento del Mismo*, como hace Heidegger, supone la imposibilidad de poder pensar una subjetividad como responsabilidad por y para el otro. Como dirá Lévinas,⁴⁹ en su carácter de inválido de/por el otro, el Yo es *sustitución*, con lo que se indica que mi unicidad de sujeto emerge en la medida en que la significación del sentido no la poseo yo, sino el otro. Frente a Heidegger, se podría decir que este extrañamiento radical del “Yo” es anterior a la necesidad de “tener-que-ser” como esencia del *Da-sein*, e introduce al “Yo” en la “intriga” de la relación ética en la que me siento ya siempre *rehén* del otro en una responsabilidad que me antecede. Habría, por tanto, que ir más lejos que el anti-humanismo —al que Lévinas reconoce su fondo de verdad—, hasta llegar a la des-nucleación del “Yo” por el otro, para que apareciese esa “radical situación humana”, en la que el sujeto ya no sería el “pastor del ser”, sino más bien el “guardián de su hermano”.

Frente a esas críticas de Lévinas, la estrategia de Derrida será una vez más aclarar en qué medida la metafísica del rostro presupone el pensamiento del ser.⁵⁰ Empieza cuestionando que en el planteamiento de Heidegger se hable de una “prioridad” del ser respecto al ente, prioridad que, a los ojos de Lévinas, sometería la ética a la ontología. Lo que ocurre, anota Derrida, es que en Heidegger ni siquiera hay “distinción”, en el sentido habitual de la palabra, entre

⁴⁸ Las palabras de Lévinas son las siguientes: “Filosofía del poder, la ontología, como filosofía primera que no cuestiona el Mismo, es una filosofía de la injusticia. La ontología heideggeriana, que subordina la relación con el Otro a la relación con el ser en general —aun si se opone a la pasión técnica, salida del olvido del ser oculto por el ente— permanece en la obediencia de lo anónimo y lleva, fatalmente, a otra potencia, a la dominación imperialista, a la tiranía [...] El ser antes que el ente, la ontología antes que la metafísica, es la libertad (aunque de la teoría) antes que la justicia. Es un movimiento en el Mismo antes que obligación frente al Otro”. (*Ibid.*, pp. 70-71.)

⁴⁹ E. Lévinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígame, 1987.

⁵⁰ Para ello analiza las siguientes palabras de Lévinas: “*Sein und Zeit* no ha sostenido, tal vez, más que una sola tesis: el ser es inseparable de la comprensión del ser (que se desarrolla como tiempo), el ser es ya apelación a la subjetividad. El primado de la ontología heideggeriana no reposa sobre el truismo: ‘para conocer el ente es necesario haber comprendido el ser del ente’. Afirnar la prioridad del ser con respecto al ente, es ya pronunciarse sobre la esencia de la filosofía, subordinar la relación con *alguno* que es un ente (relación ética) a una relación con el *ser del ente* que, impersonal, permite la aprehensión, la dominación del ente (en una relación de saber) subordina la justicia a la libertad”. (E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, p. 69.)

ser y ente, lo que haría imposible cualquier relación de dominación óntica de uno a otro.⁵¹

El pensamiento del ser, continúa Derrida, no tiene nada que ver con la potencia, que es siempre una relación entre entes y, por ello, tampoco puede ser asociado a una violencia ética o equiparado a una contra-ética, sino todo lo contrario. Sin él ninguna ética podría abrirse. El pensamiento o la pre-comprensión del ser condiciona el reconocimiento de la esencia del ente, “el *respeto* del otro como *lo que es*: otro”.⁵² Sin ese “dejar-ser” de un ente (el otro) como existiendo fuera de mí en la esencia de lo que es (en su alteridad), no sería posible ninguna ética. El “dejar-ser” no sería, como pensaba Lévinas, dejar-ser como “objeto de comprensión”, y en el caso del otro, como “interlocutor” con el que meramente se coexiste, sino que, como dice Derrida, “dejar ser al otro en su existencia y en su esencia de otro significa que accede al pensamiento o (y) que el pensamiento accede a lo que es esencia y lo que es existencia; y a lo que es el ser que presuponen las dos. Sin lo cual, ningún dejar-ser sería posible, y en primer lugar el del respeto y del mandamiento ético destinado a la libertad”.⁵³

Tras lo dicho, Derrida concluye que, al no atender a la diferencia óntico-ontológica, al afirmar la preexistencia del ente que se expresa respecto al desvelamiento del ser, Lévinas estaría confirmando el planteamiento de Heidegger, poniendo de manifiesto que la historia se abre con esa sustracción del ser bajo el ente o, dicho de otra manera, que “el lenguaje ilumina y oculta a *la vez y al mismo tiempo* el ser mismo”.⁵⁴ De ahí que llegue a sostener que “la metafísica del rostro encierra el pensamiento del ser, presupone la diferencia entre el ser y el ente al mismo tiempo que la silencia”.⁵⁵

Cabe añadir que el pensamiento del ser, como reconoce el mismo Heidegger, no es extraño a una cierta violencia, pero no porque implique, como piensa Lévinas, una violencia ética, una opresión ontológica del otro. De hecho, aclara

⁵¹ J. Derrida, “Violencia y metafísica”, en *op. cit.*, pp. 182-184.

⁵² *Ibid.*, p. 185.

⁵³ *Ibid.*, p. 186. Derrida insiste, además, en que “la relación con el ser del ente” no tiene nada de relación y mucho menos se puede considerar una “relación de saber”. El pensamiento del ser no es una teoría, puesto que el ser no es, como diría Lévinas, un concepto, lo que finalmente ofrecería al otro, reduciéndolo a una especie del género ser, a nuestra comprensión, esto es, a nuestra violencia. El ser, para Heidegger, no es el concepto al que el ente estaría sometido, sino que es, igual que el otro en Lévinas, “refractario a la categoría”, por eso el pensamiento del ser no es nunca un comprender conceptual y totalitario, sino que, más bien, en la medida en que implica un dejar-ser, concierne siempre a la alteridad del otro con toda su originalidad.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 187.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 195.

