



# Vocación de herencia. El concepto de hospitalidad en Jacques Derrida y Emmanuel Levinas

Erika Soto Moreno

**ADVERTIMENT.** La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) i a través del Dipòsit Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

**ADVERTENCIA.** La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) y a través del Repositorio Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

**WARNING.** On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) service and by the UB Digital Repository ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.



Vocación de herencia.  
El concepto de hospitalidad en Jacques Derrida y  
Emmanuel Levinas



Tesis doctoral

Vocación de herencia.  
El concepto de hospitalidad en Jacques Derrida y  
Emmanuel Levinas

Erika Soto Moreno

Dirigida por Josep M. Esquirol i Calaf

Departament de Filosofia Teorètica i Pràctica  
Facultat de Filosofia  
UNIVERSITAT DE BARCELONA  
Programa de doctorado: *Tradicions i crisis*  
2006-2008



*Als meus hostes el Dr. Josep M. Esquirol,  
el Sr. Gris i «la millor classe del món».*





# Índice

RESUMEN .....	9
ABREVIATURAS .....	11
INTRODUCCIÓN.....	15

## PRIMERA PARTE: ÉTICA, SENTIDO Y ESCRITURA

1. LIDIANDO CON LA TOTALIDAD .....	33
1.1 <i>Il y a</i> .....	33
1.2 La hipóstasis: en la existencia, un existente .....	37
1.3 Goce y recogimiento.....	42
1.4 El mundo de la luz .....	49
1.5 El deseo metafísico: infinito y trascendencia .....	56
1.6 «Extraña autoridad desarmada» .....	61
2. LIDIANDO CON LA TOTALIDAD (II). EL IDEAL FILOSÓFICO Y SUS GRIETAS .....	77
2.1 <i>Ça se déconstruit</i> .....	77
2.2 La borradura del signo.....	85
3. LECTURAS / REESCRITURAS .....	117
3.1 Táctica y estrategia .....	117
3.2 De la epifanía del rostro a la huella .....	138
3.3 Más sobre presencia y significación.....	158

## SEGUNDA PARTE: ÉTICA, SOBERANÍA Y HOSPITALIDAD

4. «SIN TOMAR ALIENTO». DEL SUJETO ANFITRIÓN AL SUJETO REHÉN.....	175
4.1 Separación y hospitalidad.....	176
4.2 Figuras de la pasividad .....	183
5. APORÍAS DE LA HOSPITALIDAD .....	199
5.1 Sobre lo posible y lo imposible .....	199
5.2 Figuras de lo imposible .....	201
5.3 La máquina de escribir .....	220
6. UNA DIFERENCIA INTRADUCIBLE .....	231
6.1 El sujeto desde la huella .....	231
6.2 Levinas frente al contestador automático .....	235
6.3 Traducción, traición.....	254

7. EL HIATO ENTRE ÉTICA Y POLÍTICA .....	257
7.1 El rostro, el tercero .....	257
7.2 Cuestión de justicia (es preciso contar con lo incalculable).....	262
7.3 ¿Mesianismo desértico o escatología de la paz? .....	275
8. LO FEMENINO: DEL EROS A LA FRATERNIDAD .....	297
8.1 Lo femenino en Levinas .....	299
8.2 Lecturas derridianas.....	321
CONCLUSIÓN .....	339
FUENTES CONSULTADAS.....	349
Obras de Levinas .....	349
Obras de Derrida.....	350
Bibliografía secundaria sobre Derrida y/o Levinas .....	353
Otra bibliografía .....	367
Recursos web.....	369

## Resumen

Esta investigación presenta una lectura comparativa de las obras de Jacques Derrida y Emmanuel Levinas con el doble objetivo de medir exactamente hasta dónde llegan las convergencias que la crítica en general ha detectado entre estos autores y de conceptualizar, de la manera más sintética posible, los puntos que los separan. Nuestra propuesta es pensar esa compleja relación a través del concepto derridiano de herencia, en lugar de ilustrarla sencillamente con la figura del quiasmo, como a menudo se ha hecho. A diferencia de esta figura, el concepto de herencia no sugiere un encuentro casual entre sus discursos, sino que entiende cada uno de ellos como una respuesta, a la vez fiel e infiel, a la «llamada» del otro.

Naturalmente, una lectura como ésta habrá de pasar, de forma obligada, por un análisis de sus respectivos pensamientos. Para llevarlo a cabo, tomamos como marco interpretativo común el concepto de hospitalidad –la acogida de lo otro–, el cual permite aglutinar de principio a fin las trayectorias de estos filósofos y realizar en consecuencia una meticulosa comparación de sus proyectos.

En nuestro recorrido se ponen, además, a prueba, para acabar refutándolas, algunas de las tesis que ciertos críticos han aventurado sobre Derrida. Nos referimos, en particular, a la cuestión del pretendido giro eticopolítico de la deconstrucción. Se trata de un punto especialmente relevante para este trabajo puesto que, con frecuencia, se ha querido interpretar ese supuesto giro como un acercamiento tardío del discurso derridiano al pensamiento de Levinas.

La investigación realizada nos llevará a concluir que, si bien cabe reconocer cierta convergencia en el proyecto general de los dos autores y en algunos de los aspectos de su desarrollo, existen diferencias inconciliables entre ellos. Dichas diferencias vienen marcadas, principalmente, por la negativa de Levinas a renunciar a la noción de sentido, algo que, desde el punto de vista de la deconstrucción, no puede sino bloquear la apertura a la alteridad que constituye la preocupación fundamental de ambos filósofos.



## Abreviaturas

### Obras de Levinas

- ADV *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, París, Minuit, 1982.
- AE *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1974.
- AUT «Tout autrement», en *Noms propres*, Montpellier, Fata Morgana, 1976, pp. 81-89.
- DEE *De l'existence à l'existant*, París, Fontaine, 1947.
- DL *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, segunda edición revisada y corregida, París, Albin Michel, 1976.
- DMT *Dieu, la mort et le temps*, texto establecido por Jacques Rolland, París, Grasset, 1993.
- DQVI *De Dieu qui vient à l'idée*, París, Vrin, 1986.
- E «De l'évasion», *Recherches philosophiques*, V, 1935-1936, pp. 373-392.
- EDE *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, reimpresión conforme a la primera edición seguida de nuevos ensayos, París, Vrin, 1967.
- EI *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, París, Fayard, 1982.
- EN *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, París, Grasset, 1991.
- HH *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972.
- HN *À l'heure des nations*, París, Minuit, 1988.
- HS *Hors-sujet*, Montpellier, Fata Morgana, 1987.
- LC «Liberté et commandement», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, 1953, pp. 264-272.
- NP *Noms propres*, Montpellier, Fata Morgana, 1976.
- QRH «Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme», *Esprit*, 26, 1934, pp. 199-208.
- SS *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, París, Minuit, 1977.
- TA *Le temps et l'autre*, Montpellier, Fata Morgana, 1979.
- TH «Transcendance et hauteur», *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 3, 1962, pp. 89-113.
- TI *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1961.

## Obras de Derrida

- A *Apories. Mourir –s’attendre «aux limites de la vérité»*, París, Galilée, 1996.
- AD *L’animal que donc je suis*, texto establecido por Marie-Louise Mallet, París, Galilée, 2006.
- ALT *Altérités*, París, Osiris, 1986.
- AMA *Adieu à Emmanuel Lévinas*, París, Galilée, 1997.
- CA *La contre-allée. Voyager avec Jacques Derrida*, París, La Quinzaine Littéraire / L. Vuitton, 1999.
- CP *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, París, Flammarion, 1980.
- D *La dissémination*, París, Seuil, 1972.
- DAL «Derrida avec Lévinas: “entre lui et moi dans l’affection et la confiance partagée”», entrevista con Alain David, *Le Magazine Littéraire*, 419, 2003, pp. 30-34.
- DE *De l’esprit. Heidegger et la question*, París, Galilée, 1987.
- DG *De la grammatologie*, París, Minuit, 1967.
- DM «Donner la mort», en RABATÉ, Jean-Michel y Michael WETZEL (eds.), *L’éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don*, París, Métailié-Transition, 1992, pp. 11-108.
- DT *Donner le temps. I. La fausse monnaie*, París, Galilée, 1991.
- DQD *De quoi demain... Dialogue*, París, Fayard / Galilée, 2001.
- ED *L’écriture et la différence*, París, Seuil, 1967.
- EA *États d’âme de la psychanalyse. L’impossible au-delà d’une souveraine cruauté*, París, Galilée, 2000.
- ECM «En ce moment même dans cet ouvrage me voici», en *Psyché. Inventions de l’autre*, París, Galilée, 1987, pp. 159-202.
- F *Fichus. Discours de Francfort*, París, Galilée, 2002.
- FID «Fidélité à plus d’un. Mériter d’hériter où la généalogie fait défaut», en FORTÉ, Jean-Jacques (ed.), *Idiomes, nationalités, déconstructions. Rencontre de Rabat avec Jacques Derrida*, Casablanca, Toubkal, 1998, pp. 221-265.
- FL *Force de loi. Le «fondement mystique de l’autorité»*, París, Galilée, 1994.
- FS *Foi et savoir suivi de Le siècle et le pardon*, París, Seuil, 2001.
- G *Glas*, París, Galilée, 1974.
- GG *Genèses, généalogies, genres et le génie. Les secrets de l’archive*, París, Galilée, 2003.

- H *De l'hospitalité. Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre de l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1997.
- IOG «Introduction», en HUSSERL, Edmund, *L'origine de la géométrie*, Paris, PUF, 1962, pp. 3-171.
- LI *Limited Inc*, Chicago, Northwestern University Press, 1988.
- M *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.
- MA *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, Paris, Galilée, 1996.
- P *Positions. Entretiens avec Henri Rose, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*, Paris, Minuit, 1972.
- PA *Politiques de l'amitié suivi de L'oreille de Heidegger*, Paris, Galilée, 1994.
- PAR *Parages*, Paris, Galilée, 1986.
- PAS *Passions. «L'offrande oblique»*, Paris, Galilée, 1993.
- PM *Papier machine. Le ruban de machine à écrire et autres réponses*, Paris, Galilée, 2001.
- PS *Points de suspension. Entretiens*, Paris, Galilée, 1992.
- PSY *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987.
- SM *Spectres de Marx. L'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée, 1993.
- SN *Sauf le nom*, Paris, Galilée, 1993.
- T *Le toucher. Jean-Luc Nancy*, Paris, Galilée, 2000.
- UG *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*, Paris, Galilée, 1987.
- V *Voyous. Deux essais sur la raison*, Paris, Galilée, 2003.
- VER «Un ver à soie. Points de vue piqués sur l'autre voile», en CIXOUS, Hélène y Jacques DERRIDA, *Voiles*, Paris, Galilée, 1998, pp. 23-85.
- VM «Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas», en *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, pp. 117-228.
- VPh *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1967.





## Introducción

La aspiración de unir en un solo trazo los nombres de Jacques Derrida y Emmanuel Levinas ha marcado buena parte de la actividad académica desde principios de los '80<sup>1</sup>, con una intensidad creciente. Tanto es así que, frente a las numerosas páginas escritas sobre sus relaciones mutuas, da la impresión de que será muy poco lo que quede por decir. ¿Qué sentido tiene, pues, a estas alturas, abordar ese tema? ¿No habremos llegado demasiado tarde?

Una mirada un poco más profunda sobre la bibliografía disponible bastará para disipar esa inquietud, pues lo cierto es que, a pesar del volumen de la crítica, dichas relaciones se han tratado sólo fragmentariamente<sup>2</sup>. La mayor parte de esa bibliografía son artículos, limitados por su propio formato. Entre los libros, encontramos investigaciones que insertan los discursos de los dos filósofos en constelaciones más amplias<sup>3</sup> y compendios de artículos de uno o varios autores reunidos *a posteriori*<sup>4</sup>. Ni

---

<sup>1</sup> Hasta esa fecha, Derrida pudo haber interesado a algunos críticos de Levinas, pero tan sólo tangencialmente, como una lectura más a tener en cuenta. Pioneros en la iniciativa de estudiarlos de manera conjunta fueron los artículos de WOLOSKY, S., «Derrida, Jabès, Levinas: Sing-theory as Ethical Discourse», *Prooftexts*, 2, 1982, pp. 283-302; COHEN, R., «The Privilege of Reason and Play. Derrida and Levinas», *Tijdschrift voor Filosofie*, 45 (2), 1983, pp. 242-255. A ellos se sumaron, ya en 1985, BERNASCONI, R., «The Trace of Levinas in Derrida», en WOOD, D. y R. BERNASCONI (eds.), *Derrida and Différance*, Coventry, Parousia, 1985, pp. 13-30; BLUM, R.P., «Deconstruction and Creation. An Examination of Emmanuel Levinas' *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* in the Light of Edmund Husserl and Jacques Derrida», *Philosophy and Phenomenological Research*, 46 (2), 1985, pp. 293-306; LLEWELYN, J., «Derrida, Levinas and Others *vis-à-vis*», en *Beyond Metaphysics? The Hermeneutic Circle in Contemporary Continental Philosophy*, Atlantic Highlands, Humanities, 1985, pp. 185-203.

<sup>2</sup> Hay que tener en cuenta, no obstante, que nuestra exploración bibliográfica se ha limitado a las publicaciones en castellano, catalán, francés, inglés, italiano y portugués, y seguramente dista mucho de ser exhaustiva.

<sup>3</sup> Es el caso, entre otros, de BEN-NAFTALI, M., *The Crying Game. Lyotard, Derrida, Levinas and Thought «after Auschwitz»*, Oxford, University of Oxford, 1995; CAPUTO, J., *Against Ethics. Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction*, Bloomington, Indiana University Press, 1993; CORNELL, D., *The Philosophy of the Limit*, Londres y Nueva York, Routledge, 1992; CURRÓ, S., *Il dono e l'altro. In dialogo con Derrida, Levinas e Marion*, Roma, Ateneo Salesiano, 2005; DEROO, N., *Futurity in Phenomenology. Promise and Method in Husserl, Levinas and Derrida*, Nueva York, Fordham University Press, 2013; DE VRIES, H., *Religion and Violence. Philosophical Perspectives from Kant to Derrida*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 2002; GASTON, S., *Derrida and Disinterest*, Londres, Continuum, 2005; KORHONEN, K., *Textual Friendship. The Essay as Impossible Encounter from Plato and Montaigne to Levinas and Derrida*, Amherst, Humanity Books, 2004; MARZANO, S., *Levinas, Jaspers e il pensiero de la differenza: confronti con Derrida, Vattimo, Lyotard*, Turín, Silvio Zamorani, 1999; MAY, T., *Reconsidering Difference. Nancy, Derrida, Levinas, Deleuze*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1997; MUMMERY, J., *The Post to Come. An Outline of Post-Metaphysical Ethics*, Berna, Peter Lang, 2005; SEBBAH, F.D., *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Lévinas et la phénoménologie*, París, PUF, 2001; SRAJEK, M., *In the Margins of Deconstruction. Jewish Conceptions of Ethics in Emmanuel Levinas and Jacques Derrida*, Dordrecht, Kluwer Academic, 1998; TARTER, S., *Evento e ospitalità. Lévinas, Derrida e la questione «straniera»*, Assisi, Cittadella, 2004.

unas ni otros, sin embargo, presentan un análisis sistemático de la cuestión. Una lectura como ésta se propone, más que en ningún otro lugar, en el libro de Simon Critchley *The Ethics of Deconstruction*. Lo que ocurre es que, aun suponiendo que la interpretación allí aventurada fuera incuestionable<sup>5</sup>, su primera publicación data de 1992, fecha en que el diálogo entre Derrida y Levinas no había concluido todavía<sup>6</sup>. Tampoco lo había hecho nueve años después, cuando apareció un fiel sucesor de esa obra, aunque de carácter más bien introductorio a la cuestión que nos ocupa; nos referimos a *The Pre-Text of Ethics*, de Diane Duncan (2001). Un caso diferente sería *Diferencia y alteridad*, de Leonardo Samonà (2005), texto que estudia en paralelo el discurso de cada uno de los dos filósofos que tratamos, y tan sólo contiene comentarios dispersos sobre su relación mutua. El siguiente libro que encontramos atendiendo a la línea cronológica es *La scena umana*, de Silvano Petrosino (2010), cuya primera parte recoge, a través de largas citas y escasos análisis, los grandes momentos del diálogo que mantuvieron ambos pensadores. En un registro más específico, cabe destacar, finalmente, el estudio de Elena Bovo *Absence / Souvenir* (2005)<sup>7</sup>, que se centra en la cuestión del duelo y la muerte en Derrida y Levinas. Pues bien, en vista de tales circunstancias, no parece ya tan evidente que el tema que nos disponemos a abordar esté del todo agotado, por lo que quizá merezca todavía la pena dedicarse *in extenso* a explorar los vínculos entre dos pensamientos a la vez tan atractivos y tan «desconcertantes»<sup>8</sup>.

Los motivos que puedan conducir a conectar esos nombres, por otro lado, no necesitan una larga explicación. La historia escrita que comparten justifica sobradamente el interés por estudiarlos de manera conjunta. Desde un punto de vista aún superficial, esa «correspondencia filosófica» consta de cuatro textos capitales, tres de los cuales fueron firmados por Derrida («Violencia y metafísica», 1964; «En este

---

<sup>4</sup> Algunos de los ejemplos más relevantes son COHEN-LEVINAS, D. y M. CRÉPON (eds.), *Derrida / Lévinas. Lire ensemble*, París, Hermann, 2014; CRITCHLEY, S., *Ethics, Politics, Subjectivity. Essays on Derrida, Levinas and Contemporary French Thought*, Londres y Nueva York, Verso, 1999; LLEWELYN, J., *Appositions of Jacques Derrida and Emmanuel Levinas*, Bloomington, Indiana University Press, 2002. También ése es el caso de MANNING, R.J.S., *Beyond Ethics to Justice Through Levinas and Derrida. The Legacy of Levinas*, Quincy, Franciscan Press, 2001, que en su mayor parte se compone de artículos publicados con anterioridad de manera dispersa.

<sup>5</sup> HÄGGLUND esboza una crítica a este libro en «The Necessity of Discrimination. Disjoining Derrida and Levinas», *Diacritics*, 34 (1), 2006, pp. 57-58.

<sup>6</sup> Derrida falleció en el año 2004, y después de esa fecha todavía se han seguido publicando textos suyos.

<sup>7</sup> CRITCHLEY, S., *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1999; DUNCAN, D.M., *The Pre-Text of Ethics. On Derrida and Levinas*, Nueva York, Peter Lang, 2001; SAMONÀ, L., *Diferencia y alteridad: después del estructuralismo, Derrida y Levinas*, Madrid, Akal, 2005; PETROSINO, S., *La scena umana. Grazie a Derrida e Lévinas*, Milán, Jaca Book, 2010; BOVO, E., *Absence / Souvenir. La relation à autrui chez E. Lévinas et J. Derrida*, Turnhout, Brepols, 2005.

<sup>8</sup> Tomamos prestada esta expresión de PLOURDE, S., «Emmanuel Lévinas: une éthique déconcertante», *Laval théologique et philosophique*, 55 (2), 1999, pp. 205-213.

momento mismo en esta obra heme aquí», 1980; y *Adiós a Emmanuel Levinas*, 1997), y tan sólo uno por Levinas («Completamente de otro modo», 1973)<sup>9</sup>. Atendiendo únicamente a estos datos, cabría concluir que el segundo estuvo mucho más presente en la trayectoria del primero que a la inversa. Ésa, sin embargo, sería una conclusión errónea pues, más allá de los textos de dedicatoria explícita, hay, de hecho, una referencia silenciosa, más o menos constante en ambos casos, al discurso del otro. Si, por una parte, es innegable que el padre de la deconstrucción no interrumpió jamás el diálogo con su colega<sup>10</sup>, es preciso reconocer, por otra parte y con la misma vehemencia, que la obra levinasiana quedó marcada para siempre por la lectura de «Violencia y metafísica»<sup>11</sup>. La historia de sus mutuas relaciones no se limita, pues, ni mucho menos, a los cuatro textos clave que hemos citado, sino que atraviesa sus respectivos pensamientos, resultando mucho más compleja de lo que de entrada pudiera parecer. Prueba de ello es que todo estudio que se precie sobre uno de estos autores se

<sup>9</sup> Aparte, es preciso recordar otros textos en los que hablan el uno del otro aunque no sea de manera exclusiva. Para Derrida, *vid.* A, AD, DM, FS, LT o PA. Para Levinas, *vid.* «El pensamiento del ser y la cuestión de lo otro», en DQVI, pp. 173-188.

<sup>10</sup> Así, apunta RODRÍGUEZ MARCIEL: «Las alusiones dispersas a Levinas, se le nombre o no, son constantes y salpican todos los textos firmados por Derrida» («Ob-ligados y ab-sueltos: Jacques Derrida y Emmanuel Levinas “en el corazón de un quiasmo”»), en DE PERETTI, C. y E. VELASCO [eds.], *Conjunciones. Derrida y compañía*, Madrid, Dykinson, 2007, p. 142).

<sup>11</sup> Este es quizá uno de los pocos puntos en que coinciden todos los críticos. Por ejemplo, Paola MARRATI-GUÉNOUN observa que la distinción levinasiana entre lo dicho y el Decir «es una respuesta implícita a las objeciones formuladas anteriormente por Derrida en “Violencia y metafísica”» («Derrida et Lévinas: éthique, écriture et historicité», *Tympanum* [en línea], 2, 1999, <<http://www.usc.edu/dept/comp-lit/tympanum/2/marrati-guenoun1.html>>, [fecha de consulta: 30 de agosto de 2012]). *Cf.*, además, ATTERTON, P., «Levinas and the Language of Peace. A Response to Derrida», *Philosophy Today*, 36 (1), 1992, p. 69, nota 6; BARNETT, C., «Ways of Relating: Hospitality and the Acknowledgement of Otherness», *Progress in Human Geography*, 29 (1), 2005, p. 6; BLUM, R.P., *op. cit.*, p. 297; CRITCHLEY, S., *The Ethics of...*, *op. cit.*, pp. 12 y 259; DAVID, A., «Penser l'époque avec Lévinas et Derrida», *Revista Filosófica de Coimbra*, 28, 2005, p. 365; DE GREEF, J., «Skepticism and Reason», en COHEN, R. (ed.), *Face to Face with Levinas*, Albany, SUNY Press, 1986, p. 159; ESQUIROL, J.M., «Emmanuel Lévinas: el discurso al límite», *Revista catalana de teologia*, XIX (1), 1994, p. 276; FERON, E., «Éthique, langage et ontologie chez Emmanuel Lévinas», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 82 (1), 1977, p. 78; GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, G., *E. Levinas: humanismo y ética*, Madrid, Cincel, 1992, pp. 71 y 119; MOSÈS, S., «Au cœur d'un chiasme: Derrida et Levinas, Levinas et Derrida», en CRÉPON, M. y F. WORMS (dirs.), *Derrida, la tradition de la philosophie*, París, Galilée, 2008, p. 126; PEÑALVER, P., *Argumento de alteridad. La hipótesis metafísica de Emmanuel Lévinas*, Madrid, Caparrós, 2001, p. 178; PÉREZ ESPIGARES, P., «El “sueño” de la heterología pura. Una aproximación a la lectura derridiana de Levinas», *EN-CLAVES del pensamiento*, IV (8), 2010, p. 100; PETROSINO, S., *La scena...*, *op. cit.*, pp. 57-58; SAMONÀ, L., *op. cit.*, p. 89; TARTER, S., *op. cit.*, p. 82. En el mismo sentido, Salomon MALKA sugiere que «Violencia y metafísica» dirigió la evolución entre las dos grandes obras de Levinas (*Emmanuel Lévinas. La vie et la trace*, París, J.C. Lattès, 2002, p. 181). BERNASCONI parece estar de acuerdo con esta idea, aunque manifiesta algunas reservas al respecto, advirtiendo del peligro de reducir de ese modo la relación entre los dos filósofos a una cuestión de influencia (*cf.* «Deconstruction and the Possibility of Ethics», en SALLIS, J. [ed.], *Deconstruction and Philosophy. The Texts of Jacques Derrida*, Chicago, University of Chicago Press, 1987, pp. 128-129). En ocasiones, además, este autor mantiene cierta indecidibilidad entre la idea de que Levinas responde a Derrida y la idea de que Derrida (como el buen lector que es) anticipa la trayectoria de Levinas. *Cf. ibid.*, p. 128; e *id.*, «The Violence of the Face. Peace and Language in the Thought of Levinas», *Philosophy & Social Criticism*, 23 (6), 1997, p. 88.

ve obligado, en algún punto, a mencionar al otro. En el caso de las monografías que pretenden bosquejar el recorrido de la obra de Levinas, la referencia a Derrida es obligada, al menos por esa marca indeleble que señalábamos. En el caso de la bibliografía sobre Derrida, Levinas suele aparecer como uno de los grandes inspiradores de su pensamiento, sobre todo en el tramo final de su desarrollo<sup>12</sup>.