Derrida, “siendo el único que permite *dejar* ser a los otros en su verdad, liberando el diálogo y el cara-a-cara, el pensamiento del ser está tan próximo de la no-violencia como es posible”.⁵⁶ El hecho de que el pensamiento aparezca siempre en la diferencia significa que el ser es historia, se disimula a sí mismo en su producción y se hace originariamente violencia en el pensamiento para decirse y mostrarse: “un ser sin violencia sería un ser que se produjera fuera del ente: nada; no-historia; no-producción; no-fenomenalidad. Una palabra que se produjera sin la menor violencia no determinaría nada, no diría nada, no ofrecería nada al otro; no sería *historia* y no *mostraría* nada; en todos los sentidos de esta palabra [...] sería una palabra sin frase”.⁵⁷

Por eso la crítica levinasiana a la violencia constitutiva ontológica tendría que imponer al lenguaje, y al mismo discurso, una renuncia del verbo ser.⁵⁸ Lo que ocurre, sin embargo, es que Lévinas no podría hacerse cargo de un lenguaje sin frase y sin retórica desde el momento en que tenemos en cuenta lo que le pide a la palabra: *enseñanza*, ofrecimiento del mundo como objetividad común:⁵⁹ “En fin, si se mantiene uno dentro del proyecto de Lévinas, ¿qué ofrecería al otro un lenguaje sin frase, un lenguaje que no dijera nada? El lenguaje debe dar el mundo al otro nos dice en *Totalidad e infinito*. Un maestro que se prohibiese la *frase* no daría nada; no tendría discípulos sino sólo esclavos”.⁶⁰

Para evitar que la peor violencia coabite en silencio con la idea de la paz, el lenguaje tiene que articularse violentamente en una sintaxis conceptual que abre la circulación a lo mismo. La proximidad del lenguaje a la no-violencia no se da, como sostiene Lévinas, en esa posibilidad originaria del *ofrecimiento* y la *donación* del mundo al otro como completamente otro, pues en ese caso, reducido a su pura intención, el lenguaje no diría nada. Éste está obligado a articularse, la frase es inevitable, y ésa es la única posibilidad de la no-violencia, que nunca será no-violencia *pura*, término siempre contradictorio: “Nunca escapamos a la economía de guerra”.⁶¹

⁵⁶ *Ibid.*, p. 200.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 201.

⁵⁸ *Idem*. Véanse las páginas de la obra de Lévinas a las que se refiere Derrida, cf. E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, pp. 93 y ss.

⁵⁹ P. Peñalver, *Desconstrucción. Escritura y filosofía*, p. 42.

⁶⁰ J. Derrida, “Violencia y metafísica”, en *op. cit.*, p. 201. Derrida afirma, entonces, que “separar la posibilidad del lenguaje —como no-violencia y don— de la violencia necesaria en la efectividad histórica, es apoyar el pensamiento en una transhistoricidad”, punto en el que, según él, Lévinas y Heidegger se separan definitivamente. (E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, pp. 99-122 y ss y 191.)

⁶¹ J. Derrida, “Violencia y metafísica”, en *op. cit.*, p. 202.

La proximidad de dos caminos heterogéneos

La crítica a Lévinas esbozada en ese primer acercamiento de Derrida a *Totalidad e Infinito* se centra en una cuestión de lenguaje, ya que denuncia una incoherencia entre su intención heterológica y su discurso filosófico. La necesidad de esa violencia pre-ética vendría a poner de manifiesto la imposibilidad de traducir el pensamiento heterológico al lenguaje ontológico en la forma en que pretendía Lévinas. Subrayando ese aspecto, Derrida ha atribuido, como acabamos de apreciar, un recurso indestructible al logos griego, el cual nunca se verá “sorprendido” por la palabra judía.⁶² Queda por ver cuál es la alternativa derridiana a la heterología levinasiana.

Heterología impura vs. heterología pura

Tal y como se desprende del análisis llevado a cabo en “Violencia y metafísica”, el hecho de que la negatividad inscrita en el propio lenguaje sea irreducible, de que la intersubjetividad sea anterior a la relación ética, de que el ser sea lo primero disimulado, no es sino afirmar que lo completamente Otro, no sería lo que es, Otro, si no guardase en él la negatividad de lo indefinido, una cierta relatividad a lo Mismo.⁶³ De ahí que Derrida señale que:

Al convertir la relación con lo infinitamente otro en el origen del lenguaje, del sentido y de la diferencia, sin relación con lo mismo, Lévinas se resuelve, pues, a traicionar su intención en su discurso filosófico. Éste no se entiende y no enseña más que si deja primero circular en él lo mismo y el ser [...] Es el sueño de un pensamiento puramente *heterológico* en su fuente. Pensamiento puro de la diferencia *pura*.⁶⁴

⁶² Como remarca Peñalver, “la resistencia de la ontología greco-europea a su traducción o trasposición en una metafísica de la alteridad de inspiración judía (pero también la dificultad de traducir el pensamiento heterológico al lenguaje ontológico) coincide con la necesidad de una *violencia* irreductible en la historia de la experiencia y en el ser”. (P. Peñalver, *Argumento de alteridad. La hipérbole metafísica de Emmanuel Lévinas*. Madrid, Caparrós, 2001, pp. 179-180.)

⁶³ Dicho de otro modo, la única oportunidad de la paz pasa por que la palabra guarde violentamente el secreto, el silencio, la no-presencia; no podemos más que arriesgarnos en una economía: “Porque, si no se arranca violentamente el origen silencioso a él mismo, si se decide no hablar, la peor violencia cohabitará en silencio con la *idea* de la paz. La paz sólo se hace en un *cierto silencio*, determinado y protegido por la violencia de la palabra”. (J. Derrida, “Violencia y metafísica”, en *op. cit.*, p. 202.)

⁶⁴ *Ibid.*, p. 206.

Así pues, frente a la propuesta levinasiana, Derrida va a insistir en que no hay acceso a lo Otro sino a través de lo Mismo. Si Lévinas quiere evitar la *contaminación* entre lo Otro y lo Mismo, Derrida, acogiendo la elaboración levinasiana de la huella en su literalidad, la reafirma como una negatividad fecunda, y no tanto como una fatalidad que hay que asumir. Por eso, mediante esta crítica a Lévinas lo que pretende no es tanto un despertar del sueño heterológico, sino precisamente “realizar” ese sueño en sus apropiados términos a través de una estrategia más lúcida, esto es, mediante la desconstrucción del fonologocentrismo filosófico, que ya aquí aparece prefigurada.

La desconstrucción camina en los límites de la metafísica: se trata de situarse dentro de ella y, manteniendo un interés sistemático en su orden conceptual y su corpus textual, pero sin dejarse atrapar por sus redes, hacer desbordar dicha tradición en una relectura y reescritura de sus textos, atendiendo a su fondo de ilegibilidad o intraducibilidad, a las fisuras y a los deslizamientos que ellos ya albergan.

Siendo esta dislocación lo que recibe el nombre de desconstrucción, conviene hacer hincapié con Derrida en que ésa no ha de entenderse como un acto o una operación. Lo descontruido o por descontruir(se) no es sólo un orden conceptual, sino una cierta organización práctica socio-histórica responsable de determinadas formas de pensamiento,⁶⁵ con lo que se pone de manifiesto, por otro lado, que la presunta despolitización o el gesto antihistórico que le achacan a Derrida algunos críticos reilustrados es más que dudosa. Por eso, la descontrucción, más allá de la inversión del fonologocentrismo propio de la metafísica, debe pensarse como una “palanca de intervención activa” que afecta a todas las manifestaciones de la cultura occidental, y no ya como algo que incidiese sobre ellas desde el exterior, sino como un *acontecimiento* que viene trabajando desde siempre dentro de cada una.⁶⁶

Para propiciar dicho acontecimiento, como veíamos al principio, se requería una estrategia interna al lenguaje que implicaba, a su vez, la *rehabilitación de la escritura* como fondo del mismo, como condición (e imposibilidad) del sentido.⁶⁷

⁶⁵ P. Peñalver, *Descontrucción. Escritura y filosofía*, p. 15: “el texto de la descontrucción debe configurarse también como un dispositivo capaz de *intervenir* en ese campo práctico que rodea, más bien determina, la ‘situación’ de la teoría o de las ‘ideas’”. (*Idem*.).

⁶⁶ C. de Peretti y P. Vidarte, *Derrida (1930)*, p. 19. De ahí que, aunque se hable de “la” descontrucción, sea más preciso referirse a las “descontrucciones” en plural, ya que con ello se capta el acontecimiento inédito e irrepetible de descontrucción que tiene lugar en cada texto.

⁶⁷ En cierto modo, a esto ya apuntaba Derrida cuando, ante el recurso levinasiano a la palabra como *expresión* no-violenta de lo infinitamente otro, plantea lo siguiente: “¿Es el ‘discurso oral’ ‘la

Cabe señalar, en esa línea, que ya en su confrontación con la teoría del significado de Husserl en *La voz y el fenómeno*, Derrida puso en cuestión el modelo de comprensión de la “palabra” como “habla”, como unidad de un sonido y un sentido. Eso le lleva a reconocer la centralidad y el carácter “ultratrascendental” de la escritura, la cual introduce un elemento de no-presencia en el lenguaje, pues el signo, con su iterabilidad, hace que el sentido esté constantemente “diferido” de un elemento a otro.⁶⁸

Este nuevo concepto de escritura desborda su sentido corriente y abarca a la lengua escrita y a la oral; es también el pensamiento e, incluso, la forma de toda experiencia. De hecho, en “Firma, acontecimiento, contexto”,⁶⁹ extiende los predicados grafemáticos (iterabilidad, espaciamiento) a todo tipo de comunicación: al usar signos/huellas ningún contexto (al que pertenecen el destinatario, el referente, la intención del emisor, y el pretendido sentido) puede cerrarse a nuestras espaldas, dada la “fuerza de ruptura” de aquéllos. Siempre queda (*reste*) un elemento indecidible que escapa al sujeto, un componente de *secreto* que se sustraе a la intención significante, y que es justamente lo que hace posible el *encuentro* con el otro. Por eso la desconstrucción afirma la dislocación, la discontinuidad en mi conciencia presente, el secreto del lenguaje, que imposibilitando una significación, una comunicación *puras*, inaugura el movimiento de la huella: el “yo” no domina ya su querer-decir y en su irreductible secundariedad, es un puro lugar de paso hacia lo otro/el otro.⁷⁰

plenitud del discurso? ¿Es lo escrito solamente ‘lenguaje que vuelve a ser signo’? [...] La altura y el magisterio de la enseñanza ¿no están del lado de la escritura? ¿No pueden invertirse todas las proposiciones de Lévinas en relación con este punto?” (J. Derrida, “Violencia y metafísica”, en *op. cit.*, p. 137.)

⁶⁸ Es al hilo de la llamada “crisis del sentido” como Derrida piensa la “diferencia”. En una torsión de la diferencia óntico-ontológica vislumbrada por Heidegger, Derrida ya no piensa dicho fenómeno como una diferencia entre ser-ente, esto es, como el acontecimiento simultáneo de descubrimiento-encubrimiento del sentido, sino como la “imposibilidad” del mismo. La diferencia sería el movimiento —puesto en marcha por el signo como elemento indesligable del sentido— a través del cual este último (el sentido) se halla constante e inevitablemente *desplazado* y *aplazado*, introduciendo así una enigmática “no-identidad” en el seno mismo de la presencia. La diferencia pone de manifiesto que en el mismo movimiento de venir a *presencia* un sentido, acontece la *despresencia*, el sentido se *arruina*. De ahí que el signo no sea, como tendería a pensarse heideggerianamente, una presencia que oculta un sentido, sino la huella de una “presencia-no-presente”, puesto que, dada su estructura repetible, reenvía siempre a lo *otro-de-sí* (*différence*) y, a su vez, supone un aplazamiento temporal del sentido o “espaciamiento” (*différance*). En la iterabilidad reside, pues, la clave de todo este juego y del paso a la alteridad. (Cf., L. Sáez Rueda, *Movimientos filosóficos actuales*, pp. 454-459.)

⁶⁹ Cf. J. Derrida, “Firma, acontecimiento, contexto”, en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1988, pp. 352-362.

⁷⁰ Cf. Natalio Morote Serrano, “El secreto”, en *Archipiélago*, 2007, pp. 49-54.