Ahora bien, que la filosofía de Levinas quedara definitivamente marcada por la deconstrucción o que la deconstrucción encontrara una de sus principales fuentes de inspiración en la filosofía de Levinas no debe dar a entender que de lo que aquí se trata es de una mera influencia recíproca<sup>13</sup>. Ello supondría simplificar las cosas considerablemente. Más adecuado resulta, como se propone en el título de esta investigación, pensar la historia conjunta de los dos autores desde el concepto derridiano de herencia. Antes de desplegar esta idea, sin embargo, parece apropiado dedicar algunas líneas a aclarar exactamente de qué estamos hablando.

Una de las primeras observaciones que hace Derrida es que la herencia nos precede y nos elige antes de que nosotros podamos elegirla. Estamos obligados a responder *a* ese legado y *de* ese legado, y no podemos rehuir su reclamo. Dicha llamada es lo que, jugando un poco con la retórica jurídica, hemos denominado aquí «vocación de herencia»<sup>14</sup>. Naturalmente, este planteamiento trae aparejado todo un discurso sobre la responsabilidad, entendida no a la manera tradicional, como consecuencia lógica de la autonomía del sujeto, sino como algo que más bien procede de lo otro: «El concepto de responsabilidad no tiene el menor sentido fuera de una experiencia de la herencia. Incluso antes de decir que uno es responsable de tal herencia, hay que saber que la responsabilidad en general (el “responder de”, el “responder a”, el “responder en su nombre”) ante todo nos es asignada, y, de punta a punta, como una herencia»<sup>15</sup>.

---

<sup>12</sup> Cf. *infra*, todavía en esta introducción. A pesar de que Derrida admitió al principio de su trayectoria haber tomado el concepto levinasiano de huella como referencia (*vid.*, DG, pp. 102-103 y M, p. 22), a finales de los '90, Donald STOLL afirmaba que la «influencia» de Heidegger en Derrida era mucho más ampliamente reconocida («Heidegger, Levinas, Derrida. Forgetting and Remembering the Jews», *Philosophy Today*, 43 [4], 1999, p. 343). Este hecho se evidencia, por ejemplo, en PEÑALVER, P., «Jacques Derrida: La clausura del saber», en DERRIDA, J., *La voz y el fenómeno*, Valencia, Pre-textos, 1995, p. 28. Ya en 2005, sin embargo, Alain DAVID considera que Levinas fue el autor más relevante en la formación del pensamiento derridiano (*cf. op. cit.*, p. 364).

<sup>13</sup> Cf. BARNETT, C., *op. cit.*, p. 3; BERNASCONI, R., «Deconstruction and...», *op. cit.*, pp. 128-129.

<sup>14</sup> En derecho, se denomina vocación de la herencia o vocación hereditaria a la primera fase del proceso de sucesión, y se define como el «llamamiento que se hace a todas las personas que van a poder ser sucesores del fallecido» (ORTIZ SÁNCHEZ, M. y V. PÉREZ PINO, *Léxico jurídico para estudiantes*, Madrid, Tecnos, 2004, p. 312).

<sup>15</sup> DQD, p. 18. Cf. FL, p. 44.

Esa pasividad inherente a la recepción debe ir acompañada en todo caso de la decisión de decir «sí» a aquello que se recibe<sup>16</sup>, la decisión de aceptarlo, de acogerlo, de mantener el legado en vida, al menos hasta cierto punto. Según explica Derrida, habría que «seleccionar, filtrar, interpretar, por consiguiente transformar, no dejar intacto, indemne, no dejar *a salvo* ni siquiera eso que se dice respetar ante todo. [...] No dejar a salvo: salvar, tal vez, todavía, por algún tiempo, pero sin ilusión sobre una salvación final»<sup>17</sup>. Forma parte de la responsabilidad del heredero, justamente, llevar a cabo ese trabajo de interpretación, de criba, de transformación sobre el legado recibido. Ello conlleva, sí, el riesgo de traicionarlo, pero se trata de un riesgo inevitable, desde el momento en que se reconoce la radical heterogeneidad de toda herencia. Nos guste o no, somos herederos de «*más de una [plus d'une] palabra*»<sup>18</sup>. Nuestra herencia carece de un sentido unívoco, transparente, simplemente dado. Por un lado, esa heterogeneidad implica que el legado exige tanto como desafía la interpretación; por el otro, es lo único que permite de hecho heredarlo. En efecto, si la legibilidad del legado estuviera asegurada de alguna manera, más que de herencia tendríamos que hablar de un sistema de causas. *Reafirmar eligiendo*, mantener una difícil relación de fidelidad y de infidelidad con respecto a su legado, es, en suma, la tarea que se impone al heredero, quien, «lejos de una comodidad garantizada que se asocia un poco rápido a dicha palabra, [...] siempre [debe] responder a una suerte de doble inyunción, a una asignación contradictoria»<sup>19</sup>. Reafirmar eligiendo es también, exactamente, lo que hace Derrida siempre que se enfrenta a una obra filosófica<sup>20</sup>: «En los textos “deconstructores” aparentemente encarnizados que he escrito [...], hay siempre un momento en que yo declaro, con la mayor sinceridad, la admiración, la deuda, el reconocimiento –y la necesidad de ser fiel a la herencia a fin de reinterpretarla y de reafirmarla interminablemente. Es decir, a mi cuenta y riesgo, de manera selectiva»<sup>21</sup>.

---

<sup>16</sup> Consecuentemente con lo que decíamos hace un momento, también habría que desvincular el concepto de decisión de toda pretensión de autonomía. Para este tema, reenviamos al apartado 5.2.

<sup>17</sup> DQD, p. 16. Cf. DE PERETTI, C., «Herencias de Derrida», *Isegoría*, 32, 2005, p. 120.

<sup>18</sup> SM, p. 39.

<sup>19</sup> DQD, p. 15. En este sentido, y salvando algunas distancias, cabría aproximar el concepto derridiano de herencia a la filiación levinasiana, en la medida en que también continúa y rompe con lo anterior (cf. *infra*, apartado 8.1). LLEWELYN prefiere servirse del segundo en *Appositions of...*, *op. cit.*, pp. 210 y 229.

<sup>20</sup> No en vano, el autor identifica herencia y texto en DQD, p. 21.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 17-18.

De ahí que las lecturas deconstructivas se consideren, a la vez, *reescrituras* de las obras que leen<sup>22</sup>.

Partiendo de este planteamiento, cabría ver en cada uno de los autores a tratar un heredero del otro. No obstante, y consecuentemente con lo dicho, en ninguno de los dos casos se tratará de una herencia simple o simplemente asimilable. Derrida y Levinas *se* heredan mutuamente, pero tanto uno como otro se hallan emplazados ante esa doble inyunción contradictoria que acabamos de comentar. La llamada a reafirmar, acoger o mantener en vida el legado que cada uno recibe del otro convive desesperadamente con la necesidad de interpretar, de escoger, de filtrar y transformar esa herencia que, por otra parte, no es más que un aspecto—y ni siquiera éste es simple— del conjunto de la herencia que reciben. El esquema más clásico (también el más rígido, y el más ciego) de ese enclave es el que asocia a Derrida con una tradición griega<sup>23</sup> y a Levinas con una tradición judía. Sin embargo, las cosas no son tan sencillas. Dicho esquema podría complicarse un poco diciendo que ambas tradiciones confluyen tanto en uno como en otro<sup>24</sup>. O podríamos ir todavía más lejos y reconocer que Derrida hereda, junto con la griega, la tradición judía heredando a Levinas y que Levinas hereda, además de la judía, la tradición griega heredando a Derrida. Pero ninguna de estas posibilidades describe con exactitud el complejo entramado al que nos enfrentamos. Por el momento, asumimos como hipótesis de lectura esa herencia mutua, y dejamos pospuesta para el final de nuestra investigación la elaboración precisa de la topografía que parece situarlos a los dos en alguna parte entre lo judío y lo griego.

Volviendo aún a lo que apuntábamos anteriormente, la complejidad de la historia escrita que comparten estos autores exige, por parte de quien pretenda comprender la relación entre ellos, una inmersión profunda en sus respectivas obras. Recorrer ese camino es lo único que puede poner a cualquier lector en disposición de esbozar un mapa de sus vínculos mínimamente fiable. Dado que ése es exactamente nuestro cometido, nos veremos obligados a extender los límites de nuestro *corpus* de estudio mucho más allá de los cuatro textos que Derrida y Levinas se dedicaron explícitamente.

---

<sup>22</sup> De acuerdo con ello, entendemos que BERNARDO apunta en la misma dirección que nosotros aquí cuando dice que Derrida y Levinas *se* escriben (cf. «Levinas e Derrida. “Um contacto no coração de um quiasma”», *Revista Filosófica de Coimbra*, 33, 2008, p. 17).

<sup>23</sup> Dicha tradición pasaría a Derrida de la mano de la fenomenología de Husserl y, muy especialmente, de la de Heidegger.

<sup>24</sup> No debemos olvidar que Levinas también tiene formación filosófica y, dentro de ésta, fenomenológica; y que Derrida nació en el seno de una familia judía.

Para llevar a cabo esa lectura necesaria, privilegiaremos como hilo conductor el concepto de hospitalidad, el cual nos permitirá trazar de manera rigurosa una línea continua a través de ambos discursos y realizar una comparación consecuente. Con este gesto, tomamos cierta distancia respecto de algunos críticos que han propuesto articular el análisis en torno a la alteridad o la huella, tanto de aquéllos que han utilizado dichas nociones para acercarse a los dos filósofos<sup>25</sup> como de los que se han servido de ellas para destacar sus diferencias<sup>26</sup>. Aunque no cabe duda de la relevancia que deben cobrar los conceptos citados en cualquier investigación sobre las obras de Levinas o Derrida, como marco interpretativo común a una y a otra resultan insuficientes. El primero peca de ser impreciso, pues la tarea emprendida por estos autores no es tanto la de tematizar el concepto de alteridad como la de pensar el modo en que se establece la relación con ella, algo a lo que, de acuerdo con nuestra propuesta, sí respondería el concepto de hospitalidad. La figura de la huella, por su parte, sería quizá útil para llevar a cabo una lectura de la obra derridiana, pues está presente en su trayectoria casi desde el principio, pero no permite ligar del mismo modo el pensamiento de Levinas, donde aparece sólo a partir de un cierto punto<sup>27</sup>. Por el contrario, y según tendremos ocasión de comprobar a lo largo de los análisis que siguen, el concepto de hospitalidad como marco interpretativo de la apertura a lo otro ofrece la posibilidad de leer transversalmente las dos obras en cuestión<sup>28</sup>. Así, nuestra segunda hipótesis de lectura, la que nos servirá de guía en esa inmersión obligada a la que nos referíamos hace un momento, vendría a decir que no solamente la apertura a lo otro es la preocupación común de Levinas y Derrida, sino que en ambos casos, y a pesar de variaciones más o menos claras, dicha apertura se entiende de forma permanente en términos de hospitalidad.

Ahora bien, por más que un mismo concepto sirva para aglutinar sus trayectorias, éstas no pueden considerarse en absoluto idénticas. El reconocimiento simultáneo de una cierta semejanza y de algunas divergencias entre los dos filósofos es una constante en el conjunto la crítica y ha encontrado su expresión más exacta en la figura de la letra

---

<sup>25</sup> Vid. MACDONALD, M., «Jewgreek and Greekjew. The Concept of the Trace in Derrida and Levinas», *Philosophy Today*, 35 (3), 1991, p. 218; MADRID, R., «Hacia una ética de la responsabilidad: Derrida y el otro “por venir” en Levinas», *Sapientia*, 63 (223), 2008, p. 134.

<sup>26</sup> Cf. HÄGGLUND, M., *op. cit.*, pp. 44-46 y 65, nota 35; MESKIN, J., «The Other in Levinas and Derrida: Society, Philosophy, Judaism», en SILBERSTEIN, L. y R. COHN (eds.), *The Other in Jewish Thought and History. Constructions of Jewish Culture and Identity*, Nueva York, New York University Press, 1994, p. 405 y ss.; SAGHAFI, K., «“An Almost Unheard-of Analogy”: Derrida Reading Levinas», *Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française*, 15 (1), 2005, p. 45 y ss.

<sup>27</sup> Concretamente, en 1963, dos años después de la publicación de *Totalidad e infinito*.

<sup>28</sup> En gran medida, Derrida ha contribuido a esta lectura de Levinas.

griega  $\chi$ , «la minúscula asimétrica, donde el pie yuxtapuesto a una de las líneas vendría a representar el modo en que Levinas y Derrida avanzan cada uno en la dirección del otro»<sup>29</sup>, sin llegar a tocarse más que en un punto. Fue el propio Levinas quien alumbró esa representación cuando, en el artículo que dedicó a su colega, dijo haber pretendido tan sólo «decir el placer de un contacto *en el corazón de un quiasmo* [el subrayado es nuestro]»<sup>30</sup>. Desde entonces, han sido numerosos los autores que han utilizado esa figura a la hora de interpretar sus relaciones mutuas<sup>31</sup>.

Hay, sin embargo, ciertos críticos que, aun negando explícitamente una coincidencia absoluta entre Levinas y Derrida, insisten en restar importancia a sus diferencias y en acentuar –a veces exageradamente– sus similitudes. Cabe destacar, entre otros muchos nombres posibles, los de Robert Bernasconi, John Caputo, Simon Critchley, Domingo Fernández Agis, John Llewelyn, Raúl Madrid, Vittorio Pereo o Rudi Visker. En gran medida, es responsable de esta cruzada el siguiente comentario, un tanto provocador, que Derrida hizo en el curso de una entrevista: «Frente a un pensamiento como el de Levinas, nunca tengo objeción. Estoy dispuesto a suscribir todo lo que dice. Eso no significa que piense lo mismo de la misma manera, pero las diferencias son muy difíciles de determinar»<sup>32</sup>. La continuación de este fragmento viene a decir que dichas diferencias son tan sólo «de firma», «de idioma», históricas o biográficas, pero no, en cualquier caso, «diferencias filosóficas». Una lectura espontánea de esta intervención entendería que Derrida está otorgando con ella un carácter meramente anecdótico a las divergencias que puedan detectarse entre su discurso y el de Levinas. Debemos tener en cuenta, no obstante, que precisamente el emisor de tales palabras se ha esforzado más que nadie en emborronar las fronteras que separan lo que se considera filosófico y lo que no<sup>33</sup>. A eso habría que añadir, además, las reticencias que el padre de la deconstrucción ha manifestado repetidamente ante el género «entrevista»<sup>34</sup>, sobre todo por la urgencia con que a menudo sus interlocutores lo instan a responder, de manera clara y categórica, en un lenguaje apto «para todos los públicos», a cuestiones

---

<sup>29</sup> LLEWELYN, J., *Appositions of...*, *op. cit.*, p. XIV.

<sup>30</sup> AUT, p. 89. Derrida contrafirma esta declaración en AMA, p. 122.

<sup>31</sup> Cf. BERNARDO, F., «Levinas e...», *op. cit.*; CRITCHLEY, S., *The Ethics of...*, *op. cit.*; DE VRIES, H., *op. cit.*, p. 210; LLEWELYN, J., *Appositions of...*, *op. cit.*, p. XIV; MOSÈS, S., «Au cœur d'un...», *op. cit.*; o RODRÍGUEZ MARCIEL, C., *op. cit.*

<sup>32</sup> ALT, p. 74.

<sup>33</sup> Por ejemplo, en *Glas*, lee textos filosóficos de Hegel juntamente con fragmentos de su correspondencia privada (cf. G, pp. 172-183 o 199-209).

<sup>34</sup> Cf. PS, p. 185 y ss.



sumamente complejas. Unas cosas y otras deberían llevarnos al menos a desconfiar de lo que a primera vista podría leerse como un completo acuerdo<sup>35</sup>.

Esa misma desconfianza se da a leer en otros muchos autores que, sin dejarse llevar por el entusiasmo de la analogía, encuentran entre las obras de Levinas y Derrida una distancia insalvable. Es el caso de José Manuel Aroso Linhares, Robert Baker, Clive Barnett, Fernanda Bernardo, Roland Paul Blum, Richard Cohen, Oona Eisenstadt, Martin Hägglund o Kas Saghafi. Cabría establecer, así, una línea divisoria entre los críticos que conceden mayor relevancia a los puntos de encuentro y los que prefieren subrayar las diferencias que separan a los dos filósofos. Se trata, sin embargo, de una demarcación sutil, pues el lado de la balanza donde un autor pone el acento no tiene por qué permanecer invariable en todas sus publicaciones (en ocasiones ni siquiera dentro de un mismo texto, como ocurre, por ejemplo, frecuentemente con Caputo, Critchley<sup>36</sup> o Llewelyn).

Si seguimos profundizando en la bibliografía específica sobre Levinas y Derrida, veremos que las diferencias existentes entre ellos han sido conceptualizadas de diversas formas. Una especialmente recurrente, nacida de la lectura de «Violencia y metafísica»<sup>37</sup>, es la que atribuye a Levinas una «heterología pura» y al padre de la deconstrucción una «heterología impura». Desde el punto de vista de esta interpretación, el primero de esos autores intentaría mantener el acercamiento a la alteridad a salvo de todo aquello que podría contaminarlo (ya se trate de la conceptualidad griega, de la ontología y la fenomenología, de la finitud y la historicidad, o de la amenaza de cierta violencia, términos todos ellos equivalentes en algún sentido, como veremos)<sup>38</sup>. Una variante de la misma tendencia sitúa el anhelo levinasiano de pureza no en la relación con lo otro, sino en el concepto de alteridad con

<sup>35</sup> CRITCHLEY también dice sospechar de Derrida en este sentido (cf. *The Ethics...*, *op. cit.*, p. 11), a pesar de que, en la misma obra, argumenta más bien a favor de ese acuerdo.

<sup>36</sup> Cf. *supra*, nota 35. A finales de los '90, por otra parte, CRITCHLEY empieza a reconocer diferencias más significativas entre Derrida y Levinas (vid. *Ethics, Politics...*, *op. cit.*, p. 274; y «Five Problems in Levinas's View of Politics and the Sketch of a Solution to Them», *Political Theory*, 32, 2004, p. 177).

<sup>37</sup> Vid. *infra*, apartado 3.1.

<sup>38</sup> Cf. AROSO LINHARES, J.M., «“O Dito do Direito” e “O Dizer da Justiça”. Diálogos com Levinas e Derrida», *Themis*, 8 (14), 2007, p. 28; BENNINGTON, G., «Derridabase», en BENNINGTON, G. y J. DERRIDA, *Jacques Derrida*, París, Seuil, 1991, p. 287; CORNELL, D., *op. cit.*, p. 64; FERRARIS, M., «L'esclusione della filosofia. A proposito di ebraismo e pragmatismo», *Aut-Aut*, 213, 1986, p. 39; HÄGGLUND, M., *op. cit.*, p. 44, nota 6 *et passim*; PEÑALVER, P., *Argumento de...*, *op. cit.*, pp. 195-211; PÉREZ ESPIGARES, P., *op. cit.*; PETROSINO, S., *La scena...*, *op. cit.*, pp. 27, 31-32, 41 y ss.; RODRÍGUEZ MARCIEL, C., *op. cit.*; SAGHAFI, K., *op. cit.*; SAMONÀ, L., *op. cit.*, p. 92. Apuntando en un sentido muy parecido, Alain DAVID destaca la prudencia derridiana frente a la temeridad filosófica de Levinas (vid. *op. cit.*, p. 368), y John CAPUTO señala que «la deconstrucción carece de las certezas levinasianas» («Hyperbolic Justice: Deconstruction, Myth and Politics», *Research in Phenomenology*, 21, 1991, p. 16).

que trabaja ese autor<sup>39</sup>. El problema que plantea esta variante es que puede resultar algo desorientadora, ya que, en la línea de lo que decíamos más arriba, olvida que la preocupación central de ambos filósofos no es tanto el concepto de alteridad como la manera en que se puede establecer una relación con ella<sup>40</sup>. Otra posible lectura focalizaría la cuestión de las diferencias entre Derrida y Levinas en el registro humanista y teológico en que éste se mueve, y que aquél nunca estaría dispuesto a aceptar<sup>41</sup>. Muchos de los autores que suscriben esta tesis defienden, además, una de las interpretaciones anteriores. Ello se explica porque, tal como esperamos mostrar a lo largo de nuestro trabajo, el humanismo levinasiano y la referencia a Dios que invariablemente lo acompaña están estrechamente emparentados con lo que Derrida calificó de «heterología pura».

Con el paso del tiempo, sin embargo, la cuestión de la pureza o la impureza en la relación con lo otro parece haberse concretado en el problema del límite entre lo ético y lo político, o el de la tensión entre lo singular y lo universal (conceptos que, de nuevo, cabe vincular con la tradición judía y la griega, respectivamente)<sup>42</sup>. De acuerdo con la interpretación más extendida, Levinas partiría de una experiencia ética originaria, el encuentro con la singularidad del otro, y vería una perversión de la misma en el paso a

---

<sup>39</sup> Dicha idea se da a leer en BLUM, R.P., *op. cit.*, p. 300; CAPUTO, J., *Against...*, *op. cit.*, pp. 83-84; SAMONÀ, L., *op. cit.*, p. 92.

<sup>40</sup> Olvidar esto puede dar lugar a algunos malentendidos. El más llamativo es quizá el que interpreta que para Levinas el otro siempre es bueno, mientras que Derrida admitiría que puede venir con buenas o con malas intenciones. Desde nuestro punto de vista, la cuestión no es, en ninguno de los dos casos, la bondad o la eventual perversidad *del otro*, sino la posibilidad o la imposibilidad de establecer con él una relación absolutamente pacífica, una que no exponga *su alteridad* a alguna forma de violencia.

<sup>41</sup> *Vid.* AROSO LINHARES, J.M., *op. cit.*, p. 27; BERNARDO, F., «Verso – Para uma poética», *Revista Filosófica de Coimbra*, 31, 2007, p. 125, nota 251; *id.*, «A crença de Derrida na justiça: para além do direito, a justiça», *Ágora*, 28 (2), 2009, p. 88; LLEVADOT, L., «Política heterológica y ética hiperbólica en Jacques Derrida», en PENCHASZADEH, A.P. y E. BISET (comp.), *Derrida político*, Buenos Aires, Colihue, 2013, pp. 136-141; MARRATI-GUÉNOUN, P., «Derrida et...», *op. cit.*; SAGHAFI, K., *op. cit.* No faltan, sin embargo, críticos que, a pesar de reconocer ciertas diferencias entre el papel que Derrida y Levinas confieren a Dios en sus discursos, tratan de desenterrar un cierto transfondo teológico también en Derrida. Es el caso (salvando las distancias) de John Caputo, Susan Handelman, Donald Stoll, Alberto Sucasas, Gianni Vattimo o Rudi Visker. CAPUTO ha intentado, en efecto, justificar que el Dios levinasiano encuentra también un lugar en la deconstrucción (*cf.* «Adieu –sans Dieu. Derrida and Levinas», en BLOECHL, J. [ed.], *The Face of the Other and the Trace of God. Essays on the Philosophy of Emmanuel Levinas*, Nueva York, Fordham University Press, 2000, p. 299 y ss.). Para los otros autores que citamos, *vid.* HANDELMAN, S., *The Slayers of Moses. The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*, Albany, SUNY Press, 1982; STOLL, D., *op. cit.*, p. 344; SUCASAS, J.A., *Memoria de la ley. Ensayos sobre el pensamiento judío*, Barcelona, Riopiedras, 2002, pp. 180-209; BAIRD, M., «Whose Kenosis? An Analysis of Levinas, Derrida, and Vattimo on God's Self-Emptying and the Secularization of the West», *The Heythrop Journal*, 48 (3), 2007, p. 423; VISKER, R., «“And Cain said to Abel: \_\_\_\_\_”. Filling in the Blanks while Moving “Beyond the Tribal” with Levinas and Derrida», *Budhi*, 4 (1), 2000, p. 50, nota 35.

<sup>42</sup> *Cf.* AROSO LINHARES, J.M., *op. cit.*, p. 31; y LEONARD, M., «Oedipus in the Accusative: Derrida and Levinas», *Comparative Literature Studies*, 43 (3), 2006, p. 248.

la política, mientras que Derrida vendría a radicalizar la tensión entre los dos momentos, problematizando irreversiblemente la posibilidad de esa experiencia originaria<sup>43</sup>. Aunque también hay quien viene a matizar las cosas, argumentando, por ejemplo, que la dimensión política está presente desde el principio en Levinas<sup>44</sup>, que los dos autores comparten la inquietud de que la política absorba la ética<sup>45</sup>, o incluso que en Derrida la ética también es primera<sup>46</sup>. Por más que algunas de ellas parezcan difícilmente conciliables, todas estas observaciones tienen su parte de verdad, pero sólo un cuidadoso análisis nos permitirá entender exactamente cómo se conjugan.

La cuestión que acabamos de delinear se sitúa, a su vez, en la estela de otra polémica: la de si cabe hablar de un alcance ético y político de la deconstrucción<sup>47</sup> y, en caso afirmativo, si ese alcance ha estado presente desde el principio o si ha aparecido sólo a partir de un momento determinado. Aunque en el contexto de nuestra investigación éstos puedan parecer temas tangenciales, no carecen por completo de relevancia, ya que la conexión entre Derrida y Levinas ha estado a menudo en el centro del debate<sup>48</sup>. Ello es debido a que el reconocimiento de una dimensión ética de la deconstrucción (a finales de los '80 y principios de los '90) llegó acompañado, en el mundo anglosajón, del intento de interpretar ese discurso desde una óptica levinasiana. En este terreno fueron pioneros Robert Bernasconi, Drucilla Cornell y Simon

---

<sup>43</sup> Cf. AROSO LINHARES, J.M., *op. cit.*, pp. 21-29; BARNETT, C., *op. cit.*, p. 9 y ss.; BERNARDO, F., «Verso...», *op. cit.*, p. 126; BISET, E., «Violencias», en *Violencia, justicia y política. Una lectura de Jacques Derrida*, Villa María, Eduvim, 2012, pp. 101 y 120 *et passim*; CAPUTO, J., «Hyperbolic Justice...», *op. cit.*, p. 16; *id.*, «Who is Derrida's Zarathustra? Of Fraternity, Friendship and a Democracy to Come», *Research in Phenomenology*, 29, 1999, p. 186; *id.*, «Adieu...», *op. cit.*, p. 308; HÄGGLUND, M., *op. cit.*, p. 64; HOROWITZ, G., «Aporia and Messiah in Derrida and Levinas», en HOROWITZ, A. y G. HOROWITZ, *Difficult Justice. Commentaries on Levinas and Politics*, Toronto, University of Toronto Press, 2006, pp. 308 y 311; PÉREZ ESPIGARES, P., *op. cit.*, p. 104.

<sup>44</sup> Cf. BERNASCONI, R., «The Third Party. Levinas on the Intersection of the Ethical and the Political», *Journal of the British Society for Phenomenology*, 30 (1), 1999, p. 77; PERPICH, D., «A Singular Justice. Ethics and Politics between Levinas and Derrida», *Philosophy Today*, 42 (supl.), 1998, p. 65; PLANT, B., «Doing Justice to the Derrida-Levinas Connection. A Response to Mark Dooley», *Philosophy & Social Criticism*, 29 (4), 2003, p. 443.

<sup>45</sup> *Vid.* VISKER, R., *Truth and Singularity. Taking Foucault into Phenomenology*, Dordrecht, Kluwer Academic, 1999, p. 297.

<sup>46</sup> Cf. BERNARDO, F., «Verso...», *op. cit.*, p. 116; FERNÁNDEZ AGIS, D., «Tiempo, política y hospitalidad. Una reflexión desde Derrida y Levinas», *Isegoría*, 40, 2009, p. 199.

<sup>47</sup> Un análisis de la cuestión ética en la crítica derridiana se encuentra en MADRID, R., *op. cit.*, p. 119 y ss. Para una panorámica del debate en torno a lo político en la recepción de Derrida, *vid.* GERBAUDO, A., «Plus d'un Derrida. Notas sobre deconstrucción, literatura y política», *Espéculo* [en línea], 41, 2009, <<http://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero41/derripol.html>> [fecha de consulta: 14 de mayo de 2013]. Algunos argumentos a favor del alcance político de la deconstrucción pueden leerse en LAI, Ch.H., «On Violence, Justice and Deconstruction», *Concentric*, 29 (1), 2003, p. 30, nota 6; FERNÁNDEZ AGIS, D., «Filosofía y compromiso en Derrida y Lévinas», *La lámpara de Diógenes*, 18 y 19, 2009, pp. 201-212.

<sup>48</sup> *Vid.* CRITCHLEY, S., «Introduction», en CRITCHLEY, S. y R. BERNASCONI (eds.), *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 4.

Critchley<sup>49</sup>. Ahora bien, una apuesta tan fuerte como ésa habría de generar, naturalmente, graves discusiones. Richard Rorty protagonizó una de las más célebres con su rotunda negativa a admitir cualquier aplicación práctica en ninguno de los dos discursos que tratamos. Es destacable, en particular, a este respecto, el diálogo que ese pensador mantuvo con Simon Critchley en el curso del simposio «Deconstrucción y pragmatismo», organizado por el Colegio Internacional de Filosofía de París en 1993<sup>50</sup>. Años más tarde, Mark Dooley y Bob Plant continuaron todavía el debate sobre el papel. El primero de ellos lo hizo «respondiendo» a Critchley que su intento de acercar Derrida a Levinas no aportaba nada a la hora de hacer patente el tan cuestionado alcance ético y político de la deconstrucción (opinión que ya había sostenido Richard Beardsworth por lo que respecta concretamente a la política)<sup>51</sup>. Esa respuesta iba acompañada, además, de un ensayo de aproximación entre deconstrucción y pragmatismo. Bob Plant, por su parte, «respondiendo» explícitamente a Dooley, quiso «hacer justicia» al vínculo entre ambos filósofos, así como rescatar la dimensión política del discurso levinasiano que los partidarios del pragmatismo habían pasado por alto<sup>52</sup>.

En lo tocante al «giro» eticopolítico de la deconstrucción, también hay algunas discrepancias, a pesar de que, debido a los constantes malentendidos, el propio Derrida negó en diversas ocasiones que se hubiera producido alguna vez el pretendido «*ethical*» o «*political turn*»<sup>53</sup>, e insistió sin descanso en que ese tipo de preocupaciones estuvieron en sus textos desde el principio. Quizá es cierto que, sobre todo a partir de los '90, numerosos conceptos éticos y políticos poblaron sus publicaciones, pero a ningún lector atento se le escaparía la perfecta continuidad entre la manera de abordar esos temas y el trabajo que había llevado a cabo previamente<sup>54</sup>.

---

<sup>49</sup> Cf. BERNASCONI, R., «Deconstruction and...», *op. cit.*; CORNELL, D., *op. cit.*; CRITCHLEY, S., *The Ethics of...*, *op. cit.* Cabe mencionar aquí que CORNELL propuso en su libro cambiar el nombre 'deconstrucción' por 'filosofía del límite' para hacer más evidentes las implicaciones éticas y políticas de ese pensamiento (*vid. op. cit.*, p. 9).

<sup>50</sup> *Vid.* MOUFFE, Ch. (ed.), *Deconstruction and Pragmatism*, Londres y Nueva York, Routledge, 1996.

<sup>51</sup> *Vid.* BEARDSWORTH, R., *Derrida and the Political*, Londres y Nueva York, Routledge, 1996, p. 103. Posteriormente, sin embargo, este autor adopta una posición más cercana a Rorty, pues afirma que ni el pensamiento de Levinas ni el de Derrida pueden responder a las exigencias políticas de nuestra actualidad. Cf. *id.*, «Modernity in French Thought: Excess in Jacques Derrida, Emmanuel Levinas and Jean-François Lyotard», *Telos*, 137, 2006, pp. 68, 83 y 95.

<sup>52</sup> Cf. DOOLEY, M., «The Civic Religion of Social Hope: A Reply to Simon Critchley», *Philosophy & Social Criticism*, 27 (5), 2001, pp. 35-58; PLANT, B., *op. cit.*

<sup>53</sup> «Jamás hubo, en los años 1980 o 1990, como a veces se pretende, un *political turn* o un *ethical turn* de la "deconstrucción" tal y como, al menos yo, la he experimentado» (V, p. 64).

<sup>54</sup> Algunos de los lugares donde se reconoce esa continuidad, de manera implícita o explícita, son: BAKER, R., «Crossings of Levinas, Derrida and Adorno: Horizons of Nonviolence», *Diacritics*, 23 (4), 1993, pp. 12-41; BERNARDO, F., «A crença...», *op. cit.*, pp. 56, 85 y ss.; *id.*, «Verso...», *op. cit.*, p. 113 y ss.; CRITCHLEY, S., «Deconstruction and Pragmatism –Is Derrida a Private Ironist or a Public Liberal?»,

Todavía al hilo de esta última cuestión, debemos mencionar un cierto bloque de autores que, sin llegar a hablar de una *Kehre*, dicen reconocer en los últimos tiempos de la deconstrucción un claro acercamiento a Levinas. Simon Critchley y Raúl Madrid, por ejemplo, han sugerido incluso que allí donde otros ven un «*ethical turn*», lo que en realidad se ha producido es un «retorno a Levinas»<sup>55</sup>.

Con la idea de un progresivo acercamiento de la deconstrucción al pensamiento levinasiano suele encadenarse, asimismo, la de que los textos que Derrida dedicó a su colega fueron haciéndose, conforme pasaban los años, más «generosos» y menos «críticos». Ciertos estudiosos consideran, de acuerdo con ello, que la lectura de Levinas propuesta en *Adiós* es mucho más benevolente que las anteriores<sup>56</sup>. Una posición todavía más radical es la que sostiene que Derrida habría acabado distanciándose de las afirmaciones un tanto incisivas que hizo en «Violencia y metafísica» sobre la obra levinasiana<sup>57</sup>. Otros autores, sin embargo, defienden de manera tajante, esperamos mostrar que con razón, que el padre de la deconstrucción se mantuvo siempre a la

---

en MOUFFE, Ch. (ed.), *op. cit.*, p. 32; DE PERETTI, C., «El efecto trans- en Jacques Derrida», *Despalabro*, 3, 2009, p. 1083; *id.*, «Herencias de...», *op. cit.*, pp. 128-129; DOOLEY, M., «The Politics of Exodus. Derrida, Kierkegaard, and Levinas on “Hospitality”», en PERKINS, R. (ed.), *International Kierkegaard Commentary. Works of Love*, Macon, Mercer University Press, 2000, p. 179; HÄGGLUND, M., *op. cit.*, p. 40; HOWELLS, C., «The Ethics and Politics of Deconstruction and the Deconstruction of Ethics and Politics», en *Derrida. Deconstruction from Phenomenology to Ethics*, Cambridge, Polity, 1999, p. 127; MESKIN, J., *op. cit.*, p. 421, nota 12; SAGHAFI, K., *op. cit.*; SAMONÀ, L., *op. cit.*, p. 49; ZIAREK, E., «The Rhetoric of Failure and Deconstruction», *Philosophy Today*, 40 (1), 1996, p. 90, nota 41. Shira WOLOSKY, sin embargo, no estaría dispuesta a admitir esta idea pues, en un artículo de 1982, afirma que lo que diferencia el concepto de huella levinasiano y el derridiano es la cuestión ética, central en el primer caso y ausente en el segundo, desde su punto de vista (*vid. op. cit.*, p. 299). Del mismo parecer sería, presumiblemente, George LEROUX, quien habla de un «nuevo horizonte ético de la deconstrucción» (*vid. «De la voix au toucher. Jacques Derrida et l’affection»*, en MALLEY, M.L. y G. MICHAUD [dirs.], *Jacques Derrida*, París, L’Herne, 2004, p. 426), como si en algún punto de esa trayectoria se hubiera producido algún cambio. Gianni VATTIMO, por su parte, mantiene una posición bastante ambigua al respecto, mostrándose dispuesto a aceptar tanto que la preocupación ética de Derrida ha ido apareciendo progresivamente como que simplemente se ha acentuado con los años (*vid. «Historicidad y diferencia. En torno al mesianismo de Jacques Derrida»*, *Solar*, 2 [2], 2006, p. 132).

<sup>55</sup> Cf. CRITCHLEY, S., «Introduction», *op. cit.*, p. 3; y MADRID, R., *op. cit.*, p. 137. Esta opinión está inspirada en el artículo de Richard KEARNEY «Derrida’s Ethical Re-turn», en MADISON, G. (dir.), *Working through Derrida*, Chicago, Northwestern University Press, 1993, pp. 28-50. Posturas cercanas a ésta se encuentran también en PEÑALVER, P., *Argumento de...*, *op. cit.*, p. 182; *id.*, «Polémica y decisión en Lévinas. Políticas de la filosofía», en BONZI, P. y J.J. FUENTES (eds.), *El énfasis del infinito. Esbozos y perspectivas en torno al pensamiento de Emmanuel Lévinas*, Barcelona, Anthropos, 2009, p. 215; PEREGO, V., «Temporalità e responsabilità. Levinas, Derrida e la fenomenologia husserliana», *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 96 (2-3), 2004, p. 418; PLANT, B., *op. cit.*, pp. 438 y 443; SAMONÀ, L., *op. cit.*, pp. 53 y 89; VISKER, R., «And Cain...», *op. cit.*, p. 36, nota 18.

<sup>56</sup> Cf. CAPUTO, J., «Adieu...», *op. cit.*, p. 310, nota 11; CRITCHLEY, S., *Ethics, Politics...*, *op. cit.*, p. 274; *id.*, «Five Problems in...», *op. cit.*, p. 177; HOWELLS, C., «The Ethics...», *op. cit.*, p. 144; PETROSINO, S., *La scena...*, *op. cit.*, pp. 38 y 69.

<sup>57</sup> Cf. LEONARD, M., *op. cit.*, pp. 231-232; PEÑALVER, P., «Polémica y...», *op. cit.*, pp. 214-215 y 216, nota 16; VISKER, R., «And Cain...», *op. cit.*, p. 34; *id.*, *Truth and...*, *op. cit.*, pp. 291, 314, nota 54, y 315.

misma prudente distancia con respecto al discurso de Levinas y que ninguna de sus lecturas es en realidad absolutamente «benévola»<sup>58</sup>.

Dando por concluida esta breve declaración de intenciones en diálogo con la bibliografía específica, pasaremos ya a explicar cómo está estructurado nuestro trabajo. En contra de lo que pudiera parecer, la mayor dificultad que hemos encontrado a la hora de darle forma a un proyecto tan vasto no ha sido precisamente su amplitud, sino lo enrevesado de la historia que los dos filósofos comparten. La investigación había de incluir, tal como ya hemos comentado anteriormente, una lectura en paralelo de sus respectivas obras, además de aquello que constituye nuestro objetivo principal: un análisis conjunto de ambas. Lo que ocurre es que, según hemos adelantado también, la publicación de «Violencia y metafísica» fue en gran medida determinante para la evolución de la trayectoria de Levinas. Todo esto había de quedar reflejado de alguna manera en el índice. Así, una primera parte del trabajo, la que lleva por título «Ética, sentido y escritura», dividida a su vez en tres capítulos, está dedicada fundamentalmente a esa cuestión. En «1. Lidiando con la totalidad» presentamos los términos generales del proyecto levinasiano, siguiendo lo que se ha denominado una «narrativa lineal»<sup>59</sup>, esto es, avanzando desde su concepto de *il y a* hasta el encuentro del yo con el otro en el cara a cara. Los textos que nos sirven de guía en esta presentación son los tempranos «De la evasión», *De la existencia al existente* y *El tiempo y lo otro*, escritos entre 1935 y 1947, así como la primera «gran obra», *Totalidad e infinito*, que data de 1961. La correspondiente lectura de Derrida se realiza en «2. Lidiando con la totalidad (II). El ideal filosófico y sus grietas», donde tratamos de delinear el proyecto de este autor –la llamada deconstrucción–, a través de los textos publicados entre 1967 y 1972: *De la gramatología*, *La voz y el fenómeno*, *La escritura y la diferencia*, *Márgenes de la filosofía*, *Posiciones* y *La diseminación*. Los dos hilos descritos confluyen en «3. Lecturas / reescrituras», cuya arquitectónica es un poco más compleja. En un primer apartado (3.1), valoramos el grado de coincidencia de los dos proyectos, atendiendo, además, a la estrategia y a la táctica seguidas en cada caso. Será precisamente el análisis

---

<sup>58</sup> Cf. CONESA, D., «La “ética de la acogida” en el pensamiento de Emmanuel Levinas. Una lectura derridiana», *Thémata*, 36, 2006, pp. 223-230; DE VRIES, H., *op. cit.*, pp. 151 y 386, nota 86; HANSON, J., «Returning (to) the Gift of Death: Violence and History in Derrida and Levinas», *International Journal for Philosophy of Religion*, 67, 2010, pp. 1-15; PERPICH, D., *op. cit.*, pp. 62-63; SAGHAFI, K., *op. cit.*, p. 45; ZAGURY-ORLY, R. y S. HABIB, «Au-delà dans. Derrida lecteur de Levinas», *La Règle du Jeu*, 45, 2011, pp. 253-274.

<sup>59</sup> Y desoyendo las advertencias que CRITCHLEY hace al respecto en *Very Little... Almost Nothing. Death, Philosophy, Literature*, Londres y Nueva York, Routledge, 1997, pp. 76-77.

de aquella la que nos conducirá a la lectura de «Violencia y metafísica», donde Derrida plantea algunos interrogantes relativos sobre todo a la estrategia de su colega. El segundo apartado (3.2) estudia la mencionada evolución del pensamiento de Levinas, subrayando para empezar algunos problemas internos de *Totalidad e infinito* y comentando a continuación el desplazamiento, si cabe llamarlo así, que arranca con «La huella de lo otro» (1963) y que desemboca en *De otro modo que ser o más allá que la esencia* (1974). Sin sumergirnos todavía de pleno en esa segunda «gran obra», nos limitamos en este punto a destacar de entre los cambios que introduce aquéllos que resultan más relevantes en relación con las *questions* que Derrida había planteado en «Violencia y metafísica». Junto con *De otro modo que ser*, nos servirán de apoyo los «nuevos ensayos» recogidos en la edición de 1967 de *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* (donde se incluye el artículo de 1963 que citábamos) y *Humanismo del otro hombre* (1972). El tercer y último apartado (3.3) revisa las afirmaciones comparativas que habíamos establecido en 3.1 a la luz del nuevo enfoque adoptado por Levinas y se cierra con una breve lectura de «Completamente de otro modo», texto con que este autor vino a responder al artículo que Derrida le había dedicado.

La segunda parte de nuestro trabajo lleva por título «Ética, soberanía y hospitalidad». Del mismo modo que la anterior, comienza con dos capítulos dedicados a cada uno de los filósofos que, en este caso, servirán además para comprobar la validez de la hospitalidad como hilo conductor de nuestra lectura. «4. “Sin tomar aliento”. Del sujeto anfitrión al sujeto rehén» estudia los aspectos de la segunda gran obra de Levinas que habían quedado en suspenso en el capítulo precedente. Nos referimos, concretamente, a los relacionados con la manera en que este autor pasa a entender la subjetividad a raíz del cambio que se produjo en su discurso entre 1963 y 1974. A los textos con que trabajábamos en 3.2 se suma aquí *Dios, la muerte y el tiempo* (conjunto de lecciones pronunciadas entre 1975 y 1976, y publicadas en 1993). «5. Aporías de la hospitalidad», por su parte, se ocupa de la pretendida «segunda etapa» del pensamiento derridiano, a través del análisis de conceptos como don, decisión, responsabilidad y, muy especialmente, hospitalidad. Para ello, vuelve su atención a obras publicadas desde finales de los '80: *Dar el tiempo*, *Fuerza de ley*, «Dar la muerte», *Psykhé*, *Ulises gramófono*, *De la hospitalidad* o «Palabra de acogida» (la segunda parte de *Adiós*). Este capítulo concluye con una defensa de la continuidad que se da a leer entre los «dos extremos» de la producción derridiana. En «6. Una diferencia intraducible»,

proseguimos con nuestra comparativa entre los dos pensadores, esta vez centrándonos más que en ninguna otra cosa en lo relativo al sujeto; a la puesta en cuestión de su nota tradicionalmente dominante, la soberanía; y a dos de los conceptos centrales que con todo ello se vinculan en sus discursos, la responsabilidad y la hospitalidad. A lo largo de nuestro análisis se irán entrecruzando, inevitablemente, lecturas que Derrida hace de su colega en «Dar la muerte», «Palabra de acogida» y «En este momento mismo en esta obra heme aquí». La diferencia entre sus respectivos pensamientos empezará a cobrar en este capítulo su forma definitiva. Casi para acabar, «7. El hiato entre ética y política» disecciona en primer lugar un concepto levinasiano que todavía no había aparecido, el tercero, el cual abrirá nuevos horizontes de lectura que nos llevarán a comparar la noción de justicia en uno y otro autor, pasando de manera obligada por la cuestión de las relaciones entre ética y política y por el problema del mesianismo. Si bien *Totalidad e infinito* y *De otro modo que ser* acapararán de nuevo gran parte del protagonismo por lo que respecta a Levinas, los textos derridianos que nos marcarán esta etapa del camino serán *Fuerza de ley*, *Espectros de Marx*, «Fe y saber» y, una vez más, «Palabra de acogida», todos ellos publicados en los '90. Nuestro trabajo finaliza con «8. Lo femenino: del eros a la fraternidad», capítulo que funciona a modo de anexo a la cuestión política. Tal como indica el título, el problema central será ahora el de lo femenino, concepto que nos exigirá volver a las primeras obras de Levinas (*De la existencia al existente*, *El tiempo y lo otro* y *Totalidad e infinito*) y recoger los flecos que habíamos dejado sueltos en nuestras lecturas segmentadas de «En este momento mismo» y «Palabra de acogida». Los dos últimos capítulos no harán sino confirmar la lectura a la que ya habíamos llegado en el ecuador de esta segunda parte y terminarán de mostrar que Derrida nunca estuvo dispuesto a suscribir sin reserva el discurso levinasiano.