Sin ese sustraerse del sentido, sin esa reticencia del lenguaje a decir(se) completamente, no habría lugar para el encuentro con lo otro, siempre imprevisible e inanticipable. Todo ello se vuelve especialmente acuciante cuando lo que está en juego es el problema de la *justicia* y de la *hospitalidad*, temáticas que aparecen de modo recurrente en los últimos textos de Derrida, aquéllos en los que la desconstrucción llama a la “diseminación”,⁷¹ y en los que se muestra menos respetuoso con la indestructibilidad del logos griego y marca más fuertemente la lejanía con el discurso filosófico. Precisamente en este punto creemos encontrar ciertas convergencias, con la postura de Lévinas, por más que la distancia entre ellos se mantenga, ya que para Derrida, como hemos visto, sólo hay acceso al Otro a través de lo Mismo, de ahí que la violencia originaria nos mantenga sumidos en una doble exigencia contradictoria o, como él dice, en “la indecidibilidad de un *double bind*”: hemos de ajustarnos, por un lado, al cálculo previsible de lo Mismo, a los códigos —língüísticos o legales— y, por otro, debemos hacer advenir lo nuevo, el acontecimiento que es siempre acontecimiento de lo otro y para el otro. No puede haber responsabilidad, no se puede hacer justicia al otro, sin atravesar ese elemento de homogeneidad. Pues bien, a pesar de todo, intentaremos mostrar en qué sentido la diferencia que separa a ambos pensadores no es insalvable.

Conversación infinita entre dos heterologías

Efectivamente, en sus últimos trabajos Derrida se esfuerza en mostrar que la desconstrucción se desenvuelve como un proyecto ético. En esos textos se puede apreciar la necesidad de intervención y la inquietud que acompañan a la desconstrucción cuando ésta hace operar la “diseminación”, la cual ha de entenderse como un operador de generalidad que insertándose en el horizonte semántico de las palabras (*sema*), desenterra y pone en juego lo seminal de su sentido (*semen*) en la práctica sintáctica en la que se hallan inmersas.⁷² Se trata entonces

⁷¹ Conviene apuntar que en el mismo texto derridiano la desconstrucción atraviesa distintas fases o sufre un desplazamiento de su estrategia. En la apertura gramatológica la desconstrucción parece ante todo la *inversión* del sistema de jerarquías que constituye la metafísica como logocentrismo. Con ello se corría el riesgo de que la desconstrucción apareciera como negación de la filosofía. La nueva orientación inscribe como su operador general la *diseminación* y con ello se marcaba más fuertemente la distancia respecto al *discurso filosófico* (ya no considerado una condición necesaria o una tradición insuperable). Paradójicamente, y planteando la cuestión del “margen”, la desconstrucción como diseminación despliega una relación afirmativa con el *texto de la filosofía*, pues la diferencia no es lo otro del discurso filosófico, sino que se inscribe en el interior de su texto haciendo reventar su sentido. (P. Peñalver, *Desconstrucción. Escritura y filosofía*, p. 107.)

⁷² C. de Peretti y P. Vidarte, *Derrida* (1930), p. 26.

de buscar ciertas marcas de la lengua que, poniendo en cuestión a la verdad como ley del lenguaje o al ser como presencia, provocan un desplazamiento del sistema logocéntrico. Es lo que Derrida llama “indecidibles”,⁷³ elementos cuya pluralidad semántica, con frecuencia contradictoria e incompatible, germina en el juego de la sintaxis a través de un paciente ejercicio de “paleonomía”. Ésta consiste en guardar un nombre viejo, en una reinscripción activa en el texto de términos corrientes, de forma que éstos, desbordando cualquier definición posible, propicien la quiebra de la cadena de oposiciones binarias en la que se apoya la lógica discursiva y pongan de manifiesto que no hay un marco de aplicación acotable, un contexto originario de sentido para los conceptos: no hay concepto “determinable” sin aporía.

Esta aporía de la indecidibilidad, que no es sino una forma de apuntar hacia lo otro inanticipable, reside en el corazón mismo de la justicia y de la hospitalidad, las cuales serían ejemplos paradigmáticos de lo que Derrida denomina “figuras de lo imposible”. De este modo, él establece una distinción entre una hospitalidad incondicionada o por venir, que consiste en dejar paso al radicalmente otro y que supone el respeto escrupuloso hacia el que llega, el *arribante*, y una hospitalidad condicionada, restringida y regulada que consiente la llegada del extraño previo acatamiento de las cláusulas del anfitrión. Se trata de dos formas antagónicas aunque indisociables de entender la acogida, ambas entremezcladas de forma inevitable en la experiencia de la hospitalidad, la cual va, en tanto que experiencia aporética, acompañada siempre de una paradoja inerradicable: la hospitalidad, que se pretende ilimitada y universal, *tiene que* plasmarse, traducirse en unas leyes concretas para no quedar en un mero sentimiento filantrópico, con el consiguiente riesgo de verse pervertida y reducida a la positividad de esas leyes. Ahora bien, esa perversibilidad es esencial, inexorable e, incluso, sostiene Derrida, necesaria, pues es la condición misma de la *historia* de la hospitalidad y, así, la única oportunidad de que ésta pueda llegar a darse sin condición, si es que esto es posible.⁷⁴

⁷³ Como dice Derrida, los indecidibles son “unidades de simulacro, ‘falsas’ propiedades verbales, nominales o semánticas, que ya no se dejan comprender en la oposición filosófica filosófica (binaria) y que no obstante la habitan, la desorganizan, pero sin constituir *nunca* un tercer término, sin dar lugar nunca a una solución en la forma de la dialéctica especulativa”, (J. Derrida, *Posiciones*. Valencia, Pre-Textos, 1977, p. 56.) Algunos de esos indecidibles serían: “texto”, “escritura”, “hueilla”, “suplemento”, “margen”, “resto”, “ruina”, “espectro”. (P. Peñalver, *Desconstrucción. Escritura y filosofía*, p. 112.)

⁷⁴ De ahí que Derrida hable de “hostipitalidad”, ya que la antinomia insoluble y no dialectizable que la hospitalidad porta en su interior, hace que lo hospitalario y lo hostil o inhospitalario estén intrínsecamente vinculados. (J. Derrida, y A. Dufourmantelle, *De la hospitalidad*. Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2000, pp. 31-63-83-135.)

A su vez dicha tensión, tiene una cierta continuidad en la distinción compleja y vacilante (nunca mera oposición) entre justicia/derecho.⁷⁵ Se trata de dos ámbitos separados por un abismo —la primera atiende a la singularidad del otro, el segundo a la universalidad de la ley—, pero que se requieren mutuamente, de modo que el propio imperativo que instituye la justicia la lleva a codificarse, a hacerse ley, aunque con ello se pervierta su intratable exigencia de respeto absoluto. He aquí, pues, la indecidibilidad de la justicia:

Para que una decisión sea justa y responsable es necesario que en su momento propio, si es que existe, sea regulada y sin regla, conservadora de la ley y lo suficientemente destructiva o suspensiva de la ley como para deber reinventarla, re-justificarla en cada caso [...] Cada caso es otro, cada decisión es diferente y requiere una interpretación absolutamente única [...] Si hubiera una regla que la garantizase de una manera segura, entonces el juez sería una máquina de calcular, lo que a veces ocurre [...] Aunque tampoco se dirá de él que es justo, libre y responsable, si el juez no se refiere a ningún derecho, a ninguna regla [...] De esta paradoja se sigue que en ningún momento se puede decir *presentemente* que una decisión es justa, puramente justa [...] En lugar de ‘justo’, se puede decir legal o legítimo, en conformidad con un derecho, con reglas y convenciones que autorizan el cálculo pero cuyo origen fundante no hace más que alejar el problema de la justicia.⁷⁶

La justicia incalculable, con la exigencia infinita que comporta, *ordena calcular, exige el derecho*, de modo que, en el mismo momento en el que se hace presente, al inscribirse en la decisión que la justifica, se des-presenta.⁷⁷ Sin ese *hiato*, que remite a la urgencia y a la necesidad de un salto en el acto de la decisión —y no tanto a la ausencia de reglas—, sin ese punto de suspensión o *espaciamiento*, que simultáneamente posibilita y hace imposible la justicia, sólo habría

⁷⁵ Nos topamos, como dice Derrida, con “una distinción difícil e inestable entre de un lado la justicia (infinita, incalculable, rebelde a la regla, extraña a la simetría, heterogénea y heterótopa), y de otro, el ejercicio de la justicia como derecho, legitimidad o legalidad, dispositivo estabilizante, estatutorio y calculable”. (J. Derrida *Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”*. Madrid, Técnicos, 2008, p. 50.)

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 53-54. Siguiendo a Derrida, conviene añadir, que lo indecidible no reside en la indecisión o tensión entre dos reglas o decisiones contradictorias, sino que la indecidibilidad nos sumerge en la experiencia aporética de aquello que excediendo el orden de toda regla (justicia), *tiene que ajustarse, someterse a la regla, a la decisión imposible (derecho)*, de donde concluye que “la prueba de lo indecidible [...] no se pasa o se deja atrás nunca”. (*Ibid.*, p. 57.)

⁷⁷ Derrida, en ese sentido, sostiene que “la justicia, en tanto que experiencia de la alteridad absoluta, es no-presentable, pero es la ocasión del acontecimiento y la condición de la historia”. (*Ibid.*, p. 64.)

espacio para un programa de actuación que anularía toda responsabilidad.⁷⁸ Una responsabilidad que siempre es “sin límite, excesiva, incalculable” y con la que, insiste Derrida, la desconstrucción “está en prenda, está comprometida”. Lejos de abdicar de un modo nihilista ante la cuestión ético-política-jurídica de la justicia, la desconstrucción apela a “una sobrepuja hiperbólica en la exigencia de justicia, una sensibilidad hacia una especie de desproporción esencial que debe inscribir el exceso y la inadecuación en ella”, lo que la llevaría a “denunciar no sólo límites teóricos sino también injusticias concretas”.⁷⁹

Como el mismo Derrida ha reconocido, es esta inquietud o esta preocupación por la justicia, la que, de un modo u otro, ha presidido y motivado desde el principio su acercamiento a Lévinas, y en torno a esta problemática podrán apreciarse ciertas modulaciones en su posicionamiento. Ya en “Violencia y metafísica”, poniendo en entredicho la viabilidad de una alternativa a la filosofía de lo Mismo que se apoya para ello en el lenguaje de la identidad, Derrida cuestionaba también la legitimidad del proyecto levinasiano, en el que la ética se entiende como “filosofía primera”:

No olvidemos que Lévinas no quiere proponernos leyes o reglas morales, no quiere determinar *una* moral, sino la esencia de la relación ética en general. Pero en la medida en que esta determinación no se da como *teoría* de la ética, se trata de una ética de la ética. En este caso, es, quizás, grave, que no pueda dar lugar a una ética determinada, a leyes determinadas, sin negarse y olvidarse a sí misma.⁸⁰

En el mismo sentido se pronuncia Derrida en *Altérités* preguntándose si es posible liberar una palabra —de nuevo cuestiones de lenguaje— de sus determinaciones históricas. Con todo, Derrida sostiene que la torsión semántica de la palabra “ética” acometida por Lévinas no está del todo injustificada y, argumentando desde Heidegger, cree ver en ella una rearticulación de las posibilidades ocultas o disimuladas en el pensamiento ético griego y alemán.⁸¹

⁷⁸ Se puede decir, así, que se da un momento de “diferencia”, de no-presencia o no-identidad en el seno de la justicia y la responsabilidad, de ahí su indecibilidad. Así lo mantiene Derrida en su libro *Espectros de Marx: el Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Madrid, Trotta, 1995, pp. 44-45.

⁷⁹ J. Derrida, *Fuerza de ley*, p. 46. Según Derrida, la justicia es el lugar propio —si es que existe— de la desconstrucción, que es el movimiento mismo de la desconstrucción, y llega a afirmar incluso que “la desconstrucción es la justicia”. (*Ibid.*, p. 35.)

⁸⁰ J. Derrida, “Violencia y metafísica”, en *op. cit.*, pp. 149-150.