Ha llegado el momento, pues, de poner punto final a esta pequeña presentación y de embarcarnos de lleno en el desarrollo de lo que hasta aquí ha sido simplemente anunciado.



Primera parte

ÉTICA, SENTIDO Y ESCRITURA



## 1. Lidiando con la totalidad

### 1.1 *Il y a*

El concepto de *il y a* («hay») no sólo inaugura el itinerario intelectual de Emmanuel Levinas, sino que marca de manera constante e irreversible su discurso. Cabría incluso afirmar que sus esfuerzos filosóficos no dejan de estar relacionados, aunque sea de manera negativa<sup>1</sup>, con las implicaciones de este temprano concepto. Sin embargo, sus apariciones explícitas son cada vez más escasas en las publicaciones posteriores a *Totalidad e infinito*, y es por ello por lo que, si queremos comenzar presentando un análisis del *hay* levinasiano, nos veremos obligados a volvernos sobre todo a las obras redactadas hasta 1961.

Así, en *De la existencia al existente*, leemos «Esa “consumación” impersonal, anónima, pero inextinguible del ser, ésa que murmura en el fondo de la nada misma, la fijamos mediante el término *il y a*. El *il y a*, en su rehusarse a tomar una forma personal, es el “ser en general”»<sup>2</sup>. El *il y a* es anónimo porque no *hay* propiamente nada susceptible de recibir un nombre; en el mismo sentido, se puede decir que es a-sustantivo. Por otra parte, es impersonal como «llueve» o «es de noche»; no es atribuible a nadie, no *hay* nadie que pueda siquiera aspirar a poseerlo, mucho menos a dominarlo. Para caracterizarlo, Levinas se sirve de metáforas que ponen de relieve la imposibilidad de fijar un punto cualitativamente distinto de los demás y de ese modo lo equipara a un campo de fuerzas, a un hormiguelo de puntos donde no cabe una perspectiva. Utiliza asimismo distintos oxímoron: es la «plenitud del vacío», el «murmullo del silencio»<sup>3</sup>. El segundo de ellos resulta especialmente evocador, por estar cargado de referencias, vitales y filosóficas. Reenvía, por ejemplo, a las noches

<sup>1</sup> Aunque, atendiendo a ciertos contextos, la relación parece mucho más compleja que la de un simple intento de escapar del *hay*. Cf. *infra*, nota 97 del capítulo 3 y apartado 4.2.

<sup>2</sup> DEE, pp. 93-94. Levinas defiende que su *il y a* no tiene ninguna relación con el *es gibt* de Heidegger. ‘*Es gibt*’, habitual manera de decir ‘hay’ en alemán, es leído literalmente por Heidegger como «ello da» o «se da» y propuesto en calidad de único verbo válido para describir «lo que hace» el ser. En efecto, del ser no tendría sentido decir que es, porque no es un ente, una cosa; simplemente *es gibt*, se da o ello da, donde el ‘ello’ (el ‘es’ impersonal alemán) es el propio ser (*vid.* HEIDEGGER, M., *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Taurus, 1970, p. 31). Basándose en esta idea del «dar» –que habría que matizar largo y tendido–, Levinas atribuye al *es gibt* heideggeriano connotaciones de abundancia y generosidad (*cf.* DEE, p. 10; EI, p. 45; DL, p. 375) completamente heterogéneas, como veremos, a su propio retrato del *il y a*. Para una lectura comparativa de los discursos estos dos pensadores, *vid.* ESQUIROL, J.M., «Heidegger i Lévinas», *Taula*, 13-14, 1990, pp. 209-218.

<sup>3</sup> Cf. DEE, p. 104; TA, p. 26; EI, p. 46.

infantiles en que uno se encuentra acostado en su cuarto, mientras los adultos continúan la velada; en esa circunstancia, asegura Levinas, «el niño siente hondamente el silencio de su dormitorio como “ruidoso”»<sup>4</sup>. Esa misma obsesión reaparece, cuando uno ya ha crecido, en las noches de insomnio. Otra de sus alusiones es el murmullo que nos sorprende al colocarnos una caracola en la oreja. Finalmente, la expresión que tenemos entre manos nos traslada al «silencio de los espacios infinitos» que aterraba a Pascal<sup>5</sup> y también a lo Neutro de Blanchot, al exterior que a veces este autor describe también como jaleo, rumor, murmullo<sup>6</sup>. En los desarrollos posteriores de Levinas cobrará un sentido aún más profundo esta mención del zumbido inarticulado, pues sólo más adelante, con la aparición del Otro, se podrá hablar de discurso.

El *hay* se da en ausencia de todo ente<sup>7</sup>, pero no es ausencia pura, sino una ausencia que es presencia, y presencia que ahoga. La asfixia que produce se debe a su inevitabilidad, a su fatalidad: el *il y a* no dispone de salidas, es el sin-salida del ser<sup>8</sup>. Si cabe hablar de angustia en Levinas, ésta no se localizará nunca en el ser-para-la-muerte, sino en el ser mismo: la distinción finito / infinito no resulta relevante en el hecho de ser (únicamente atañe a la cuestión de los poderes o propiedades de un ente). Además, el propio autor llega a definir el *hay* como la imposibilidad de la muerte<sup>9</sup>, y en función de ello interpreta la tragedia de Hamlet. A sus ojos, el príncipe shakespeariano comprende que entre el ser y el no-ser no existe una verdadera alternativa: por más que escogiera no ser, el ser regresaría siempre, al modo de una aterradora aparición espectral; el no-ser sigue siendo ser. Ni matar ni morir franquean un camino hacia afuera; el suicidio no

---

<sup>4</sup> El, p. 46. Cabe leer aquí una reminiscencia de las noches proustianas en Combray (cf. PROUST, M., *À la recherche du temps perdu*, París, Gallimard, 1999, p. 35).

<sup>5</sup> PASCAL, B., *Pensées*, París, Gallimard, 1977, p. 161.

<sup>6</sup> Debemos puntualizar, no obstante, que lo Neutro en Blanchot camina en una dirección bien distinta a la del *hay*. Derrida observa, a propósito de un comentario de *Totalidad e infinito* en que Levinas expresa su agradecimiento a Blanchot por haber puesto en evidencia la neutralidad (vid. TI, p. 274): «Ya que el pensamiento de lo Neutro, tal como no cesará de escribirse en la obra de Blanchot, no se deja de ningún modo reducir a lo que Levinas entiende aquí por lo Neutro, una tarea inmensa y abismal queda abierta. El propio Levinas lo sugerirá mucho más tarde, precisamente a propósito de lo Neutro y del *hay*: “la obra y el pensamiento de Blanchot se pueden interpretar a la vez en dos direcciones”» (AMA, p. 99, nota). Simon CRITCHLEY ensaya una aproximación de los dos autores en *Very Little...*, *op. cit.*, p. 76 y ss.

<sup>7</sup> Derrida, en cambio, se pregunta si el *hay* sofocante no será, más que el ser mismo, «la totalidad de lo ente indeterminado» (VM, p. 133), pues, fiel aquí al pensamiento de Heidegger, defiende que «el ser no es más que el *ser-de* este ente, y no existe fuera de él como una potencia extraña, un elemento impersonal, hostil o neutro» (*ibid.*, p. 200).

<sup>8</sup> Como el propio autor recuerda en el prólogo de *De la existencia al existente* (DEE, p. 10), el concepto de *il y a* fue descrito mientras se encontraba preso en el *stalag*, entre 1940 y 1945. Levinas evoca esa experiencia en «El nombre de un perro o el derecho natural» (vid. DL, pp. 201-202).

<sup>9</sup> DEE, p. 100.

resuelve nada<sup>10</sup>. Levinas puede decir del *hay* que no tiene límites en el sentido de que es universal, ya que no hay nada que se le escape; y también porque, desprovisto de una forma precisa, es la completa indefinición. Hamlet vio que cualquier intento de negar el ser resulta vano, pero este nuevo enfoque nos permite asimismo sostener que ni siquiera se lo puede afirmar.

Otro motivo que aparece recurrentemente en la descripción levinasiana del *hay* es la oscuridad. Ello conecta con lo ya dicho sobre la ausencia de entes: en la oscuridad se disuelven todas las formas, el *hay* carece de determinaciones concretas. En su noche infinita «cualquier cosa equivale a cualquier cosa»<sup>11</sup>, todos los gatos son pardos, absoluta neutralidad que al autor le merece el calificativo de inhumana. Se trata, también, de la noche de insomnio a la que ya nos hemos referido. El insomnio supone estar en vela cuando no hay nada que velar, pero pesa como una presencia en la pura ausencia de contenidos. No hay objeto ni sujeto de esta vigilancia: la vigilia es anónima como el ser, y también impersonal; «no es *mi* vigilancia. [...] Ello vela»<sup>12</sup>. Dicho con otras palabras, el ser no descansa y no se puede descansar del ser. No sólo no hay manera de huir del *hay*, sino que ni siquiera existe la posibilidad de cerrar los ojos ante él, de encontrar algo parecido a un refugio; no ha nacido aún el lugar, la morada donde ponerse a salvo de la noche perpetua. El significado de la oscuridad acabará de redondearse con toda una fenomenología de la luz, del mundo y de la conciencia; por su parte, el léxico del refugio, que convierte al ser en una amenaza sin rostro, adquirirá toda su relevancia con los desarrollos relativos al elemento. Más tarde retomaremos uno y otro hilo.

A pesar de que difícilmente no se cae en un planteamiento cronológico en una exposición sobre el *hay*, es importante recordar que en ningún sentido es «primero». Levinas advierte que puede hablarse de noches a pleno día, y Catherine Chaliel, pensando sin duda en esta advertencia, afirma que el espanto del *hay* no constituye «un estado del mundo que haya quedado atrás, sino una de sus posibilidades permanentes y hasta una de sus tentaciones más dramáticas»<sup>13</sup>. Más aún, el ser como *il y a* es la marca de una cierta civilización, la civilización occidental tal como la conocemos, «instalada

---

<sup>10</sup> «El suicidio es trágico, pues la muerte no aporta una solución a todos los problemas que el nacimiento ha hecho surgir, incapaz de menoscabar los valores de la tierra. De ahí el grito final de Macbeth al afrontar la muerte, vencido porque el universo no se deshace a la vez que su vida» (TI, p. 119).

<sup>11</sup> DEE, p. 96. En *Difícil libertad* se lee, en continuidad con esto: «El ser sería un todo. Ser donde nada termina y donde nada comienza. Nada se opone a él y nadie lo juzga. Neutro anónimo, universo impersonal, universo sin lenguaje» (DL, p. 267).

<sup>12</sup> DEE, p. 111. Salvo indicación contraria, las palabras subrayadas aparecen así en el texto original.

<sup>13</sup> CHALIER, C., *Levinas. La utopía de lo humano*, Barcelona, Riopiedras, 1995, p. 36.

en el hecho consumado de ser e incapaz de salir de él»<sup>14</sup>; y «toda civilización que acepta el ser, la desesperación trágica que comporta y los crímenes que justifica, merece el nombre de bárbara»<sup>15</sup>. La historia así lo ha demostrado: la civilización occidental ha llegado al extremo de justificar crímenes<sup>16</sup>, ganándose con ello cualquier título menos el de civilizada.

La vinculación entre Occidente y el ser proviene directamente de Grecia, que es el acontecimiento primero de la pregunta ontológica, el nacimiento mismo de la filosofía. El *logos* griego se caracteriza por reducir lo Otro a lo Mismo, por suprimir sistemáticamente cualquier atisbo de diferencia o por no dejar nada fuera de sí –decir *logos* griego es casi un pleonasma, en la medida en que no puede haber uno que no lo sea—. No debe extrañarnos, pues, que la filosofía culmine en el absoluto hegeliano; la totalidad es la respuesta filosófica a la pregunta «qué es ser»<sup>17</sup>. Ahora bien, de acuerdo con lo que decíamos, existe una estrecha relación entre «el totalitarismo ontológico» y el totalitarismo político, el cual consistiría en fundir las individualidades en una masa indiferenciada<sup>18</sup>.

Grecia ha sido la única fuente de sentido a la que esta parte del mundo ha prestado atención. Frente a ella, la filosofía levinasiana propone escuchar a la otra fuente, la judía; no con un afán proselitista precisamente, sino en busca de algo que justifique ese

---

<sup>14</sup> E, p. 378.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 391.

<sup>16</sup> Cf. PEÑALVER, P., «Suplemento acerca de algunos desengaños de la filosofía en los campos», en LEVINAS, E., *De la existencia al existente*, Madrid, Arena Libros, 2007, pp. 125-142; MALKA, S., *Lire Lévinas*, París, Cerf, 1984, p. 73; ESQUIROL, J.M., «Emmanuel Lévinas, la filosofía de la alteridad», *El Ciervo*, 519, 1994, p. 27; ANTICH, X., *El rostro de l'altre. Passeig filosòfic per l'obra d'Emmanuel Lévinas*, Valencia, 3 i 4, 1993, pp. 14-16 *et passim*; *id.* «La asimetría de la intersubjetividad», en GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, G. (coord.), *Ética y subjetividad. Lecturas de Emmanuel Lévinas*, Madrid, Editorial Complutense, 1994, pp. 227-244.

<sup>17</sup> En el prefacio de *Totalidad e infinito*, Levinas reconoce a este propósito su deuda con Franz Rosenzweig, «demasiado a menudo presente en este libro para ser citado» (TI, p. XVI), cuya obra *La estrella de la redención* constituye un enfrentamiento directo a la idea de totalidad que culmina el idealismo. El sistema hegeliano, en que el ser de cada cosa se reduce a un momento del uno-todo o absoluto, subordinándose a él, no es sino el majestuoso despliegue de la semilla que la filosofía ha llevado siempre en sí, la pregunta por la esencia. Dicha pregunta, según ROSENZWEIG, cuestiona «qué es “propriadamente” una cosa», en contra del sentido común, al que «le basta con saber que una silla es una silla, y no se cuestiona si propriadamente es otra cosa completamente distinta. Eso es precisamente lo que pregunta la filosofía cuando pregunta por la esencia» (*El nuevo pensamiento*, Madrid, Visor, 1989, p. 49). La respuesta a aquella cuestión es siempre una reducción (*Zurückführung*) del ser de alguna cosa al ser de alguna otra, hasta el punto de poder llegar a decir «Todo es... (Mundo, Dios, Yo)». Una breve panorámica sobre el pensamiento de Rosenzweig se encuentra en ESQUIROL, J.M., «E. Lévinas: del trencament de la totalitat a l'ètica», prólogo a LEVINAS, E., *Ética i Infinit. Diàlegs amb Philippe Nemo*, Barcelona, Barcelonasa d'Edicions, 1988, pp. 13-15. Para un análisis más extenso, *vid.* GARCÍA-BARÓ, M., *La compasión y la catástrofe. Ensayos de pensamiento judío*, Salamanca, Sígueme, 2007, pp. 229-312. En este mismo libro, García-Baró ensaya, además, una lectura de *Totalidad e infinito* desde el pensamiento de Rosenzweig (*cf. ibid.*, p. 354 y ss.).

<sup>18</sup> Cf. DL, p. 267; EI, p. 83; CHALIER, C., *Levinas. La utopía...*, *op. cit.* p. 82.

ser recalcitrante, una palabra que sirva de orientación para el ser, que lo encamine «más allá» de su preocupación exclusiva, seguir siendo. «Se trata», pues, «de salir del ser por una nueva vía, corriendo el riesgo de invertir algunas nociones que al sentido común y a la sabiduría de las naciones les parecen las más evidentes»<sup>19</sup>. Con esta frase concluye el ensayo de juventud «De la evasión», declaración de intenciones de lo que años después llegará a ser un pensamiento maduro, y que comunica sin apenas rodeos con otro de los grandes títulos de este autor, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*.

La pregunta de la que hay que partir, la primera cuestión que debe plantearse la filosofía, no es, entonces, la de Leibniz o Heidegger, la pregunta «griega» por excelencia: «¿Por qué hay ser y no más bien nada?», sino esta otra: «¿Es justo ser?»<sup>20</sup>. Únicamente atendiendo al espíritu del judaísmo llegaremos a formularla.

## 1.2 La hipóstasis: en la existencia, un existente

Levinas dice escoger los términos ‘existencia’ y ‘existente’ para traducir, respectivamente, los heideggerianos *Sein* y *Seiendes* por razones eufónicas<sup>21</sup>. Puesto que, por un lado, la existencia traduce el ser y que, por otro, el ser ha sido caracterizado como *hay*, debemos asimismo asumir que la existencia y el *hay* pueden usarse indistintamente. En cuanto al existente, es importante señalar, con Derrida, que en el discurso levinasiano no se entiende este concepto como ente en general, sino particularmente como el ente humano, el *Dasein*<sup>22</sup>, cuyo modo de ser no es primariamente ni la *Vorhandenheit* ni la *Zuhandenheit*, sino la *Existenz*, «modo de ser y, justamente, el ser de aquel ente que se mantiene abierto a la apertura del ser y en ella»<sup>23</sup>.

En este contexto, Levinas retoma el término hipóstasis, que «en la historia de la filosofía designaba el acontecimiento mediante el cual el acto expresado por un verbo se convertía en un ser designado por un sustantivo»<sup>24</sup>. La hipóstasis sería entonces la

---

<sup>19</sup> E, p. 392.

<sup>20</sup> HS, p. 140. En ocasiones, la alternativa parece ser otra; aunque, como puede entreverse, sólo es una manera diferente de formular la misma idea: «¿por qué existe el mal y no en cambio el bien?» (DQVI, p. 201).

<sup>21</sup> TA, p. 24.

<sup>22</sup> La observación de Derrida parece justa, pues leemos, por ejemplo: «Existe *alguien* que asume el ser [el subrayado es nuestro], en adelante, *su ser*» (DEE, p. 141).

<sup>23</sup> Cit.VM, p. 133.

<sup>24</sup> DEE, pp. 140-141. Como se verá a continuación, nada en este concepto levinasiano conecta con las tesis emanantistas. Cf. CHALIER, C., *La huella del infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*, Barcelona, Herder, 2004, pp. 120-121.

posición<sup>25</sup>, en la existencia, de un existente. En el rumor anónimo del ser, surge un ente, algo, por fin, susceptible de recibir un nombre. Las metáforas, ahora, van encaminadas a remarcar esa brecha en la oscuridad con la que habíamos caracterizado el *hay*, y se alude al existente como un «alba de claridad» o como un «momento en que el sol se levanta»<sup>26</sup>. El existente implica la suspensión del *hay*, es *sujeto* del verbo ser, lo domina; la existencia deja con ello de ser impersonal, por fin se la puede atribuir a alguien. Se da una servidumbre, un sometimiento de la existencia al existente; a eso apunta el autor cuando habla de la «virilidad del sustantivo»<sup>27</sup>.

En su discurso sobre la hipóstasis, Levinas utiliza cuatro conceptos diferentes para desplegar todas las implicaciones de esta idea. El primero es la posición, a la que ya nos hemos referido, y que le sirve como punto de partida para introducir los otros tres: la conciencia, el presente y el yo. Los cuatro conceptos mencionados «no son inicialmente –aunque lo sean finalmente– existentes. Son acontecimientos mediante los que el verbo innombrable *ser* se muda en sustantivo. Son la hipóstasis»<sup>28</sup>. Veremos, en efecto, cómo todos ellos comparten dos notas características que se revelarán como los rasgos definitorios del existente.

La posición, como localización o afirmación sobre un terreno firme, permite la llegada al ser de la conciencia. Ésta se define, justamente, por mantener una peculiar relación con el lugar y «en virtud de su posición lleva a cabo la condición de toda interioridad»<sup>29</sup>. La conciencia es un «aquí» y, gracias a esta localización, funciona para sí misma como una suerte de refugio donde replegarse y ponerse a cubierto del ser o, desde otro punto de vista, dormir. El sueño es, en efecto, un abandono al lugar; siempre se descansa sobre una base. Evidentemente, al describir la conciencia en estos términos, Levinas no deja de dialogar con la previa caracterización del *hay*, al que, recordemos, habíamos atribuido rasgos propios de las noches de insomnio, la imposibilidad de «cerrar los ojos» ante él o de resguardarse en alguna parte. Por otro lado, el hecho de que la conciencia sea un «aquí» y, gracias a ello, un interior, es interpretado por el autor como la posibilidad de tener en sí misma su punto de partida, es decir, de ser origen.

---

<sup>25</sup> La etimología de la palabra nos envía al prefijo griego ὑπό, ‘debajo’, y al verbo ἵστημι, ‘poner’, (cosa que explica por qué se usó en ocasiones como equivalente de *substantia*). La hipóstasis, como el hecho de ponerse en la existencia, se puede leer como una contestación a la *Geworfenheit* heideggeriana.

<sup>26</sup> EI, p. 50.

<sup>27</sup> DEE, p. 170.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 124. Cabe destacar la referencia que el autor hace a Auguste Rodin, cuyas esculturas, dice, nunca pierden de vista esta relación con la base.



A propósito de la idea de localización, Levinas aventura una reflexión sobre el cuerpo, que se le aparece originalmente como la posición misma, es decir, no como cosa, sino como el advenimiento mismo de la conciencia: «su ser pertenece al orden del acontecimiento, no al del sustantivo»<sup>30</sup>. En *Totalidad e infinito* ampliará este esbozo con los desarrollos relativos a la posesión, al trabajo y a la morada.

Hasta aquí hemos desarrollado las implicaciones del concepto de posición como localización; sin embargo, Levinas sostiene asimismo que «la posición es el acontecimiento mismo del instante como presente»<sup>31</sup>. Si la filosofía clásica ha valorado el instante únicamente en relación con los demás instantes, el autor propone estudiarlo en su «dialéctica propia», considerándolo al margen de su subordinación al fluir del tiempo, en el que cada instante, por definición, es idéntico al precedente y al subsiguiente. El instante tomado absolutamente, separado de la cadena en que normalmente se lo inserta, es el presente<sup>32</sup>. Estudiado desde este punto de vista, el instante aparece como un comienzo, un nacimiento, en el bien entendido de que tal comienzo no tiene su origen en el instante inmediatamente anterior (de ese «complejo» justamente tratamos de aislarlo), sino en el instante mismo de que estamos hablando: «su punto de partida está contenido en el punto de llegada como un choque de rechazo. A partir de ese retroceso en el seno mismo del presente, el presente se lleva a cabo, el instante es asumido»<sup>33</sup>. En el intervalo que se provoca en el presente gracias al juego punto de partida-punto de llegada, impulso-retorno, surge, se presenta, el existente. Pero, maticemos, ese algo, el ente que surge, no es indiferente a la existencia sino que, debido precisamente a la distancia abierta en el instante, se fragua una relación con ella. No debe entenderse esta relación del existente con la existencia como un segundo momento, como algo que vendría de algún modo después de la aparición del existente; ambas son completamente simultáneas, pues el existente viene a la existencia como ya embarcado en esa relación.

El instante como presente es, pues, una iniciación al ser, el nacimiento de *algo* allí donde nada propiamente había; es un origen a partir de sí mismo. Ser origen es también

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 124. De acuerdo con Vittorio PEREGO, las interpretaciones sobre el tiempo que propone Levinas en sus primeras obras son el resultado de una lectura de las husserlianas *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (*vid. op. cit.*, p. 397).

<sup>32</sup> El uso que Levinas hace de ambos conceptos, instante y presente, no parece fiel a ninguna distinción estable, si bien frases como la que hemos citado al principio de este párrafo hacen pensar que no son exactamente sinónimos. Por ese motivo hablamos aquí del «instante como presente», por contraposición al «instante insertado en una cadena».

<sup>33</sup> DEE, p. 131.

ser agente, con todos los atributos que a ello convienen: espontaneidad, libertad, decisión; de ahí la tesis de Levinas, «la existencia del existente es esencialmente *acto* [el subrayado es nuestro]»<sup>34</sup>. El existente no se limita a ser, no existe pasivamente; su relación con la existencia se concreta en una asunción, en una apropiación o un dominio sobre ella (es la virilidad del sustantivo que ya hemos mencionado).

Precisamente por estar arrancado de toda serie, el instante como presente se define por su evanescencia, por su falta de continuidad. En palabras de Levinas, «es una ignorancia de la historia. [...] no se refiere más que a sí, es refractario al porvenir»<sup>35</sup>. El presente está encerrado en sí mismo, no tiene salida –por lo que, si habíamos puesto alguna esperanza de liberación en la hipóstasis, aquí encontramos un primer desmentido–. La evanescencia del presente tiene, además, otra implicación que ampliaremos más abajo: el ser no se hereda de un instante al otro, sino que ha de ser «siempre conquistado en dura lucha»<sup>36</sup>. Y fuera del empeño en el ser, que es lo propio del instante, no intuimos nada. El presente aparece entonces en toda su fatalidad; es lo irremisible. Lo único que hay en él es ese insistente retorno a sí, que Levinas interpreta como un encierro; no cuenta con ningún exterior donde buscar un recurso que le permita desligarse de esta relación consigo mismo, ni siquiera tiene a su alcance la posibilidad de su aniquilación. Debido a este gesto que define al presente, el movimiento de la existencia, «que podría ser puro y recto, se curva y se empantana en él mismo»<sup>37</sup>. Si hemos empezado hablando del presente como de iniciación al ser, como el hecho mismo de la posición por el que aparecía un existente que ejerce un dominio sobre la existencia, lo que se nos revela ahora es que, en el mismo instante, la existencia cae como un peso sobre el existente: «Poseída, la existencia posee»<sup>38</sup>. El sometimiento de la existencia al existente que la asume tiene una dura contrapartida, y es el anclaje del existente al existir, un estar-clavado sin escapatoria. Existir es a la vez ser y haber de

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 51. No debe pasarnos desapercibida la ambigüedad que encierra este término, y que es vital para comprender el primer pensamiento de Levinas. *Acto* no tiene sólo el significado que estamos manejando aquí, relacionado con actuar; es también lo que, desde Aristóteles, se opone a la potencia y, en este sentido, como lo «actual», está ligado al presente. Sin temor a traicionar al autor, podemos sustituir en la frase citada «acto» por «presente». El instante como presente es la realización misma de la existencia, su consumación.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 133. La referencia al *conatus essendi* de Spinoza es más que evidente.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 38. Levinas ilustra esta idea con las palabras «*omnia sua secum portans*», tomadas del proverbio latino «*Sapiens omnia sua secum portat*», «El sabio lleva con él todo lo que posee». Naturalmente, el sentido que les da el autor es bien distinto al de la frase original.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 73.

ser<sup>39</sup>. El instante aislado de la serie, el instante como presente, que, en cuanto hipóstasis, parecía ofrecer una salida del asfixiante *il y a*, se vuelve, por ese mismo aislamiento, una celda de dimensiones muy estrechas. En términos que sólo después descubrirán todo lo que tienen de revelador: «El acto de la posición no se trasciende»<sup>40</sup>. No obstante, este estar-clavado en la pura inmanencia es el precio a pagar por ser origen, espontáneo o ab-soluto. Estar aislado o separado de la serie es lo que hace posible en el instante la venida a la existencia a partir de sí mismo.

El retorno a sí del presente, al completar esa especie de círculo cautivador que encierra al existente en su existencia, es también la afirmación del yo, del *para-sí*, el acontecimiento mismo de la identidad<sup>41</sup>. El verbo ser tiene carácter reflexivo, «uno no es, uno *se es*»<sup>42</sup>. Ser es ser sí mismo, y no hay alternativa. Contra la lectura habitual –heideggeriana– del término existencia, que pone el acento en el prefijo ‘ex’, afuera, Levinas apuesta por la idea de que el existente sólo llega a ser por ese repliegue en sí, que es la interioridad misma, insistiendo con ello en la sensación de claustrofobia. El yo, «exterior respecto a todo, es interior con respecto a sí mismo, está ligado a sí mismo. La existencia que ha asumido está encadenada a él para siempre»<sup>43</sup>.

Recapitulando, podemos decir que hipóstasis significa una venida al ser en tanto que sí mismo, la apropiación de la existencia por un existente y, a la vez, fruto del inevitable retorno a sí, el anclaje irremisible de éste en aquélla. Como fisura o brecha abierta en la existencia anónima, la hipóstasis supone la concreción de un «aquí» y de un «ahora» allí donde no había manera de distinguir unos puntos de otros. En ese sentido se puede decir que marca una distancia con respecto al *hay*. Sin embargo, no nos brinda nada parecido a una liberación definitiva, dado que la irrevocable autorreferencia de la identidad ancla al yo a un «sí mismo» por ahora insuperable; el existente carga la existencia sobre sus espaldas. A la imposibilidad de no ser uno mismo, a lo definitivo de la existencia, Levinas la llama soledad, remarcando que esta noción no tiene sólo una lectura

---

<sup>39</sup> En la primera parte de *De la existencia al existente* encontrábamos, a modo de introducción, un análisis fenomenológico de la pereza y del cansancio que podemos recordar ahora. La pereza se mostraba allí como un sucumbir bajo el peso de ese haber de ser que se traducía en una imposibilidad de comenzar, mientras que el cansancio se descubría como un retraso en relación con el presente en que se empeña el esfuerzo y, así, como el desfase mismo que constituye el presente y en el que se da esa relación entre existente y existencia. La pereza y el cansancio más cotidianos se acababan revelando como pereza de existir y cansancio de ser (*ibid.*, pp. 30-52).

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>41</sup> En este punto, Levinas recuerda que la certeza del *cogito* cartesiano dependía del presente, abundando así en la idea de que existe un vínculo relevante entre presente e identidad.

<sup>42</sup> DEE, p. 38.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 143.

negativa, en la medida en que es necesaria «para que tenga lugar la libertad del comienzo, el dominio del existente sobre el existir, es decir, en suma, para que haya existente. La soledad no es, pues, únicamente un desespero y un abandono, sino también una virilidad y un orgullo y una soberanía»<sup>44</sup>. Esta ambigüedad, que es lo que define al existente, constituye el principal hallazgo del primer pensamiento del autor.

### 1.3 Goce y recogimiento

No podemos continuar avanzando sin antes desplegar los análisis de la segunda parte de *Totalidad e infinito*, «Interioridad y economía», consagrada a las relaciones que se producen en el seno de la identidad. Dejando atrás el concepto de hipóstasis, se presenta allí un estudio detallado de las características de la existencia mundana. Se trata de un enfoque diferente sobre la misma cuestión, la relación del existente con la existencia, pero ahora en un contexto más concreto.

Lo primero que encontramos en aquella sección es una fenomenología de la vida enfocada desde el punto de vista del goce (*jouissance*). La exposición comienza con la tesis de que vivir es «vivir de...». La existencia, a diferencia de lo que nos ha podido parecer en los análisis precedentes, no es nunca el hecho desnudo de existir. La vida está cargada de contenidos: «vivir es como un verbo transitivo»<sup>45</sup>. Dichos contenidos no deben ser entendidos como herramientas, ni mucho menos como medios de vida, ni siquiera los que garantizan la mera subsistencia; son objetos de goce que, de alguna manera, llenan la existencia –o, en relación con lo que acabamos de decir, «la visten»–. En este sentido, declara Levinas que «todo eso [respirar, comer, beber, abrigarnos, estudiar, pasear] no es *para* vivir. Todo eso es vivir»<sup>46</sup>. La existencia como goce carece de segundas intenciones, es sinceridad pura. No buscamos alimentos con ningún fin que no sea esa búsqueda misma, «las cosas son siempre más que lo estrictamente necesario, hacen la gracia de la vida»<sup>47</sup>. Prueba de ello es que, en ocasiones, preferimos morir a vernos privados de ellas. La vida es amor de la vida, relación con contenidos que no son inmediatamente mi ser, pero sí más preciados que mi ser.

La existencia como goce es felicidad, y justamente porque somos capaces de sacrificar nuestra existencia en aras de la felicidad, cabe afirmar que el goce nos

---

<sup>44</sup> TA, p. 35.

<sup>45</sup> TI, p. 83.

<sup>46</sup> DEE, p. 67.

<sup>47</sup> TI, p. 84.

desvincula del *hay*. La felicidad no es algo accidental en el yo, algo que le advenga por añadidura. Ser yo no es primeramente ser sujeto del verbo ser, sino estar implicado en la felicidad; para el yo, ser significa gozar, y la felicidad del goce va más allá de la preocupación por el mantenimiento de la existencia. Esta idea –la sinceridad de la vida– le permite a Levinas hablar, todavía en un sentido restringido, de des-inter-és<sup>48</sup>. Parece que hemos encontrado, en la felicidad y en el goce, una primera superación del ser<sup>49</sup>.

Bien entendida, la felicidad consiste en la satisfacción y no en la supresión de la necesidad, es cumplimiento y no *ataraxia*. Las necesidades no tienen un carácter negativo, ni siquiera perturbador; muy al contrario, «el ser humano se complace en sus necesidades, es feliz en ellas»<sup>50</sup>. No podemos negar que nuestra felicidad depende de una serie de contenidos, pero dicha dependencia «se torna soberanía, felicidad esencialmente egoísta»<sup>51</sup>. Se trata de una dependencia feliz, porque aquello que nos falta es luego fuente de plenitud y porque, en la felicidad, dejamos atrás por un momento las categorías del ser. Si Levinas habla aquí de egoísmo, ello se debe a que en el goce sólo me presto atención a mí mismo, soy «sin orejas como un vientre hambriento»<sup>52</sup>. Que el yo es el centro del mundo en el goce se pone de manifiesto en el hecho mismo de la alimentación, entendida como transmutación de lo otro en lo Mismo<sup>53</sup>. La alimentación consiste, ciertamente, en que una energía que no procede de mí se transforma en mi propia energía, me alimenta, pasa a ser «yo». Pero Levinas no restringe el significado del alimento (*nourriture*) únicamente al comer. Va más allá, asegurando que la alimentación está en la esencia del goce y que, por definición, cualquier objeto de goce es alimento.

El goce, naturalmente, no pertenece al orden del pensamiento, sino al de la sensibilidad. La sensibilidad, al contrario que el pensamiento, se contenta con el mundo. Goza de forma inmediata de aquello que el pensamiento, en la representación, cree constituir y de lo que en realidad depende. Por eso puede decir Levinas que «el proceso de la constitución que se juega por todas partes donde hay representación se invierte en

---

<sup>48</sup> Este término sólo adquirirá su sentido pleno en la relación con el Otro.

<sup>49</sup> Estas declaraciones representan una crítica al concepto heideggeriano de *Sorge* que, en cuanto «existenciario», es una determinación propia del ser (del *Dasein*), (vid. HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, Madrid, FCE, 2001, pp. 56-57 y 69-70).

<sup>50</sup> TI, p. 87.

<sup>51</sup> *Id.*

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 107. El fragmento completo hace referencia a una sordera al Otro.

<sup>53</sup> Derrida se muestra sorprendido ante la identificación que, a lo largo y ancho de *Totalidad e infinito* y a la manera de un «axioma silencioso», se lleva a cabo entre lo Mismo y Yo, *idem e ipse* (VM, pp. 161-162).

el “vivir de...”<sup>54</sup>. Lo que se pretende constituido (las cosas, el mundo) es en realidad condición del constituyente<sup>55</sup>, su alimento. Hablar de alimento –aunque sea en sentido amplio–, de necesidades, de sensibilidad, es ya hablar de cuerpo. A la existencia como goce le es inherente la existencia corporal.

Mientras que para el pensamiento los objetos del mundo aparecen como sostenidos en el vacío, recortando su finitud sobre un fondo infinito<sup>56</sup>, para la sensibilidad esos objetos son finitos en el sentido de finalidad (*but*), como el término de una tendencia que parte de la necesidad en busca de satisfacción. En el goce, las cosas son todavía adjetivos sin sustantivos, es decir, que no son aún propiamente «cosas», aún no se han recortado. Disfrutamos de sus cualidades, sin pensar en aquello que las soporta: la tierra sería simplemente lo sólido, el cielo lo azul. De acuerdo con Levinas, «las cosas vienen a la representación a partir de un transfondo del que emergen y hacia el cual regresan en el goce que nos pueden proporcionar»<sup>57</sup>. A ese transfondo el autor lo llama elemento, y dice de él que es un medio (*milieu*), algo «no-poseíble que envuelve o contiene sin poder ser contenido o envuelto»<sup>58</sup>, un magma de pura cualidad que no se incorpora a una sustancia, que carece de soporte. En ese sentido, el elemento es anónimo. El mismo adjetivo nos había surgido en la descripción del *hay*; no obstante, la relación entre ambos conceptos sólo se acabará de perfilar después de algunas observaciones previas.

La sensibilidad nos pone, pues, en relación con el elemento como aquello que nos procura satisfacción, pero no nos proporciona los medios de dominarlo o de apropiármolos; simplemente nos bañamos en él. Este bañarse es casi la inmediatez pura, la misma que se da en las acciones corporales cuyo mecanismo fisiológico ignora el propio cuerpo. En cuanto no domeñable por la sensibilidad, el elemento adquiere un sentido temporal, pues se revela como la incertidumbre misma del porvenir, como

---

<sup>54</sup> TI, p. 101.

<sup>55</sup> Resulta inevitable hacer aquí una primera mención a Merleau-Ponty y a sus elaboraciones en torno a una subjetividad encarnada, que existe solamente en situación. Es lo que Levinas designará como «anacronismo» de la conciencia, que siempre ya se halla sostenida, constituida, por aquello mismo que dice constituir (HS, pp. 146 y 164). Tanto por el lado de Merleau-Ponty como por el de Levinas, no se puede negar la influencia de las tesis de *Ser y tiempo* a propósito del conocimiento como «modo del *Dasein* fundado en el “ser en el mundo”» (HEIDEGGER, M., *El ser y...*, *op. cit.*, p. 75). Y, en contra de la interpretación más extendida de Husserl –interpretación que es también la de Levinas (*cf. infra*, 1.4)– todavía podemos dar un paso más atrás en la ascendencia de esta idea que nos llevaría hasta el mismísimo padre de la fenomenología: «La subjetividad en la autoconstitución transcendental objetivada como subjetividad humana está en el mundo, y como tal no sólo viene a conocer el mundo, sino que da forma *al mundo que ya es* [el subrayado es nuestro]» (manuscrito C 17 II, cit. en ESQUIROL, J.M., *Responsabilitat i món de la vida. Estudi sobre la fenomenologia husserliana*, Barcelona, Anthropos, 1992, p. 188).

<sup>56</sup> Es necesario entender este infinito en el sentido del mal infinito hegeliano, como una pura serie de momentos homogéneos entre sí.

<sup>57</sup> TI, p. 103.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 104.

inseguridad, amenaza, destrucción: «lo elemental pérfido se da escapando»<sup>59</sup>. El «lugar» (que no es tal) donde se pierde no es otra cosa que el *hay*, «dimensión nocturna del porvenir»<sup>60</sup>. En su remisión a un porvenir amenazante por su indeterminación, el elemento «se prolonga en el *il y a*», «está en la frontera de una noche»<sup>61</sup>. Ésta es la relación que habíamos adelantado en el párrafo anterior, relación que no se concreta en una identificación de los dos conceptos<sup>62</sup>, sino más bien como contigüidad entre ellos. Ahora bien, no cabe entender dicha contigüidad espacialmente ni tampoco –a pesar de la implicación del porvenir en la exposición que nos ha traído hasta ella– temporalmente: no es que el *hay* venga «antes» o «después» del elemento en ninguno de esos dos sentidos. El elemento conecta con el *hay* en lo que tiene de indómito y terrorífico; se trata de una contigüidad semántica.

La clave para el siguiente paso ha de estar en algo que haga posible una suspensión o un aplazamiento del tiempo de modo que, en el lapso conseguido, podamos asegurarnos contra el temido porvenir. El cuerpo aparece en este contexto precisamente no como molesta fuente de necesidades repetitivas que esclavizan al yo, sino como el poder de trabajar y de darse tiempo: «ser cuerpo es tener tiempo en medio de los hechos, ser *yo* aun viviendo en lo *otro*»<sup>63</sup>. Siendo cuerpo, el yo puede arrancarse a la amenaza del porvenir, ser de nuevo ab-soluto, actuar. El cuerpo es, más que un sustantivo –cosa entre cosas–, un adverbio: el *cómo* de ese ser ab-soluto. A través del trabajo, el cuerpo transforma lo otro en lo mismo y, lo más importante, nos concede una cierta autosuficiencia, garantizando la satisfacción de nuestras necesidades en un plazo más o menos largo: «el trabajo puede superar la indigencia que aporta al ser no la necesidad, sino la incertidumbre del porvenir»<sup>64</sup>; en otras palabras, «apacigua el susurro anónimo del *hay*»<sup>65</sup>. Con el trabajo, que no deja de ser uno de aquellos contenidos de la vida y, en

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 116. Levinas asocia en este contexto la dimensión nocturna del porvenir con el reino de los dioses míticos, divinidades sin rostro a los que el ser humano no habla.

<sup>61</sup> *Id.* Tal vez se aclararían estos pasajes si recordáramos que el *hay* era un «hormiguelo de puntos» cualitativamente idénticos entre sí, la ausencia de toda cualidad. Desde ese punto de vista, tiene sentido decir que es el lugar donde el elemento (las cualidades, que aún no lo son propiamente de nada, que aún no tienen donde fijarse) «se pierde».

<sup>62</sup> La postura de John LLEWELYN a este respecto es completamente contraria, según se desprende del siguiente fragmento: «La cualidad elemental gracias a la cual el goce es reactivo a la representación es esa pura cualitatividad previa a la propiedad: pura adjetividad sin nominalidad, el anonimato del *il y a* de la existencia sin existente descrita en anteriores obras de Levinas al tiempo como placer y miedo respecto del futuro» (*Emmanuel Levinas. The Genealogy of Ethics*, Londres y Nueva York, Routledge, 1995, p. 91).

<sup>63</sup> *TI*, p. 90.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 133.

consecuencia, una forma de goce, nos desmarcamos de la sensibilidad –gocé inmediato– y conquistamos el reino de la posesión.

Mientras que la sensibilidad gozaba sin tomar, el trabajo es una toma (*saisie*) operada sobre lo elemental, toma que suspende el ser del elemento, su independencia: «La posesión neutraliza este ser: la cosa, en tanto que haber [*avoir*], es un ente que ha perdido su ser. Pero la posesión, por esta suspensión, com-prende el ser del ente y solamente de ese modo hace surgir la cosa»<sup>66</sup>. El trabajo nos sitúa ya en el terreno de la representación; la toma que lleva a cabo sobre el elemento es com-prehensión tanto en el sentido literal del término como en el figurado. Es un captar<sup>67</sup> a la vez material e intelectual (aunque no cabe hablar todavía propiamente de pensamiento). El órgano de la toma es la mano que, sumergiéndose en el elemento, arranca de él «seres definidos que tienen formas, es decir, sólidos»<sup>68</sup>. Allí donde antes había solamente adjetivos sin sustantivos surgen, por fin, sustancias, cosas provistas de contorno, y también de nombre. Desde este punto de vista, el trabajo transforma la naturaleza en mundo.

Para que todo esto tenga lugar se impone, no obstante, una exigencia, una condición, algo sin lo cual ninguna acción propiamente dicha sobre el mundo sería posible: se trata del recogimiento. Condición del trabajo y, por ende, de toda representación, el recogimiento se cumple empíricamente como casa o morada (*demeure*)<sup>69</sup>. Si originalmente lo propio del yo era el goce inmediato a través de la sensibilidad, tras haber sentido la inquietud por el mañana tiene lugar una retirada respecto de lo elemental y, en este segundo momento (que lo es sólo desde el punto de vista expositivo), lo propio del yo es existir recogiendo, la «habitación» (entendida como acción y efecto de habitar)<sup>70</sup> o también la «existencia económica» (en el sentido

---

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>67</sup> Simon CRITCHLEY subraya la cadena lingüística en alemán: *greifen, Griff, begreifen, Begriff* (vid. *The Ethics of...*, op. cit., p. 6). Podríamos encontrar el mismo encadenamiento buceando en el origen latino de ‘concepto’: ‘*conceptum*’ es el supino del verbo ‘*concipio*’ (de donde viene ‘concebir’) formado, a su vez, por la preposición ‘*cum*’ y el verbo ‘*cipio*’ (coger). En castellano, la relación se ve más claramente a través de la asociación captar-capturar que no por el lado del coger-concebir-concepto.

<sup>68</sup> TI, p. 134.

<sup>69</sup> Es importante entender que el recogimiento nunca es suscitado por la casa. Levinas precisa incluso que un edificio sólo se convierte en morada en virtud del recogimiento, aunque no se puede negar que la casa, como «actualización de sus potencias», le ofrece nuevas posibilidades que él, por sí sólo, no podía desplegar. Por razones expositivas, desviamos las explicaciones relativas a la casa en su vinculación con lo femenino al capítulo 8.