⁸¹ Las palabras de Derrida son las siguientes: “Alors, bien sûr, on peut déplacer le sens du mot

Por otro lado, y teniendo en cuenta la interpretación que hizo de la filosofía de Lévinas como “ética de la ética”, aquí la crítica se agudiza cuando mantiene que hacer depender la cuestión de la filosofía de la ética imposibilitaría abordar adecuadamente la eticidad de la ética.⁸²

¿Hasta qué punto de la ética levinasiana podrían derivarse principios normativos y criterios morales concretos, teniendo en cuenta que tal empresa supondría ceder ante la filosofía de lo Mismo? ¿Hasta qué punto no se perversa esa responsabilidad an-árquica y originaria si se intenta deducir de ella una política o un derecho? ¿A qué quedaría reducida si no estamos dispuestos a atravesar ese momento de homogeneidad?

Qué duda cabe de que Lévinas se hizo eco de todas estas objeciones, y si en *Totalidad e infinito* la tensión entre el logos griego y la palabra judía permanecía en cierto modo impensada y la cuestión de la justicia apenas esbozada, ya en *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* el problema pasa a un primer plano y adquiere una relevancia plena, hasta el punto de que la relación entre la lógica griega y la escatología profética es una cuestión indesligable de las tesis fundamentales de la obra. Así, se puede decir que esa obra, escrita en 1974, es de alguna manera un intento de respuesta a los problemas de su filosofía que tan finamente habían sido señalados por Derrida. Como reconoce el propio Lévinas, *De otro modo que ser* debería abrir paso a una lectura retrospectiva de toda su trayectoria, pues en ella hay ya un abandono del lenguaje

‘étique’. Je crois que quand Lévinas parle d’étique je ne dirais pas que cela n’a plus rien à voir avec ce que ce mot a recouvert de la Grèce à la philosophie allemande du XIX, l’étique est tout autre; mais c'est le même mot, en effet, es c'est des questions que je poserais à Lévinas: quelle est la légitimité de l'usage de mots qu'on soustrait à toutes ces déterminations historiques? Je suppose que la réponse de Lévinas serait celle-ci: cette transformation sémantique de mot ‘étique’ reconstitue ou restitue ce qui était la condition de possibilité cachée, dissimulée en quelque sorte par la pensée grecque ou allemande, de l’étique”. (J. Derrida y P. Labarrière, *Altérités*. París, Osiris, 1986, p. 71.)

⁸² *Ibid.*, p. 70. Podríamos seguir matizando la inestable línea divisoria entre ambas heterologías investigando cómo cada una de ellas se enfrenta a la “crisis del sentido”, su respectiva posición respecto a la ontología, la heterogénea recepción de la filosofía heideggeriana o, incluso, la acogida de la tradición hebrea, temáticas todas ellas interesantes, pero que desbordan las intenciones de este trabajo. Baste aquí con matizar que cuando Lévinas concibe la ética como filosofía primera no pretende que ésta se erija en condición de posibilidad de toda la filosofía occidental. Su propuesta filosófica es la de una metafísica “a-tea” de la alteridad trascendente que intenta poner al descubierto el sentido de lo humano, que no es otro que el sentido de la justicia al que accedemos únicamente en la responsabilidad constituyente de nuestra subjetividad en la apertura al otro que nos interpela, y que excede lo que nos pueda ofrecer la teoría del conocimiento o la ontología. A pesar de ello su filosofía no se realiza de espaldas a la ontología y, sin restarle legitimidad a la pregunta por el ser, sí antepone la pregunta de “por qué ser morales”, desde la cual esa otra se relativiza.

ontológico, y un replanteamiento de la trascendencia llevado a cabo desde una nueva visión de la subjetividad como *substitución* y desde la aparición de "el Él" como tercera persona, aparición que supone la ruptura del esquema intimista y la instauración de un discurso sobre la *justicia*. Se trata de una reflexión sobre el "tercero", a través de cuya irrupción el rostro se hace público y se pasa a lo concreto de mi relación con el otro, exigiendo, así, la comparación, el cálculo, la neutralidad e incluso la inteligibilidad del sistema.⁸³

El tercero, "otro del otro", con su exigencia de justicia, abre el ámbito de la política, poniendo de manifiesto que la responsabilidad que nace en la relación en que somos interpelados no termina ni se agota en el cara-a-cara de la proximidad.⁸⁴ La responsabilidad a la que el otro nos convoca se hace aún más densa y compleja, pues el *sentido* que en ella se da se perdería si aquélla quedase circunscrita al ámbito de nuestras relaciones personales. Con el tercero la socialidad se amplia, pues la responsabilidad del uno-para-el-otro *tiene que* articularse también políticamente para no volverse injusta. Sin este contrapunto, la violencia de la injusticia amenazaría constantemente la prioridad ética del otro. La justicia comporta, entonces, una obligada reflexión sobre la igualdad de las personas, una llamada a la prudencia —"sabiduría del amor"—, una *interrupción* de la responsabilidad infinita por el otro para que ésta no se pervierta.⁸⁵ Ahí reside para Lévinas la legitimidad de lo político y del Estado, cuya tarea

⁸³ El que Lévinas se decantase al final de su trayectoria por un término como el de *santidad* en lugar del de "ética" —con sus connotaciones griegas y sus determinaciones históricas— para designar esa responsabilidad que nos es constituyente y que surge en la irreducible relación con el otro, también podría considerarse una respuesta a Derrida. (F. Poirié, *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?* Lyon, La Manufacture, 1996, p. 108.) La *santidad* señala la disponibilidad para pensar la inviolabilidad ética del otro y para acoger su precariedad y vulnerabilidad como una exigencia propia. Dicho imperativo, con el que el sujeto adviene a su unicidad irreemplazable, no procede de una decisión propia, sino de la llamada inmemorial de la alteridad, la cual es indesigable de la justicia, a la cual vivifica e inspira. (Cf. Catherine Chalier, *Por una moral más allá del saber. Kant y Lévinas*. Madrid, Caparrós, 2002, pp. 208 y ss.)

⁸⁴ Lévinas lo aclara así: "Dentro de la proximidad del otro, me obsesionan todos los otros del otro y la obsesión clama ya justicia [...] el otro es de golpe el hermano de todos los hombres. El prójimo que me obsesiona es ya rostro, comparable e incomparable al mismo tiempo, rostro único y en relación con otros rostros, precisamente visible en la preocupación por la justicia". (E. Lévinas, *De otro modo que ser*, pp. 236-237.)