<sup>70</sup> La traducción natural del francés ‘*habitation*’ sería ‘vivienda’. Sin embargo, expresiones como «*habitation dans une demeure*» (TI, p. 124) anulan esa posibilidad. Mantenemos, por ese motivo, la traducción que se ha impuesto como estándar. Por otra parte, no se puede obviar aquí una nueva referencia a *Ser y tiempo*, donde se lee que el ser-en-el-mundo es inherente al *Dasein* y que, en particular, el ser-en de esa expresión no tiene un sentido espacial como mero «estar contenido» (esto sería propio del ser de los entes, es decir, una categoría, mientras que el ser-en, como lo propio del ser del *Dasein*, es un



etimológico del último término, «la ley de la casa»). Más arriba nos hemos referido a esta idea como «retorno fatal del yo sobre sí mismo». Sin embargo, en el contexto que ahora comentamos no se subraya su cualidad de «fatal», sino su aptitud para hacer posible la acción, la «libertad del comienzo» (la cara positiva de la soledad). Así, «la propia casa [*le chez soi*] no es un continente, sino un lugar donde *yo puedo*»<sup>71</sup>.

La casa es el modo por el que un interior se asoma a un exterior. Otorga la distancia necesaria a la mirada que contempla el elemento y a través de la cual éste queda a nuestra entera disposición. Es lo que Levinas a veces denomina «extra-territorialidad»<sup>72</sup>. El trabajo, como toma o dominio, puede tener lugar gracias a este interior que se sitúa a distancia del exterior. En términos que sólo hasta cierto punto son metafóricos, «el elemento se fija entre las cuatro paredes de la casa, se calma en la posesión»<sup>73</sup>. Los productos del trabajo no son para consumo inmediato; por la posesión, se ponen como algo que permanece en el tiempo, desafiando así a la oscuridad del porvenir. El consumo se pospone para más tarde, las sustancias se dejan en reserva, se apartan, se acumulan –fijas, estables– «entre las cuatro paredes» de la casa; son «bienes-muebles» transportables e intercambiables. En este sentido, el universo del trabajo sigue teniendo al yo en su centro, pues trabajo y posesión no dejan de ser un movimiento de regreso a esa interioridad que es la casa: «el trabajo en su intención primera es esta adquisición, este movimiento hacia sí»<sup>74</sup>.

Tanto el goce inmediato como el trabajo y la morada suponen una ruptura respecto de la totalidad del *hay*: la felicidad propia de lo sensible en cuanto des-inter-és o relegación de la preocupación exclusiva por ser; el trabajo en cuanto movimiento hacia el mundo desde un lugar o una perspectiva; la morada como lugar del retorno, refugio o interioridad que protege el secreto del yo frente a cualquier afán totalizador. No obstante, ni en el goce inmediato, que es alimento o asimilación de lo otro a lo mismo,

---

existenciario). Lejos de ello, el ser-en tiene el significado de «habitar cabe» o «estar familiarizado con», y en virtud de ello «puede el *Dasein* descubrir expresamente los entes que hacen frente en el mundo circundante, saber de ellos, disponer de ellos, *tener* el “mundo”» (HEIDEGGER, M., *El ser y...*, *op. cit.*, p. 70).

<sup>71</sup> TI, p. 7. Encontramos esta misma idea, aunque en un contexto muy diferente, en Hannah ARENDT. La autora muestra que en la *polis* griega, la casa, el hecho de poseer un lugar para uno mismo, era condición de posibilidad para acceder a la esfera de libertad que constituía lo público: «sin poseer una casa el hombre no podía participar en los asuntos del mundo» (*La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 42).

<sup>72</sup> En el derecho internacional se utiliza ‘extraterritorial’ para calificar la peculiar situación en que se encuentra por ejemplo una embajada, prolongación del suelo patrio en un territorio ajeno, como el «islot del yo» acechado por el elemento (TI, p. 121).

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 133.

ni en el trabajo como apropiación, ni en la morada –arraigo en sí– hemos hallado nada que nos aparte definitivamente de la soledad de la existencia, que libere al existente de su propio peso: ni a través de la sensibilidad ni a través de la acción puede el yo desprenderse de su «sí mismo»<sup>75</sup>. El terreno en que habitamos es todavía el de la más egoísta inmanencia.

No podemos pasar por alto el hecho de que existe una relación entre los desarrollos sobre el recogimiento y lo expuesto en el punto precedente sobre la posición, la localización, el nacimiento del lugar. Tampoco podemos obviar la cuestión de que, justamente a propósito de la casa, hemos estado hablando de una mirada que domina el mundo a distancia. Desde uno u otro ángulo, parece que aquello a lo que hemos llegado de nuevo por este camino más concreto es a la conciencia. Resulta difícil tratar este tramo del recorrido sin tener en cuenta, aunque sea sucintamente, el pensamiento de otro gran fenomenólogo francés, Maurice Merleau-Ponty<sup>76</sup>.

La gran aportación que se atribuye a este autor es la elucidación de una subjetividad encarnada, que existe como cuerpo. El cuerpo, pues, no se reduce tampoco aquí a una «cosa entre cosas». Con esa idea, Merleau-Ponty arranca el concepto en cuestión de toda una tradición que lo había relegado a mera y opaca *res extensa*<sup>77</sup>. No se niega que sea «máquina», organismo –y, en consecuencia, objeto de estudio para la ciencia y evaluable desde el punto de vista médico–, sino que lo sea en exclusiva o primariamente: el cuerpo se define, ante todo, por su capacidad de actuar; es espontaneidad. Reconocemos en este punto la misma idea que en el discurso levinasiano se expresaba diciendo que, más que sustantivo, el cuerpo es adverbio.

---

<sup>75</sup> Tanto en *De la existencia al existente* como en *El tiempo y lo otro*, la existencia mundana se presentaba a la manera de una tregua, un intervalo o un respiro respecto del retorno a sí mismo; en el mundo, el yo «no retorna inmediatamente a sí» (TA, p. 45), aunque acaba haciéndolo... En el segundo de esos libros, Levinas se refiere al estar anclado en la existencia como «materialidad del yo», en la estela de algo que ya había escrito en 1934 a propósito de la adherencia del cuerpo al yo: «es una adherencia de la que uno no escapa y que ninguna metáfora haría confundir con la presencia de un objeto exterior; es una unión en la que nada podría alterar el regusto trágico de lo definitivo» (QRH, p. 205). El cuerpo, adverbio de la existencia autosuficiente, es asimismo el modo del anclaje a sí.

<sup>76</sup> Aparte de algunas referencias implícitas o explícitas (por ejemplo, en TI, pp. 180 y 182) a Merleau-Ponty, Levinas le dedicó todo un ensayo: «De la intersubjetividad. Notas sobre Merleau-Ponty» (HS, pp. 143-153).

<sup>77</sup> Josep M. ESQUIROL (*Responsabilitat i...*, *op. cit.*, p. 186) pone de manifiesto, sin embargo, que esta idea no es completamente original de Merleau-Ponty, pues ya estaba presente en los manuscritos de Husserl. El cuerpo, para este último, sería no sólo la concreción de la finitud humana, sino también la concreción mundana de la libertad del yo, de su abertura hacia el futuro, del *Ich kann* u «horizonte de posibilidades que se abren al sujeto transcendental» (*ibid.*, p. 188).

Por otra parte, si Levinas presenta la morada como condición de todo actuar, como ventana desde la que se ejerce un dominio escópico sobre el mundo, en Merleau-Ponty leemos: «es necesario que mi cuerpo esté instalado él mismo en el mundo visible: su poder, justamente, lo recibe del hecho de que tiene un lugar *desde donde ve*»<sup>78</sup>. Empíricamente instalado en el mundo, el cuerpo se ubica conceptualmente en el umbral entre el objeto y el sujeto, pues en su misma definición hallamos los rasgos más propios de lo uno y de lo otro. Sin dejar de ser carne, es también conciencia: una interioridad que, en virtud de su extra-territorialidad con respecto al mundo, puede *dirigirse* a él.

### 1.4 El mundo de la luz

El «dirigirse a», también llamado intención, es desde Brentano, pero sobre todo desde Husserl, lo propio de la conciencia. La conciencia es, por definición, intencional. Levinas admite una intencionalidad también en la esfera del goce sensible<sup>79</sup>: en cierto sentido, las necesidades nos empujan hacia aquello que las puede satisfacer, son ya tendencia. Sin embargo, hay una distancia insalvable entre esta intencionalidad del goce y la intencionalidad propia de la conciencia; la diferencia reside en que en aquélla se da una dependencia con respecto al no-yo, gracias a la cual se afirma el mundo. La conciencia, en cambio, suspende la existencia independiente del mundo, representándosela como constituida.

En una primera aproximación al tema, afirma Levinas: «El mundo es lo que nos está dado. La expresión es admirablemente precisa: lo dado, ciertamente, *no viene de nosotros*, sino que lo recibimos. Tiene ya una cara por la que es término de una intención [el subrayado es nuestro]»<sup>80</sup>. Lo que nos está dado es lo que también se llama el fenómeno, lo que aparece ante nosotros. Pero para que algo aparezca ante alguien es indispensable la presencia de un tercer elemento, ni cosa ni ojo: luz. La luz es lo que

---

<sup>78</sup> MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, Gallimard, París, 1960, p. 210.

<sup>79</sup> *Vid.* TI, p. 100.

<sup>80</sup> DEE, p. 58. Es interesante cotejar este fragmento con otro donde Levinas dice, a propósito de la relación entre existencia y existente: «es ciertamente acontecimiento y relación, pero la dualidad de los términos de esta relación toma su carácter específico del hecho de que la existencia no es *término* propiamente hablando, no es un sustantivo y que, en lugar de ser a distancia, está pegada al yo. Poseída, la existencia posee. El mundo dado a la intención deja al yo una libertad con respecto al mundo. Lo que está dado no pesa sobre nuestras espaldas, está allá lejos, depositado» (*ibid.*, p. 54). No debemos pasar por alto que aquí aparecen dos conceptos, sustantivo y distancia, que en *Totalidad e infinito* surgen sólo al tratar del trabajo, es decir, cuando ya se ha dejado atrás el goce inmediato para alcanzar el mundo que será de la representación. Ello se debe a que en la década de 1940 el autor no había perfilado todavía con total precisión ese discurso. Por el mismo motivo, ni en *De la existencia al existente* ni en *El tiempo y lo otro* se nombra el elemento ni se encuentra planteado el problema de la relación constituyente-constituido.

hace posible el darse del mundo, su condición; sin ella, seguiríamos moviéndonos en la noche perpetua del *hay*. Por mediación de la luz las cosas nos aparecen como estándonos destinadas, y así las aprehendemos, las hacemos nuestras, les damos sentido. La luminosidad del mundo no significa otra cosa que su «permeabilidad al espíritu»<sup>81</sup>; lo que en el goce se presenta como un exterior en el que saciamos palpablemente nuestras necesidades, al ser iluminado se revela como dirigido a un interior y ajustado a sus medidas. De ese modo, «la luz es aquello por lo cual algo es otro que yo, pero ya como si saliera de mí»<sup>82</sup>. En la claridad se borran las fronteras que aseguraban la existencia separada, independiente, del no-yo; lo otro pasa a ser determinado por lo Mismo sin que éste se deje determinar por aquél. La intencionalidad como correlación conciencia-fenómeno, posibilitada por la luz, supone un dominio por parte del pensador sobre lo pensado, dominio que adquiere las notas propias de la creación desde el momento en que se cumple como donación de sentido<sup>83</sup>. En virtud de esta *Sinngebung*, el objeto aparece como constituido por el sujeto, como resultado de la actividad de la conciencia. Si en el goce la exterioridad tenía un estatuto ontológicamente anterior a aquélla, lo pierde al convertirse en objeto. Pensar es re-presentar, no llevar «un hecho pasado a una imagen actual, sino traer a la instantaneidad de un pensamiento todo lo que parece independiente de ella»<sup>84</sup>. En la medida en que el pretendido mundo exterior es conducido al presente de la conciencia, aparece como simultáneo a ella y ahí mismo recibe su sentido; en ese traer al presente ya no cabe nada semejante a un exterior ni previo ni fundante, todo es *noema* o polo objetivo de la intención. Según esto, no debe extrañarnos que Levinas defina la representación como «puro presente» o «presente sin atadura»<sup>85</sup>.

En cierto sentido, esta cuestión, que encontramos apuntada por primera vez en *De la existencia al existente*, no abandona nunca a Levinas; incluso en obras posteriores a la capital *De otro modo de ser o más allá de la esencia* (pensamos sobre todo en algunos de los ensayos recogidos en *De Dios que viene a la idea y Entre nosotros*<sup>86</sup>) continúa

---

<sup>81</sup> DEE, p. 74.

<sup>82</sup> TA, p. 47.

<sup>83</sup> La referencia a Husserl es explícita, y también la crítica: «La tesis husserliana sobre el primado del acto objetivante [...] conduce a la filosofía trascendental, a la afirmación –tan sorprendente después de los temas realistas que parecía abordar la idea de la intencionalidad– de que el objeto de la conciencia, distinto de la conciencia, es casi un producto de la conciencia como “sentido” prestado por ella, como resultado de la *Sinngebung*» (TI, pp. 95-96).

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>86</sup> Concretamente nos serviremos en las elaboraciones que siguen de «Hermenéutica y más allá» (1977), «Notas sobre el sentido» (1979), ambos compilados en DQVI, pp. 158-172 y 231-257, respectivamente;

elaborando el tema de la conciencia y la intencionalidad, ampliando y enriqueciendo sus antiguas reflexiones con nuevos enfoques o estrategias expositivas. Lo que ocurre es que, debido a ciertos desplazamientos que se operarán en su discurso desde mediados de los '60, esos desarrollos ya no encontrarán su sitio en el discurso del autor y se presentarán, a cierta distancia, como lecturas de Husserl. Al fin y al cabo, la idea de que la conciencia, a pesar de su retirada en sí misma a partir del mundo, no encierra ninguna pasividad, se remonta a los orígenes de la fenomenología. El propio término 'intención', que se encuentra en la base de ese pensamiento, implica una pretensión, una espontaneidad, una voluntad. El «dirigirse a» no se relaciona solamente con el conocimiento, sino también con la libertad.

El discurso sobre la habitación y sobre el trabajo que aparece en *Totalidad e infinito* se muestra entonces fiel a la formación fenomenológica de su autor, pues la casa, como interior desde el cual poderse «asomar» o dirigir hacia fuera, es allí a la vez la condición de todo actuar y lo que posibilita la mirada dominadora sobre el mundo; en la misma línea, el trabajo se define como un captar material e intelectual de las cosas, como comprensión. Conocimiento y acción no van cada uno por su lado, sino que se implican mutuamente; ninguna frontera delimita el saber al margen del poder<sup>87</sup>. El conocimiento es soberanía, dominio o *mainmise*, término que designa de modo literal el acto de «poner las manos encima». En ese sentido Levinas afirma que «es al coger con la mano cuando “la cosa misma” se iguala a lo que la intención del pensamiento “quería” y apuntaba. La mano verifica el ojo»<sup>88</sup>. Se observa en esta cita la adecuación del mundo exterior ya entregado al interior, volveremos a ella; lo que nos interesa subrayar por el momento es esta imagería de la mano que favorece un significativo juego de palabras: '*maintenant*' es la palabra francesa para 'ahora' (lo que Levinas llamaría más bien «instante como presente»), pero puede descomponerse en *main-tenant*<sup>89</sup>, artificio que señala de nuevo la acción de tener algo en la mano. Veamos cómo en este término descompuesto confluye todo lo dicho sobre el modo de operar de la conciencia. La intencionalidad es la correlación de la conciencia con un fenómeno; por ella, la

---

«La conciencia no intencional» (1983), «Sobre la idea de Infinito en nosotros» (1988) y «Del Uno al Otro. Transcendencia y tiempo» (1989), compilados en EN, pp. 141-151, 245-248 y 153-175, respectivamente.

<sup>87</sup> En las primeras páginas de *Totalidad e infinito* ya se lee «“yo pienso” se convierte en “yo puedo” —en una apropiación de lo que es» (TI, p. 16) y en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* hallamos igualmente esta definición de la conciencia: «identidad de un yo dotado de saberes o (lo que viene a ser lo mismo) de poderes» (AE, p. 104).

<sup>88</sup> DQVI, p. 235.

<sup>89</sup> *Id.*

conciencia es apertura al mundo y el mundo se entrega a la conciencia (todo ello gracias a la luz). El entregarse se concreta en la figura de una mano que toma, y este movimiento de *aprehensión* es el mismo por el que, a través de la representación, la conciencia trae las cosas al *presente* de su propia actividad donadora de sentido. *Maintenant* es la ambigüedad misma del concepto de presencia, donde se confunde «un modo privilegiado del tiempo con el nacimiento mismo del saber en la representación, la tematización o la intencionalidad»<sup>90</sup>.

Las cosas se presentan a la conciencia como sostenidas sólo por ella; si se trata de suspender cualquier atisbo de independencia, cualquier «instante anterior» del que pudieran provenir, entonces «la presencia no es posible sino como incesante reanudación [*reprise*] de la presencia, como incesante re-presentación. El sin-cesar de la presencia es una repetición, su reanudación, su apercepción de representación. La reanudación no describe la re-presentación. La re-presentación es la posibilidad misma del retorno, la posibilidad del *siempre* o la presencia del presente»<sup>91</sup>. La presencia sólo puede comenzar y comenzar de nuevo, una y otra vez. Ahora bien, no es este una-y-otra-vez lo que aboca en la representación, sino a la inversa: únicamente en cuanto representación puede la presencia ser lo que es, instante aislado de la serie.

Levinas exprime hasta sus últimas consecuencias el doble significado de los términos presencia y presente que él mismo hacía notar. La presencia como manifestación sólo es posible en su correlación con la conciencia en tanto en cuanto ésta es representación y, en la medida en que la representación supone la suspensión de cualquier anterioridad, en la medida en que supone una constante reanudación de la presencia, la conciencia constituye un presente eterno, un «siempre», posición privilegiada (aislada) de la serie temporal; es acto en el sentido más cotidiano y en el más aristotélico del término: por su

---

<sup>90</sup> EN, p. 158. Esta cita data de 1989, pero ya mucho antes, en el artículo de 1965 «Enigma y fenómeno», se encuentra la misma sugerencia: «El término *presente* sugiere, a la vez, la idea de una posición privilegiada en la serie temporal y la idea de la manifestación. La idea de ser las reúne» (EDE, p. 203). Se pone aquí de manifiesto la formación fenomenológica de Levinas, concretamente sus lecturas de Husserl y Heidegger. Por una parte, no se puede pasar por alto en observaciones como ésta la referencia al presente vivo (*lebendige Gegenwart*) husserliano, que es la vida misma de la conciencia –«flujo» de presente que no deja de modificarse en presente retencional y en presente protencional– y que hace posible toda manifestación (toda presencia) de objeto, así como la presencia no objetiva de la conciencia a sí (HUSSERL, E., *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid, Trotta, 2002, pp. 102-103). A continuación exponemos cómo Levinas interpreta dicho flujo en términos de «constante reanudación de la presencia» llevada a cabo por la representación. Por la otra parte, en *Ser y tiempo* se dice, a propósito de la palabra griega para «ser» (*parousia, ousia*) que «significa ontológico-temporalmente “presencia” [*Anwesenheit*]. El ente se concibe, en cuanto a su ser, como “presencia”, es decir, se le comprende por respecto a un determinado modo del tiempo, el “presente” [*Gegenwart*]» (HEIDEGGER, M., *El ser y...*, *op. cit.* pp. 35-36).

<sup>91</sup> DQVI, p. 100. A partir de descripciones como ésta, Derrida pone en cuestión la originalidad del presente (*cf. infra*, 2.2). Levinas, sin embargo, no lo sigue en sus conclusiones.

*actividad* representadora *actualiza* siempre de nuevo la presencia y nunca deja nada atrás. En este orden de cosas, el «yo pienso», además de acompañar inseparablemente toda representación, es

el acto de la presencia o la presencia como acto o la presencia en acto [...], la extrema pureza –extrema hasta la tensión– de la presencia de la presencia, lo cual es el ser en acto aristotélico, presencia de la presencia, tensión extrema hasta el estallido de la *presencia* en «experiencia hecha por un sujeto» donde precisamente la presencia vuelve sobre sí misma y se colma y se cumple. El psiquismo de la conciencia es este énfasis del ser, esta presencia de la presencia, afán de la presencia sin escapatoria, sin evasivas, sin olvido posible en los pliegues de una implicación cualquiera.<sup>92</sup>

No es ya que el *cogito* se sostenga en el presente; es la propia estructura de la actualidad del presente. En el «yo pienso», la actividad re-presentadora que es la conciencia se re-presenta a sí misma; no sólo hay presencia de tal o cual cosa, sino experiencia de la presencia, representación de la representación, lo que es tanto como decir «presencia de la presencia». La presencia se culmina en el acto supremo de la reflexión, en la conciencia de sí. Más que al «ser en acto», parece que Levinas se estuviera refiriendo al «acto puro», pensamiento del pensamiento, presencia de la presencia –y, en ella, completo aislamiento–.

Volvamos por un momento la vista hacia atrás con el fin de apreciar las huellas que nos han traído hasta aquí. Al tratar de la hipóstasis (apartado 1.2) atribuimos a la conciencia una particular relación con el lugar. En ese contexto, dicha relación, condición de la interioridad o del repliegue en sí, era lo que le permitía a la conciencia «dormir» (desconectar del murmullo incesante del *hay*) y también ser origen. La aptitud para ser origen o ab-soluto nos apareció asimismo en aquel estudio inicial del presente basado en *De la existencia al existente*, aptitud que se sostenía igualmente en el aislamiento del instante, en su inevitable retorno a sí (ese paralelismo no debería extrañarnos, puesto que tanto el presente como la conciencia eran la hipóstasis, y es natural que compartan las dos notas definitorias de ésta). Más tarde, (apartado 1.3), tomando como referencia la segunda parte de *Totalidad e infinito*, tratamos el tema del recogimiento como el modo de ser del existente y expusimos cómo dicho recogimiento se concretaba en el hecho de habitar, empíricamente, una casa. La «particular relación entre la conciencia y el lugar» se interpretaba allí como habitación, con las

---

<sup>92</sup> DQVI, p. 100. Cf. GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, G., «Decir a-Dios. Una lectura ética de las categorías de immanencia y trascendencia», en GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, G. (coord.), *op. cit.*, p. 254.

implicaciones recordadas recientemente (asomarse a, dirigirse al mundo, actuar, dominarlo). Finalmente, al hablar del mundo tal como aparece en la luz, es decir, como presencia, la conciencia se ha revelado a sí misma, en virtud de la representación, como separada de cualquier cosa que pretendiera constituirla, aislada de todo lo que pudiera parecer anterior a ella. Encontramos, de nuevo, la nota que definía desde un principio al instante como presente. Presente y conciencia han caminado juntos hasta aquí casi como si fueran sinónimos, pero todavía no podemos extraer todas las consecuencias que derivan de ello en el pensamiento de Levinas. Nos conformaremos por ahora con algunas.