⁸⁵ Para Lévinas, "la relación con el tercero es una corrección incesante de la asimetría de la proximidad en la que el rostro se des-figura". (*Ibid.*, p. 237.) Apuntando hacia lo mismo, dirá en otra ocasión que "la justicia nace del amor", sin olvidar que "el amor debe siempre vigilar a la justicia". (E. Lévinas, "Filosofía, justicia, amor", en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia, Pre-textos, 1993, p. 133.)

es, en tanto que medio insustituible para organizar la pluralidad humana, garantizar la justicia sin erigirse nunca en un fin en sí mismo.⁸⁶

Dicho esto, es posible vislumbrar una aguda tensión también en el corazón de la reflexión de Lévinas. Una tensión que podría calificarse como aporía —dicho derridianamente— y que, siendo tan profunda como la anteriormente señalada entre la justicia y el derecho, vendría a desplazar sin cesar el límite entre la ética y la justicia.⁸⁷ Diríamos que la primera alude al cara-a-cara con el otro y que la segunda se refiere a la relación con el tercero, lo cual no es del todo errado, pero Lévinas no simplifica la situación hasta ese extremo, sino que en más de una ocasión ha remarcado que tales relaciones no se diferencian:⁸⁸ el tercero, con el que irrumpen la cuestión de la justicia, está ahí desde el principio, y significa tanto la interrupción del cara-a-cara como la trascendencia del rostro en el mismo cara-a-cara. Para Lévinas, no hay justicia sin ética, pero tampoco ética sin justicia.⁸⁹

Si bien es cierto que en *Totalidad e infinito* la problemática de la justicia no está tan desarrollada, también lo es que no estaba ni mucho menos ausente y que la aporía apuntada ya se abre camino entre sus páginas.⁹⁰ Ello invita a pensar que Derrida en un principio no le prestó a este aspecto la suficiente atención, lo que se vería confirmado a la vista de sus posteriores escritos dedicados a Lévinas en los que sí remarca esa tensión y lo hace además recurriendo a la primera gran obra de su maestro.

Ya en su artículo *En este momento mismo en este trabajo herme aquí*, donde apunta la cercanía de la ética levinasiana a la ética del *don*,⁹¹ se demora en

⁸⁶ Cf. E. Lévinas, "De la unicidad" (1986), en *Entre nosotros*, pp. 227 y ss.

⁸⁷ Así lo cree también Robert Bernasconi. Véase su interesante artículo "Ni la condición, ni el cumplimiento de la ética: Derrida, Lévinas y la deducción de una política desde la ética", en Barroso Ramos y Pérez Chico, ed., *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas*. Madrid, Trotta, 2004, pp. 43-58.

⁸⁸ E. Lévinas, *De otro modo que ser*, p. 236, y también *De Dios que viene a la Idea*. Madrid, Caparrós, 1995, p. 143.

⁸⁹ Bernasconi afirma que "Lévinas no se limitó a presentar la justicia como una modificación o como una forma imperfecta de lo ético, a la que se llegaría negociando todos los requerimientos éticos individuales. La justicia también tiene pretensiones legítimas contra lo ético [...] Es éste un punto importante, pues la visión narrativa a la que aquí se renuncia [supuesta aparición del tercero después del Otro] [...] es la que sustenta la creencia de que lo ético, cuando se añade el tercero, proporciona la base de la que la justicia se deriva". (*Ibid.*, p. 52.)

⁹⁰ Así, por ejemplo: "El tercero me mira en los ojos del otro: el lenguaje es justicia" o "La revelación del tercero, ineluctable en el rostro, no se produce más que a través del rostro". (E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, pp. 226-309.)

⁹¹ Las aportaciones de Derrida a este respecto pueden encontrarse en su libro *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*. (Barcelona, Paidós, 1995.)

esa paradoja no dialectizable e insuperable entre una respuesta que quiere ser un *sí* incondicional al otro (“heme aquí”) y la necesidad de *justificar* dicha respuesta ante las exigencias igualmente absolutas de ese otro —u otra, insiste Derrida— que es el tercero y que ya siempre está ahí sin ser un mero añadido, “interrumpiendo” y obligando a cada paso a la negociación (“Él habrá obligado”).⁹² Por eso, sostiene Derrida una vez más, afirmar la contaminación de lo mismo y lo otro es la única oportunidad “para dejarle su oportunidad a la no-contaminación de lo otro por la regla de lo mismo”, contaminación que él concibe como una negatividad fecunda y productiva y no tanto, en la línea de Lévinas, como una fatalidad necesaria.⁹³

En el mismo sentido se pronuncia en *Palabra de acogida*, donde a partir de una relectura de *Totalidad e infinito*, interpreta la ética levinasiana como una ética de la hospitalidad. La complicidad entre la desconstrucción y la metafísica de la alteridad es en este punto más que evidente y buena prueba de ello es que Derrida, al preguntarse por la posibilidad de deducir una política o un derecho de la ética en Lévinas, descubre en el planteamiento de éste una tensión entre ambos aspectos similar a la indecidibilidad del *double bind*, que haría imposible determinar un límite entre ética y justicia y que deja ver la perversibilidad con la que esta última está vinculada.⁹⁴ Ello, además, lleva a Derrida a matizar su opinión respecto al pacifismo propio de la escatología profética que caracteriza la filosofía de Lévinas.⁹⁵

Ahora bien, más allá de las convergencias señaladas, la diferencia que sutilmente separa el planteamiento de ambos autores no se extingue, y las aporías que uno y otro nos muestran no pueden ser equiparadas sin más, de modo

⁹² J. Derrida, “En este momento en este trabajo heme aquí”, en *Cómo no hablar y otros textos*. Barcelona, Proyecto A, 1997, pp. 81-116. Para Lévinas, el “heme aquí” es la respuesta del yo, que *sintiéndose* interpelado por el otro, *sintiéndose su rehén* (responsabilidad no elegida ni calculada) y deponiendo su soberanía, está dispuesto a ponerse en su lugar —*substitución*—, a *darse*, prefiriendo la injusticia sufrida a la injusticia cometida y adquiriendo con ello, paradójicamente, su *unidad* —su carácter insustituible—. El sujeto así obsesionado y afectado por el cuidado del otro, no se para a pensar en una eventual reciprocidad por parte del otro que pudiera aliviar su responsabilidad, de ahí que Derrida lo asocie con el fenómeno del don, que aspira a salirse de la lógica económica del intercambio. Ahora bien, igual que el don se despresenta en el mismo momento en que tiene lugar, el sí incondicional al otro, necesita compaginarse con las exigencias de justicia.

⁹³ *Ibid.*, pp. 96-99.

⁹⁴ J. Derrida, “Palabra de acogida”, en *Adiós a Emmanuel Lévinas*. Madrid, Trotta, 1998, pp. 48-54. Derrida, por otro lado, extiende esa complicidad cuando más adelante sostiene que el pensamiento de la substitución levinasiano llevaría hacia la lógica de la iterabilidad (*Ibid.*, p. 96), o cuando describe el rostro del otro como un “espectro”. (*Ibid.*, p. 141).

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 105-130, y, explícitamente en 148.

que lo que Lévinas considera como ética sería lo que Derrida llama justicia, y lo que éste denomina derecho equivaldría a la justicia levinasiana.⁹⁶ Si es cierto, como dice Derrida, que la frontera entre la ética y la política en Lévinas no es un simple límite y que la relación entre ambas es necesaria, que la hipocresía de la civilización política es preferible a la barbarie, también hay que tener muy presente, por otro lado, que para Lévinas la necesidad de la política no implica una limitación de la responsabilidad anárquica, pues en su caso sigue primando la relación y el encuentro, la ética sobre la ontología, algo que difícilmente sostendría Derrida.

Según Lévinas, si la responsabilidad puede ser dicha, es gracias a la *huella* que deja esa “intriga” del compromiso con el otro, que no coincide con el discurso que la dice. La ética, entonces, como significación del encuentro con el otro, pone de relieve la “desmesura” en la que se da esa relación “inefable”, que tal vez sólo puede sugerirse, pero que tiene que ser sugerida. De ahí que existan dos momentos en el lenguaje de la ética que no pueden perderse de vista, como polos entre los que se sostiene el sentido de “lo humano”: el momento del *Decir* el uno-para-el-otro como momento de la asimetría y de la relación ética, y el momento del *Dicho* en el que se encarna el Decir como discurso de la igualdad, de la equidad y de la justicia, nunca suficiente y siempre por hacer, pues señala en la huella un “más allá” de lo que efectivamente se da.

Si la organización política exige, efectivamente, la tematización, el cálculo, la “comparación entre los incomparables”, la igualdad que con ello se persigue, a juicio de Lévinas, no deja abolida la asimetría, antes bien, dicha igualdad sólo es posible desde el momento en que se anteponen los derechos del otro a los derechos propios.⁹⁷ La ética, por tanto, obliga a ir más allá del terreno marcado por la dinámica del reconocimiento recíproco, pues el espacio político abierto para la justicia adquiere su *sentido* a un nivel más profundo: el respeto al otro

⁹⁶ Con todo, no sería desatinado afirmar —como hace Bernasconi— que la idea derridiana de justicia se aviene mucho más con la idea de levinasiana de ética que con la propia idea de justicia de Lévinas. (R. Bernasconi, “Ni la condición ni el cumplimiento de la ética”, p. 50.) En ese sentido, es curioso —y vendría a poner de relieve los sucesivos matices que se añaden a la lectura derridiana de Lévinas—, que en *Fuerza de ley* al perfilar lo que entiende por justicia, Derrida evoque el concepto levinasiano, asociándolo además a la santidad. (J. Derrida, *Fuerza de ley*, pp. 50-51.) Posteriormente, en cambio, interpretará la justicia levinasiana como derecho y vinculará la ética con la santidad tal y como aparece en el texto de Lévinas. (J. Derrida, “Palabra de acogida”, en *op. cit.*, pp. 52 y 85.)

⁹⁷ Lo deja claro Lévinas: “la igualdad de todos está sostenida por mi desigualdad, por el exceso de mis deberes sobre mis derechos. El olvido de sí mueve la justicia”. (E. Lévinas, *De otro modo que ser*, p. 239.)

significa un reconocimiento más radical, antes que nada reconocimiento desinteresado del otro por mí. Es la responsabilidad originaria que emerge en el cara-a-cara con el otro la que vivifica e inspira el orden de la justicia.⁹⁸

Tras este recorrido quedan perfiladas las convergencias y divergencias entre ambas heterologías, dos caminos muy próximos que, empeñados en que la violencia de la injusticia no tenga la última palabra, se esfuerzan por abrir un espacio para la alteridad de maneras diferentes. Desde la *pureza* de la metafísica de la alteridad, podría decirse derridianamente, que para Lévinas la justicia es impresentable o imposible por Infinita. Desde la *impureza* del pensamiento de la escritura, en cambio, se diría que la justicia es in-finita por impresentable o imposible. Con el lenguaje de Lévinas podríamos decir que la “separación” entre ambos planteamientos es lo que los une en una “relación sin relación”. Dicho al modo derridiano, se trataría de una “repetición diferida” de una misma estrategia. En cualquier caso, la conversación entre ambos es infinita y permanecerá siempre abierta.

Fecha de recepción: 27/10/2009

Fecha de aceptación: 09/04/2010

⁹⁸ Si la igualdad transforma al sujeto ético en ciudadano, este título no hace desaparecer al sujeto ético, cuya responsabilidad no se ve rebajada por el hecho de que existan leyes e instituciones que velen por la justicia. Defendiendo la necesidad de la política y la legitimidad de las instituciones, Lévinas alerta contra la amenaza que sobre éstas se cierne si de ellas se ausenta esa dimensión humana. Así lo explica Catherine Chalier, quien, además, sostiene que “lo político no puede darle la espalda a lo ético sin estar fomentando la injusticia, lo que viene a ser lo mismo que decir: sin perder su legitimidad”, (C. Chalier, *Lévinas. La utopía de lo humano*, p. 102.) Este aspecto de la filosofía de Lévinas también ha sido analizado. (J. A. Pérez Tapias, *Del bienestar a la justicia. Aportaciones para una filosofía intercultural*. Madrid, Trotta, 2007.)