Desde diversos enfoques hemos llegado a la idea de que, para el yo, entrar en relación con cualquier cosa que no sea él implica la reducción de esa cosa a sí mismo. La intencionalidad de la conciencia concluye en una aprehensión, un traer al presente suspendiendo cualquier anterioridad de lo pensado gracias a la representación. Incluso en la intencionalidad peculiar del goce inmediato, lo exterior, cuya existencia independiente quedaba en principio asegurada por las necesidades, acaba siendo «digerido». Tanto en un caso como en el otro, el mundo es aquello que colma o satisface al yo, que se ajusta a sus medidas:

Cualesquiera que sean los esfuerzos exigidos por la apropiación y la utilización de las cosas y de las nociones, su transcendencia promete posesión y goce, y éstos consagran la igualdad vivida por el pensamiento respecto a su objeto en el pensamiento, la identificación de lo Mismo, la satisfacción. [...] Esta manera, para lo real, de mantenerse en la transcendencia intencional «a la escala» de lo vivido y, para el pensamiento, de pensar a su medida y así de gozar, significa inmanencia. La transcendencia intencional dibuja como un plano donde se produce la adecuación de la cosa al intelecto. Este plano es el fenómeno del mundo.<sup>93</sup>

El mundo de la luz, por el que las cosas se aparecen como ya entregadas a nosotros, es el de la más pura inmanencia. En él, el yo no da con la manera de salir de sí, de descargarse del peso de su propio ser. Es dueño y soberano, pero su libertad se traduce sólo en una apropiación y en una digestión, en la supresión de aquello que, por su alteridad inicial, podría hacerle frente. Todo movimiento suyo culmina en un retorno a sí. La inmanencia, el encierro en que se mueve y en que no puede dejar de moverse lo

---

<sup>93</sup> DQVI, p. 163.



Mismo, se revela como permanencia y persistencia en el ser, *conatus essendi*<sup>94</sup>. El yo, imperialista y totalitarista en su egoísmo sin límite, es «autóctono del ser». Puesto que la filosofía, a lo largo de su historia, ha reducido la subjetividad al modo de ser de la conciencia y en el estudio de ésta ha centrado (al menos en lo que respecta a la Modernidad) sus esfuerzos, Levinas asegura que la disciplina filosófica no es más que una *Odisea* plagada de aventuras que confluyen en un feliz retorno a casa<sup>95</sup>; no un saber de la inmanencia, sino la inmanencia misma o, también, «egología».

Aún no hemos alcanzado la ansiada salida del ser, una exterioridad que cuente con todas las garantías para ser totalmente inaprehensible, inapropiable, inasimilable, que no se pueda ver embaucada en las redes de lo Mismo, cuya alteridad sea tan radical que escape a las garras de la luz, la cual, por definición, no deja nada fuera<sup>96</sup>. Sin embargo, no por ello los análisis desplegados hasta el momento deben parecerse vanos. Han servido para afirmar algo que, siendo todavía inmanencia, hace que el yo esté preparado (conceptualmente hablando) para verse envuelto en una relación con la transcendencia. Es lo que Levinas denomina «existencia separada» o, simplemente, «separación» o también «ateísmo». De manera implícita habíamos señalado hacia este concepto al escribir ‘ab-soluto’ con guión<sup>97</sup>, queriendo remarcar así el sentido más etimológico o literal del término, como aquello que se absuelve o se separa. El yo en su soledad, interior a sí mismo, es, por definición, aquello que no forma parte de nada, aquello que no se deja totalizar.

Si cerráramos este apartado con esa frase lapidaria estaríamos, sin embargo, obviando un aspecto del pensamiento de Levinas que nos resultará especialmente relevante más tarde. Y es que hay un caso en que el yo sucumbe a la totalización: la historia. Como ab-soluto, aquél es origen, posibilidad del comienzo, agente y productor. Ahora bien, desde el momento en que produce algo, se ausenta de aquello que produce;

---

<sup>94</sup> Según declara el propio ideólogo del *conatus* en la proposición VI del libro tercero de su *Ethica more geometrico demonstrata*, «Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser» (SPINOZA, B., *Ética*, Madrid, Alianza, 2001, p. 203).

<sup>95</sup> Cf. GOMIS BOFILL, C., *Emmanuel Lévinas. L'ética com a sentit*, Barcelona, Cruïlla, 1999, p. 70. Para una lectura «heterológica» de la figura de Odiseo, vid. LEONARD, M., *op. cit.*, pp. 233-237.

<sup>96</sup> Vid. TA, p. 48; DQVI, pp. 100-101. Esta idea levinasiana de la luz encuentra un fiel reflejo en las siguientes palabras de BLANCHOT: «La luz da por medida al pensamiento la pura visibilidad. Pensar es en adelante ver claro, instalarse en la evidencia, someterse al día que hace aparecer todas las cosas en la unidad de una forma, es hacer levantarse al mundo bajo un cielo de luz, como la forma de las formas, siempre iluminada y juzgada por el sol que no se pone» (*L'entretien infini*, París, Gallimard, 1969, p. 239)

<sup>97</sup> Esta noción nos había aparecido en primer lugar al hablar del instante tomado aparte de la serie temporal (el instante como presente); más tarde la hemos recuperado en la caracterización del cuerpo como el actuar que suspende los peligros anunciados por la cara oculta del elemento; y, para concluir, hemos llegado a ella al tratar, a propósito de la habitación, el tema de la localización / distancia que justamente posibilita ese actuar.

la obra es separada de su autor, éste ya no es dueño de la significación de su producto. En la obra, el autor está como en «tercera persona», se disuelve en el anonimato de la mercancía, se cosifica. La historia, discurso de los supervivientes<sup>98</sup>, interpreta al yo a partir de sus obras, le confiere un significado allí donde aquél ya no está presente para confirmar ni desmentir nada<sup>99</sup>.

### 1.5 El deseo metafísico: infinito y transcendencia

Sin avanzar todavía demasiado por ese camino, pues es un tema que reservamos al siguiente apartado, dedicaremos las líneas que siguen a esbozar los términos en que se establece la relación Mismo-Otro, lo que Levinas llama, en *Totalidad e infinito*, metafísica<sup>100</sup>. La elección del término no es arbitraria. Al comienzo de la primera parte del libro, encontramos la siguiente explicación:

«La verdadera vida está ausente». Pero nosotros estamos en el mundo. La metafísica surge y se mantiene en esta coartada. Está vuelta hacia el «más allá» y el «de otro modo», y lo «otro». Bajo la forma más general que ha revestido en la historia del pensamiento, aparece, en efecto, como un movimiento que parte de un mundo que nos es familiar [...], de un «en casa» que habitamos, hacia un fuera-de-sí extranjero, hacia un allá.<sup>101</sup>

---

<sup>98</sup> Los términos en que Levinas expone esta idea obligan a pensar en Walter BENJAMIN: el materialista histórico de las «Tesis de Filosofía de la Historia» observaba en la distancia el cortejo triunfal de los vencedores desfilando sobre los vencidos y exhibiendo el botín, «bienes de cultura» bajo cuyo brillo sólo aquel espectador distante apreciaba el lamento ahogado de las vidas anónimas que los hicieron posibles (vid. *Angelus novus*, Barcelona, Edhasa, 1971, p. 81).

Simon CRITCHLEY defiende a este respecto una perfecta conformidad entre ambos autores: «La tarea, después de Benjamin, es criticar la historia en nombre de lo que la historia excluye, peinar la historia a contrapelo. La obra de Levinas es una historia para aquellos sin obras o textos, es una historia de la interioridad» (*The Ethics of...*, op. cit., p. 56). Aunque la primera parte de la observación es justa, lo que cada uno de estos autores denunciaría como excluido sería algo diferente. Levinas no se vuelve hacia la clase oprimida, la traición histórica de la que habla él nos iguala a todos; el autor de la más prestigiosa obra se ausentará de ella tras su muerte, el superviviente de hoy será el traicionado de mañana. Todo ello resulta perfectamente coherente con una «historia de la interioridad», pero no fácilmente asimilable a un materialismo histórico.

<sup>99</sup> Para un estudio de todo lo que en Levinas se relaciona con el concepto de historia, vid. GARRIDO-MATURANO, A., «La amenaza de la prehistoria. Observaciones sobre la comprensión levinasiana de la historia», *Thémata*, 41, 2009, pp. 161-176.

<sup>100</sup> Vid., por ejemplo, TI, p. 9. Debemos matizar que el concepto de metafísica pierde aquí cualquier parentesco que podríamos de entrada suponerle con el de ontología. Esta neta distinción arraiga en la doble manera de entender la teoría que propone Levinas. Desde su punto de vista, 'teoría' significa primariamente una relación con lo conocido que respeta su alteridad, que no lo vulnera o doblega. Pero la teoría puede ser también «inteligencia», «logos del ser»; lo conocido ve aquí disuelta su alteridad en la generalidad del concepto, «tercer término» o término neutro que no es, ni tampoco es nada: otra vez, «el ser sin el espesor del ente, [...] la luz en que los entes se hacen inteligibles» (*ibid.*, p. 14). El primer sentido de teoría merece, a juicio del autor, el nombre de metafísica; al segundo, secundario y derivado, le corresponde el nombre de ontología.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 3. Patricio PEÑALVER lee en estas líneas una «abierta evocación» del *Eros* platónico en *Argumento de...*, op. cit., pp. 55-56.

A ese movimiento, a ese «encaminarse», Levinas le da el nombre de ‘deseo’<sup>102</sup>. Ahora bien, se trata de un deseo que no debemos confundir con la necesidad<sup>103</sup>. Por una parte, el deseo de que hablamos aquí, el «deseo metafísico», no se corresponde con ninguna falta. Es más, sólo puede producirse en un ser ya «en pie», en un ser autóctono, es decir, en lo que hemos descrito como «yo». Tampoco tiene nada que ver con alguna plenitud perdida<sup>104</sup>, no es nostalgia del propio hogar. Se trata, además, de un deseo insaciable, puesto que no viene provocado por una carencia que podamos simplemente suplir: «el yo no puede alcanzar un fin que él pueda igualar con su deseo. El acercamiento aleja, y el goce no hace más que incrementar el hambre»<sup>105</sup>. Se da, así, una inadecuación permanente y absoluta entre el deseo metafísico y aquello hacia lo que se dirige. De aquí se sigue una implicación que no podemos obviar: si, según explicábamos anteriormente, todo lo que aparece en la luz se recorta a la medida de nuestra intención, y si, tal como acabamos de decir, lo deseado permanece siempre inconmensurable, el deseo metafísico sólo puede ser deseo de lo invisible. En virtud de estas consideraciones, hay que evitar referirse a lo deseado como «objeto». Por otra parte, este deseo, a diferencia de la necesidad, no parte del sujeto, sino que incide en él, es suscitado y animado desde el otro lado, por lo deseable. Al sujeto del deseo Levinas lo llama en ocasiones «el metafísico» (*le métaphysicien*), y se sirve de diversos conceptos para designar aquello hacia lo cual el deseo tiende: lo Otro<sup>106</sup>, exterioridad, transcendencia, infinito. Todos estos nombres apelan, en última instancia, a un más allá de la totalidad, a algo que ni siquiera el yo puede asimilarse; se trata de la alteridad más radical.

<sup>102</sup> BERNASCONI pone en conexión el deseo metafísico con el temprano concepto de «evasión» en «Levinas y la transcendencia de la fecundidad», en BONZI, P. y J.J. FUENTES (eds.), *op. cit.*, p. 109.

<sup>103</sup> En un contexto muy diferente, Jacques Lacan también se esfuerza por distinguir los dos conceptos: «El deseo se esboza en el margen donde la demanda se desgarrar de la necesidad» (LACAN, J., *Écrits*, París, Seuil, 1966, p. 814). Aunque para Lacan el deseo sí que responde a una falta (una «falta de ser»), tampoco en su caso puede satisfacerse con un objeto, a diferencia de la necesidad. El psicoanalista insiste, igualmente, en que el Otro es condición *absoluta* (es decir, separada) del deseo. Sería interesante, asimismo, comparar el concepto levinasiano de deseo con el de Hegel. Derrida realiza un rápido esbozo de dicha comparación en VM, pp. 137-138.

<sup>104</sup> Levinas hace una referencia explícita al «mito del andrógino» que Aristófanes narra en el *Banquete* (189c-193e) y observa que Platón, al rechazar esta historia, parece haber comprendido el carácter no nostálgico del deseo. Además, en ese diálogo, se explica por boca de Sócrates que Eros es hijo de Poros y Penía, la «abundancia en recursos» y la «pobreza», respectivamente (203b-204a). De acuerdo con Levinas, ello permite interpretar el deseo como «indigencia de la riqueza misma» (TI, p. 34).

<sup>105</sup> DMT, p. 252. Para otras preciosas descripciones de este extraño movimiento, *vid.* TI, pp. 3-4 *et passim*; HH, pp. 45-46; EDE, pp. 174-175.

<sup>106</sup> Como norma general, mantendremos la denominación ‘lo otro’ para traducir ‘*l’autre*’, y ‘el otro’ para ‘*autrui*’. En esto último, seguimos las indicaciones de uno de los traductores de *Totalidad e infinito* al castellano (*vid.* GARCÍA-BARÓ, M., «Presentación», en LEVINAS, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 2012, pp. 10-11).

Tras haber caracterizado como inconmensurable aquello hacia lo cual el deseo metafísico nos mueve, no nos sorprenderá que *infinito* sea uno de los conceptos elegidos, a pesar de que, de entrada, no sugiere un parentesco evidente con los tres restantes. Intentaremos a continuación hacer ese vínculo algo más explícito, profundizando en algunos de los matices que adquiere dicho concepto en *Totalidad e infinito*.

Desde un principio, el autor tiene en mente la idea de infinito de Descartes, idea que, según rezan las *Meditaciones metafísicas*, nosotros, como seres finitos, no hemos podido producir<sup>107</sup>. Levinas aclara, no obstante, que esta idea no es un mero y anecdótico reflejo en el yo de una supuesta entidad ilimitada: «la producción de la entidad infinita no puede separarse de la idea de infinito, pues es precisamente en la desproporción entre la idea de infinito y el infinito del cual es idea donde se produce esta superación de los límites. La idea de infinito es el modo de ser, la *infinición* [*infinition*] del infinito»<sup>108</sup>. El infinito sólo tiene lugar en ese desbordamiento del pensamiento por lo pensado que se da en su idea, en ese pensamiento que piensa más de lo que piensa. No hay infinito sin idea de infinito. Lo mismo lo expresa Levinas diciendo que el infinito únicamente se produce, se efectúa, acontece, como revelación. Dejando por el momento de lado las connotaciones teológicas que este término alberga, sí debemos apuntar que se encuentra en claro diálogo con el concepto heideggeriano de desvelamiento, *aletheia*. Mientras que el desvelamiento siempre tiene lugar en el horizonte del que desvela, la revelación llega *desde fuera* (observemos que la fidelidad a Descartes es notable). La idea de infinito no es una idea entre otras, es la expresión misma de la relación con la exterioridad, de la relación entre lo Mismo y lo Otro: el pensamiento que la piensa es incapaz de doblegar la alteridad de lo pensado. Pensar la idea de infinito y desear son una y la misma cosa; aquello a lo que pensamiento y deseo se encaminan, eso que de ningún modo podemos considerar objeto, se sustrae indefectiblemente de su intención: no hay adecuación posible. Y, sin embargo, Levinas reserva para la acogida de la idea de infinito el nombre de intencionalidad, insistiendo

---

<sup>107</sup> Cf. TI, p. XIII. Es bien sabido que DESCARTES construye sobre esta idea uno de sus argumentos en torno a la existencia de Dios en la tercera de sus *Meditaciones metafísicas* (Madrid, Espasa Calpe, 1996, pp. 145-162). El propósito de Levinas no es desde luego demostrar nada (*vid.* TI, pp. 19-20), pero veremos que sus desarrollos a partir de dicho concepto no son completamente ajenos a toda consideración sobre lo divino. Para un análisis de las relaciones entre Levinas y Descartes, y del contexto en que se estableció ese diálogo, *vid.* PEÑALVER, P., *Argumento de...*, *op. cit.*, pp. 213-234.

<sup>108</sup> TI, pp. XIV-XV.

en que el sentido constituyente, objetivante o representativo de este concepto, el que lo asocia con la estructura *noesis-noema*, no es el único posible<sup>109</sup>.

Ahora bien, la producción del infinito como revelación también implica otra cosa: por más que el yo no pueda ser en ningún caso el agente de esa revelación, es de alguna manera necesario a ella. La relación con la exterioridad no podría darse, efectivamente, sin el yo como uno de sus polos. «La alteridad, la heterogeneidad radical de lo Otro sólo es posible si lo Otro es otro en relación con un término cuya esencia es permanecer en el punto de partida [...], ser lo Mismo no relativamente, sino absolutamente. *Un término sólo puede permanecer absolutamente en el punto de partida de la relación como Yo*»<sup>110</sup>. La separación, el ateísmo, la interioridad y la inmanencia que caracterizaban la existencia del yo son indispensables a la transcendencia.

Por lo dicho hasta aquí, se comprende que la relación entre lo Mismo y lo Otro, la metafísica, no puede ser una relación cualquiera. Una relación fundada en la radical heterogeneidad de sus dos términos, una relación construida sobre una distancia insalvable sólo puede perfilarse con paradojas. Así, afirma Levinas: «[la transcendencia] designa una relación con una realidad infinitamente distante de la mía, sin que esta distancia destruya por ello esta relación y sin que esta relación destruya esta distancia»<sup>111</sup>. Lo Mismo y lo Otro no tienen nada en común, no se encuentran en ningún punto, no comparten frontera ni pueden, en consecuencia, servirse de complemento. Entre ellos no hay reciprocidad, correlación, correspondencia, simetría; la suya es una relación que sólo puede leerse en un sentido. En caso contrario, constituirían un sistema cerrado, una totalidad, y ya no cabría hablar de exterioridad, transcendencia o infinito. Ni siquiera pueden entenderse Mismo y Otro como términos opuestos, tesis y antítesis; para ellos no hay síntesis que valga. Levinas tiene que rechazar igualmente la posibilidad de una mirada que abarcara desde fuera la relación, pues dicha mirada anularía el intervalo al contemplar juntos los dos extremos. La alteridad únicamente puede entrar en relación con algo absolviéndose, separándose; de otra manera perdería su carácter de absoluto<sup>112</sup>.

---

<sup>109</sup> Cf. *ibid.*, pp. XII, 97, 181, 271, 276. Para un análisis del sentido herético que Levinas otorga a la intencionalidad, *vid.* ESQUIROL, J.M., «Judaïsme i filosofia en Emmanuel Lévinas», en ESQUIROL, J.M. (ed.), A. MARQUÈS y G. AMENGUAL, *Ètica i religió. Lévinas, Ricœur i Habermas*, Barcelona, Cruïlla, 1997, pp. 30-32.

<sup>110</sup> *TI*, p. 6.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>112</sup> En nota al pie (*ibid.*, p. 21), el propio Levinas nos reenvía al *Parménides*, 133b-135c y 141e-142b.

Levinas se sirve en ocasiones del concepto de creación *ex nihilo*<sup>113</sup> para expresar la radical transcendencia de lo Otro. Ese concepto, afirma, hace referencia a «un infinito que admite fuera de sí un ser que él no engloba», a «una multiplicidad no unida en totalidad»<sup>114</sup>. Aunque la criatura procede, en cierto sentido, del creador, no lo hace como una parte que se haya desprendido de un todo (si fuera ése el caso, el todo se habría visto menguado, y nada parecido ocurre con la infinitud del infinito). La criatura no forma parte del creador, no puede «sumarse» a él; es absolutamente exterior. La dependencia con respecto al creador que define la existencia de la criatura da lugar, paradójicamente, a una vida independiente, radicalmente separada.

Pero, ¿qué relación es ésta que tratamos de describir? ¿No nos ha desautorizado cada uno de los matices que hemos ido introduciendo a usar el título mismo de relación? Levinas se hace eco de esta dificultad acuñando la expresión «relación sin relación»<sup>115</sup>. Sin embargo, no se conforma con esa manera indirecta de designar la cosa y le busca un nombre, un nombre que, quizá, no debería sorprendernos. Dice en *Totalidad e infinito*: «reservamos a la relación entre el ser-de-aquí-abajo y el ser transcendente que no desemboca en ninguna comunidad de concepto ni en ninguna totalidad –relación sin relación– el término ‘religión’»<sup>116</sup>.

No debería sorprendernos, decíamos, porque no es ésta la primera palabra explícitamente religiosa que nos ha aparecido hasta aquí. Al tratar de la presencia de la idea de infinito en nosotros ha surgido el concepto de revelación; desglosando la transcendencia de lo Otro nos hemos visto remitidos al concepto de creación; ahora nos encontramos con que ‘religión’ es la palabra elegida por Levinas para designar la relación que resiste a la totalidad. Será ésta una cuestión a retomar; por el momento, nos limitaremos a subrayar que todos estos términos forman parte del esfuerzo del autor por atender a esa *otra* fuente de sentido que es la tradición judía<sup>117</sup>.

Sí puede llamar la atención, no obstante, el hecho de que revelación, creación y religión incidan en la misma idea que lo que habíamos llamado, justamente, ateísmo: la

---

<sup>113</sup> El autor había utilizado ya el concepto de criatura en su artículo de 1953 «Libertad y mandato» (cf. LC, p. 271).

<sup>114</sup> TI, pp. 76 y 78, respectivamente.

<sup>115</sup> Derrida, en *Políticas de la amistad*, nombra una «comunidad sin comunidad» que sin duda dialoga con esta expresión (PA, p. 62; cf. también pp. 53 y 59). La referencia velada a Levinas, sin embargo, no es exclusiva: forma parte de una constelación en que se agrupan la «comunidad negativa» de Bataille, la «comunidad inconfesable» de Blanchot y la «comunidad *désœuvrée*» de Nancy (vid. *ibid.*, pp. 56-57, nota 1).

<sup>116</sup> TI, p. 52.

<sup>117</sup> Mesianismo, elección, santidad, inspiración o profetismo –conceptos que todavía no hemos trabajado– vendrían a completar esa lista.

separación entre lo Mismo y lo Otro, la distancia insalvable entre el infinito y el yo. Ahora bien, no debe pasarnos inadvertido que sus enfoques son diferentes. El ateísmo hacía referencia a la existencia separada del yo, capaz de satisfacer sus *necesidades*<sup>118</sup>, ejerciendo un dominio sobre el mundo con su mirada y con sus manos. Revelación, creación y religión insisten también en la separación del yo pero, desde otro punto de vista, ponen en cuestión su imperialismo, pues reenvían a algo que es anterior a ese yo y que lo desborda, a algo que no se deja reconducir dentro del círculo de sus dominios. A partir de aquí, el yo encontrará quizás el camino para liberarse de la gravedad de su existencia.

### 1.6 «Extraña autoridad desarmada»<sup>119</sup>

Acabamos de describir lo que en *Totalidad e infinito* aparece con el nombre de relación metafísica, una «relación sin relación» entre dos términos radicalmente heterogéneos, ab-solutos, no totalizables: el yo, por una parte, y la alteridad, la exterioridad o el infinito por la otra. Ahora bien, Levinas no se detiene en ese nivel de abstracción y concreta la *situación* donde una relación como ésta tiene lugar, donde se produce efectivamente la acogida de la idea de infinito por parte del yo<sup>120</sup>: se trata del encuentro con el rostro (*visage*), el «cara a cara», estallido de transcendencia y exterioridad. Dicha situación se define como previa (ontológica o transcendentalmente) a la totalidad, la cual «se rompe» y a la vez encuentra su condición en ella<sup>121</sup>.

---

<sup>118</sup> Es importante remarcar la diferencia antes apuntada entre necesidad y deseo. Cf., CHALIER, C., *La huella del...*, *op. cit.*, pp. 52-53.

<sup>119</sup> Levinas utiliza estas palabras para referirse al rostro en al menos dos ocasiones; en el prefacio a la edición alemana de *Totalidad e infinito* (EN, p. 250) y en HS, p. 12.

<sup>120</sup> Más tarde precisaremos en qué sentido puede decirse que la acogida de la idea de infinito se concreta en el encuentro con el rostro. Para un análisis del «paso a lo concreto» en Levinas, *vid.* BERNASCONI, R., «Lévinas y...», *op. cit.*, p. 112 y ss.

<sup>121</sup> *Vid.* TI, p. XIII. En «Violencia y metafísica», Derrida se pregunta: «la noción de “encuentro” a la cual hace falta recurrir si se rechaza toda constitución [del otro por parte del yo], en el sentido husserliano del término, aparte de estar acechada por el empirismo, ¿no deja entender que hay un tiempo y una experiencia sin “otro” antes del “encuentro”?» (VM, p. 181). En efecto, todos los desarrollos que anteriormente hemos comentado a propósito de la segunda parte de *Totalidad e infinito* dan a entender que hay un *antes* del cara a cara, una libertad, por ejemplo, que en dicho «encuentro» se pondrá, como veremos, en cuestión. Apoyándose en observaciones como ésta, Joseph LIBERTSON atribuye un carácter «excepcional» a la relación con el otro en las obras más tempranas de Levinas. Desde su punto de vista, es por encima de todo la caída de dicha excepcionalidad lo que marca la diferencia entre una primera y una segunda etapa del pensamiento del autor (*cf.* *Proximity. Levinas, Blanchot, Bataille and Communication*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1982, pp. 212-213, 316 y 318-319). La misma idea es defendida por Jacques ROLLAND en «De l'autre homme. Le temps, la mort et le Dieu», epílogo a LEVINAS, E., *Dieu, la mort et le temps*, París, Grasset, 1993, pp. 267-268. Al tema del empirismo que según Derrida «acecha» el discurso levinasiano, volveremos en el apartado 3.1, cuando trabajemos con mayor profundidad aquella primera lectura derridiana de Levinas.

Levinas, en efecto, da el paso de identificar eso Otro hacia lo que la metafísica se dirige como *el* otro: «*Lo Otro en tanto que otro es el Otro [L'Autre en tant qu'autre est Autrui]*»<sup>122</sup>. No debemos, sin embargo, entender que con la expresión *Autrui*, el otro, Levinas se está refiriendo a una persona cualquiera de éstas que simplemente no son yo y para las que yo, a mi vez, sería otro. *El* otro, *Autrui*, no es, bajo ninguna circunstancia, otro yo, y su relación conmigo no se establece en los mismos términos que mi relación con él<sup>123</sup>. Su alteridad no es el reverso de ninguna identidad, no resulta de ella, sino que la constituye<sup>124</sup>. Levinas remite en ocasiones al argumento ontológico de Anselmo de Canterbury, el cual, en su lectura, vendría a significar precisamente esa exterioridad inscrita en la esencia<sup>125</sup>. Por todo esto, el autor rechaza inicialmente conceptualizar al otro como prójimo, ya que este término puede hacer pensar en algún tipo de semejanza entre él y yo<sup>126</sup>. La «relación sin relación» es posible, justamente, porque entre ambos términos no se da ningún parentesco. El yo y el otro no tienen nada en común, ni siquiera un límite: la comunidad de frontera une al mismo tiempo que separa. *Autrui* es radicalmente extranjero al yo, lo que es tanto como decir radicalmente extranjero al mundo –en la medida en que éste constituye la morada de aquél, ser autóctono por excelencia–. La condición de extranjero atribuida al otro permite anticipar la indigencia y la miseria que ocuparán buena parte de la descripción del rostro.

Si el otro es absolutamente otro; si, viniendo de fuera, trasciende el mundo del yo, entonces su aparición en el cara a cara no puede entenderse de la misma manera que la aparición de un objeto. Es más, hablar en este caso de aparición supone traicionar el sentido del rostro, pues lo que aparece se mueve ya en un horizonte que es propiedad del yo y está por ello entregado irrevocablemente a sus poderes (*main-tenant*) y

---

<sup>122</sup> TI, pp. 43-44. Derrida manifiesta su perplejidad ante lo que esta afirmación implica, en particular, por lo que respecta a los siguientes puntos: 1. *autrui* no es una concreción específica del género «otro»; 2. al contrario, es la alteridad del otro la que permite acceder y da sentido a la alteridad de lo otro en general; 3. la alteridad de lo otro en general no puede, en consecuencia, dominar la alteridad de *autrui*; 4. a pesar de no poder dominarla, es lo único que permite pre-comprenderla; 5. ahora bien, dicha pre-comprensión se da sólo como disimulación (de la alteridad del otro como alteridad de lo otro en general). Cf. VM, pp. 154-155.

<sup>123</sup> También a este respecto Derrida tiene algo que decir, especialmente desde la concepción husserliana del *alter ego*: «Lo Otro no es yo, sin duda –¿y quién lo ha sostenido alguna vez?– pero es *un* Yo [...]» (VM, pp. 162, 184-188).

<sup>124</sup> Cf., por ejemplo, TI, pp. 9, 94 y 229. Tal como observa Joseph LIBERTSON, «cuando *autrui* adquiere su significado común como “otros” o “la otra persona”, describe no la interioridad o conciencia del otro intersubjetivo, sino su exterioridad. [...] *Autrui* no es “otros”, sino la alteridad del Otro que no es otro Mismo» (*op. cit.*, p. 217).

<sup>125</sup> Vid. TI, pp. 170 y 186.

<sup>126</sup> Cf. TH, pp. 107-108. Más tarde, cuando el desarrollo del cara a cara dé paso al de la proximidad, Levinas retomará el concepto de prójimo para significar, justamente, lo que la venida del otro tiene de brusco e imprevisible. Así, en el artículo de 1965 «Enigma y fenómeno» (*vid.* EDE, p. 207, nota 1).



condenado a diluirse en su inmanencia. El rostro, en cambio, no se da; conserva siempre la heterogeneidad que lo define, la transcendencia inscrita en su alteridad, poniendo freno en cierto modo –más tarde precisaremos cómo– a las tendencias imperialistas del yo. El movimiento por el que se presenta no tiene, fenomenológicamente hablando, nada que ver conmigo; no hay aquí desvelamiento ni *Sinngebung*. Aunque dejaremos para más adelante el análisis detallado de lo que todo esto implica, podemos decir ya que el rostro «se significa», «asiste a su propia manifestación», «se manifiesta *kath'auto*» o, lo que es lo mismo, es «expresión»<sup>127</sup>. Levinas utiliza el término ‘epifanía’ –también marcadamente religioso– para referirse a este acontecer no fenoménico<sup>128</sup>. Retomando los conceptos trabajados en un apartado anterior (1.4), podemos decir que el rostro no pertenece al mundo de la luz, pues no se recorta ni ajusta a la medida de mis necesidades, lo cual obliga a reconocer que es invisible. A la misma conclusión habíamos llegado, recordemos, a propósito de aquello a lo que apuntaba el deseo metafísico, cosa que no debe extrañarnos, pues justamente es eso lo que se revela concretamente en el cara a cara. Ahora bien, por más que el rostro permanezca invisible, refractario a la mirada, ello no le impide, a su vez, ver.

De lo dicho hasta aquí se deduce que el rostro no puede de ningún modo ser objeto de conocimiento. No obstante, todavía cabe considerar la cuestión desde un ángulo menos fenomenológico y más tradicional. Para hacerlo, tendremos que asumir, por una parte, que sólo las afirmaciones universales merecen el nombre de conocimiento y, por otra, que toda afirmación universal implica agrupar a un conjunto de individuos en una generalidad, agrupación que es posible gracias a la mediación del concepto. La función de los conceptos –Nietzsche lo denunciaba<sup>129</sup>– consiste, efectivamente, en obviar las diferencias existentes entre los individuos concretos, nunca idénticos entre sí, permitiendo referirse a todos ellos, sin distinción, con un mismo nombre. Establecer con el rostro una relación de conocimiento supondría, de acuerdo con todo esto, borrar su

---

<sup>127</sup> TI, pp. 113, 272, y 21, respectivamente. En palabras de Derrida, el rostro sería la «unidad impensable de una palabra que puede auxiliarse y de una mirada que pide auxilio» (VM, p. 157).

<sup>128</sup> La dificultad de pensar la venida del rostro como absolutamente no fenoménica es puesta de relieve por Derrida en VM, pp. 126, 137, 181-182. GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, por otro lado, comenta que algunos críticos han querido ver en esta epifanía del rostro el *Faktum* de la ética levinasiana («De la ética como filosofía primera a la filosofía de la subjetividad en E. Levinas», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 7, 1989, p. 327, nota 8).

<sup>129</sup> Cf. NIETZSCHE, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 1990.

diferencia esencial; equivaldría a reagruparlo en una totalidad<sup>130</sup>, negando así su carácter singular de incomparable, inconmensurable, ab-soluto.

Por todas las razones que acabamos de exponer, sea desde un ángulo o desde otro, tampoco cabe pensar como mirada el modo en que el sujeto está vuelto hacia el rostro<sup>131</sup>. La mirada, en cuanto modo privilegiado de la percepción, es ya una forma de conocimiento, y queda como tal proscrita del cara a cara. Así, leemos en *Ética e infinito*: «¡La mejor manera de encontrar al otro es la de ni siquiera darse cuenta del color de sus ojos!»<sup>132</sup>. Aquellas cosas en las que la mirada habitualmente posa su atención pierden en esta situación excepcional toda su importancia. Si tiene sentido hablar de autenticidad en el encuentro con el rostro, al menos una de sus condiciones sería no *saber* nada de él. No obstante, aunque el sentido de la cita es profundo, hay que matizar que hablar de «color de ojos» cuando se trata del rostro es más bien una licencia poética. Y es que forma parte de la peculiar manera de presentarse el rostro, la manifestación *kath'auto*, el hacerlo sin atributos ni cualidades –cosas que podrían predicarse de él haciéndolo tema, es decir, tratándolo como un objeto cualquiera, sometiéndolo a la libertad del yo–. Levinas llega incluso al punto de afirmar que el rostro ni siquiera tiene por qué presentarse concretamente en una cara<sup>133</sup>.

La ausencia de cualidades es uno de los sentidos en que cabe interpretar la desnudez con que Levinas caracteriza al otro, pero no agota la significación de ese concepto. Dicha desnudez significa, asimismo, la indigencia<sup>134</sup>, la miseria del rostro –ligadas también, como apuntábamos antes, a su condición de extranjero–. Buscando la fuente de sentido hebrea, Levinas remite esta pobreza esencial a la del «extranjero, la viuda y el huérfano» cuya sangre la Biblia prohíbe derramar<sup>135</sup>.

---

<sup>130</sup> Negar el rostro es el gesto propio del totalitarismo. A propósito del nazismo, Hannah Arendt habla de «horribles muñecos de caras humanas» (cit. CHALIER, C., *Levinas. La utopía...*, *op. cit.*, p. 82).

<sup>131</sup> Derrida estudia las inesperadas convergencias entre el análisis levinasiano y hegeliano de la mirada en VM, pp. 146-148.

<sup>132</sup> *Id.*, p. 89. Algunos autores han extrapolado esta idea al «color de la piel» del otro, abriendo el debate sobre una posible apropiación racista o etnocéntrica de la misma. *Vid.*, por ejemplo, BERNASCONI, R., «“Who is my Neighbor? Who is the Other?” Questioning the Generosity of Western Thought», en *Ethics and Responsibility in the Phenomenological Tradition. The Ninth Annual Symposium of the Simon Silverman Phenomenology Center*, Pittsburgh, Duquesne University. Simon Silverman Phenomenology Center, 1992, pp. 1-31; SIKKA, S., «How not to Read the Other. “All the Rest can Be Translated”», *Philosophy Today*, 43 (2), 1999, p. 197 y ss.; VISKER, R., *Truth and...*, *op. cit.*, p. 346 y ss.

<sup>133</sup> Así, en su artículo de 1988 «El otro, la utopía y la justicia», Levinas trae a colación una frase de la obra de Vasili Grossmann *Vida y destino*, donde se hace referencia a las personas que formaban cola para poder comunicarse con parientes o amigos detenidos por delitos políticos en la Segunda Guerra Mundial, «leyendo cada uno en la nuca de quien le precedía los sentimientos y las esperanzas de su miseria» (EN, p. 262).

<sup>134</sup> Con la traducción se pierde el juego de palabras entre *nudité*, desnudez, y *dénuement*, indigencia.

<sup>135</sup> Jeremías, 22, 3.

Ahora bien, la indigencia del rostro adquiere, a su vez, un significado ambivalente. Por un lado, en su debilidad extrema, el rostro incita a cometer contra él un acto de violencia, y no un acto de violencia indeterminado, sino el acto de violencia por excelencia: el asesinato, la negación total. Levinas da incluso un paso más y sostiene que el otro es el único ser al que puedo querer matar, pues es también el único del que no puedo apropiarme. El rostro encarnaría, así, la mortalidad misma del otro, su exposición a la muerte, su absoluta vulnerabilidad. Por otro lado, y de nuevo por su extrema debilidad, el rostro prohíbe el asesinato. Su indigencia se vuelve exigencia, orden, mandato: suspende todos mis poderes, me doblega, imposibilitando el cumplimiento de aquella tentación de matarlo que también él ha provocado. Pero esta resistencia que opone a los poderes del yo, a la que más arriba ya nos hemos referido desde otro punto de vista, no se basa en la fuerza, no es una resistencia de cosa. Encontrar el rostro no es toparse con un obstáculo demasiado grande que supera *de facto* las propias fuerzas. Dicha imposibilidad *real* vendría expresada en indicativo y, según acabamos de ver, la imposibilidad de matar que significa el rostro se dice en imperativo. En palabras de Levinas, «la expresión que el rostro introduce en el mundo no desafía la debilidad de mis poderes, sino mi poder de poder»<sup>136</sup>. Lo que se pone en cuestión no es el hasta dónde de mis capacidades, sino el derecho a su ejercicio. La resistencia con que tropieza el sujeto encarado al rostro pertenece al orden ético. Más aún: lo inaugura.

Levinas no lee en esta circunstancia únicamente el fracaso del yo; habla además de otra caída, si cabe, más estrepitosa. En efecto, allí donde cae el yo, se rinde también el discurso que, durante siglos, ha entonado su *Odisea*: «la resistencia de lo Otro a lo Mismo es el fracaso de la filosofía»<sup>137</sup>. Si, en sus propias palabras, «la filosofía nació verdaderamente de una alergia»<sup>138</sup> a la alteridad, en la epifanía del rostro se pone de manifiesto la vanidad de sus esfuerzos por expulsarlo.

Retengamos, pues, que el cara a cara no es una puesta a prueba de las propias fuerzas que pudiera recordar a la hegeliana lucha por el reconocimiento. Pero, entonces, ¿en qué consiste esta extraña relación en que se concreta lo que anteriormente habíamos llamado religión o metafísica? En buena parte, el objetivo de *Totalidad e infinito* es mostrar que tal relación tiene lugar como lenguaje o discurso. El lenguaje de que se trata aquí no es,

---

<sup>136</sup> TI, p. 172.

<sup>137</sup> TH, p. 92.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 95.

sin embargo, vehículo de ningún pensamiento. No hay que entenderlo, entonces, como subordinado a un saber o a un conocimiento previo cuyos contenidos simplemente vendría a comunicar. El lenguaje en que consiste la relación entre el yo y el otro es lo que Levinas llama palabra pura<sup>139</sup> o, también, expresión.

La expresión es el hecho de que el rostro significa *kath'auto*. Esto quiere decir, por un lado, que no precisa la mediación de signo alguno. No es significado (al significado se llega sólo después de un rodeo por el signo), sino la fuente de la que brota toda significación. En este sentido estricto, Levinas le otorga el título de «significante». Como significante, el rostro significa de manera inmediata; *se* significa. No está ahí por otra cosa que sí mismo, ni ninguna otra cosa que sí mismo está ahí por él. Asiste *personalmente* a su manifestación, sin dar lugar a interpretaciones. La propia noción de «cara a cara» refleja esta inmediatez característica de la significación del rostro. El rostro, en efecto, llega siempre *de frente*, sin disimulos, es la pura transparencia del sentido. Los conceptos de «franqueza» o «drechura» (*droiture*), a los que tan a menudo recurre Levinas para describir la situación del cara a cara, encuentran su fundamento aquí. Por otro lado, que el rostro significa por sí mismo implica que su significación es absoluta, ya sea en relación con el yo o en relación con un posible contexto; en cualquiera de los dos casos, lo que se pone en juego es la imposibilidad de encerrar su radical diferencia en una totalidad. Un ser que asiste a su propia manifestación, un ser que *se* significa, no se deja absorber en un todo, pues lo que forma parte de un todo recibe de él su sentido. Encontramos en esto una primera confirmación de que en el lenguaje-expresión o discurso acontece la metafísica o religión, esto es, la relación entre dos términos que no pueden reducirse a uno (el yo, por una parte, y la alteridad / infinito / transcendencia, por la otra). Dicho sea de paso, algo como la significación *kath'auto* o expresión sólo puede darse en el lenguaje hablado; Levinas lo dice explícitamente: «El discurso oral es la plenitud del discurso»<sup>140</sup>. En las antípodas de la escritura, la expresión del rostro garantiza el acontecimiento del sentido en su pura y transparente univocidad, evitando que se extravíe de su senda.

A partir de lo que acabamos de explicar ha debido quedar claro que el lenguaje-expresión no se reduce a un sistema de signos, su manera de significar es totalmente diferente. Ese lenguaje tan especial no funciona, en efecto, por medio de remisiones de significante a significado, sino que, por el contrario, apunta a algo que toda remisión de

---

<sup>139</sup> La palabra pura se opone a la palabra-actividad. Volveremos sobre este concepto más tarde (3.1).

<sup>140</sup> TI, p. 69.

este tipo presupone. Cualquier signo señala al rostro como significante antes que a su correspondiente significado; el sistema de reenvíos que constituye el lenguaje ordinario se sostiene sobre algo inamovible, absoluto: la significación original y exterior del rostro. La manera en que éste significa «desencanta»<sup>141</sup> el mundo, «equivoco permanente donde toda aparición es disimulación posible, donde el principio falta»<sup>142</sup>; en cuanto origen, el rostro imprime un sentido a la confusión anárquica<sup>143</sup> de los hechos y posibilita que lleguen a ser tema. La manifestación *kath'auto* funda, así, la posibilidad misma del lenguaje como transmisor de contenidos. Para que el fenómeno ordinario de la significación tenga lugar, se requiere el acontecimiento de esa significación extraordinaria –extra-ordinaria, dice Levinas, en su sentido literal, pues interrumpe el orden ontológico que de otro modo se asentaría en el mundo y lo abre hacia fuera<sup>144</sup>–. El lenguaje-expresión concentra la misma esencia del lenguaje, en la cual profundizaremos a continuación. Después especificaremos cómo se da el paso de esa significación original a todas las demás.

Un primer aspecto de la esencia del lenguaje que se pone de relieve en la expresión es la exigencia de una pluralidad de interlocutores. Aquél que se expresa, lo veíamos recientemente, no se deja absorber en ninguna totalidad; el cara a cara, en su propia literalidad, refleja una dualidad irreductible. Para Levinas, lo esencial del discurso no es lo que dice, sino el hecho de que me pone en relación con el otro<sup>145</sup>. Esta idea choca radicalmente con la manera tradicional de entender el lenguaje como vehículo para comunicar significados, la cual pone el énfasis en los significados vehiculados y aparta como inesencial el momento de la comunicación<sup>146</sup>. Dicho con otras palabras, la visión tradicional subordina el diálogo al saber, saber que, por definición, anula toda

---

<sup>141</sup> Levinas asocia el tema del «desencantamiento» con Don Quijote en al menos dos ocasiones: en la presentación a la edición castellana de *Totalidad e infinito* (Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 9-11), y en su curso «Dios y la onto-teología», impartido en el año académico 1975-1976 en La Sorbona (DMT, pp. 193-195). Cf. ANTICH, X., *El rostro..., op. cit.*, pp. 20-21.

<sup>142</sup> TI, p. 71.

<sup>143</sup> El concepto de anarquía experimenta una importante evolución en el pensamiento levinasiano. Mientras que en *Totalidad e infinito* describe una situación de confusión a la que pondría fin la transparencia del rostro como principio rector, en *De otro modo que ser* hace referencia al pasado inmemorial, nunca presente –nunca origen–, del que procede el Decir, la responsabilidad irrecusable del yo. El concepto deja atrás, así, su connotación negativa, como de algo que debe ser superado, y adquiere una completamente positiva. Anarquía y alteridad no serían ahora dos conceptos excluyentes, sino que caerían del mismo lado.

<sup>144</sup> Vid. HH, p. 48.

<sup>145</sup> Derrida hablará, en su primera lectura de Levinas, de una dimensión originalmente dativa o vocativa del lenguaje: «Yo puedo solamente, yo *debo* solamente hablar al otro, llamarlo en vocativo, que no es una categoría, un *caso* de la palabra, sino el surgimiento, la elevación misma de la palabra» (VM, p. 152; cf. *ibid.*, p. 141).

<sup>146</sup> Levinas se refiere explícitamente a Hegel y a Husserl (vid. DQVI, p. 218).

multiplicidad. Y es que la razón es *una*; aunque quisiera, no tiene a nadie con quien hablar<sup>147</sup>. Levinas no ve diferencia entre el mero intercambio de ideas de una conciencia a otra y el platónico «diálogo del alma consigo misma». Desde su punto de vista, ambos casos serían reducibles a un monólogo, lo que es tanto como decir a una suerte de silencio. Por esa razón, los considera incapaces de dar cuenta de la esencia del lenguaje. Yendo aún un poco más allá, el autor llega a afirmar que el intercambio de ideas y el discurso interior son ya modalidades derivadas del diálogo con el otro.

Para seguir perfilando la esencia del lenguaje, cabe preguntarse cuál es el significado que se presenta en el rostro. Hemos dicho que el rostro significa por sí mismo, que es significante, que no traduce ningún significado anterior, pero ello no quita que su presencia sea significativa. Simplemente obliga a desvincularlo de la enunciación, cuyo modo verbal asociado es el indicativo. Propiamente hablando, el rostro no enuncia nada, no afirma ni niega. Y si queremos saber entonces qué hace, basta con que recordemos lo dicho al tratar de su desnudez. Sus «primeras palabras», palabras que fundan todo lenguaje, son las bíblicas «no matarás»<sup>148</sup>, es decir, un *mandamiento*. Como observábamos antes, esta prohibición pone en cuestión mi derecho a ejercer sobre el rostro mi poder o, algo que resulta equivalente, mi *derecho a ser* yo. La imposibilidad ética de matar es el sentido que acontece en la presentación del rostro. Ahora bien, no hay que quedarse con la lectura puramente negativa del mandamiento. Al decirme que no debo matarlo, el rostro me hace, positivamente, responsable de su mortalidad. El significado original que tiene lugar en su epifanía suspende, pues, la preocupación egoísta por ser propia del yo –es, ahora en su sentido pleno, des-inter-és– y nos obliga a ocuparnos del otro. Por estas razones, cabe afirmar que «la esencia del discurso es ética»<sup>149</sup>.

Ese lenguaje original que es la expresión del rostro representa, efectivamente, una «sacudida ética del ser». Pues bien –y aquí llegamos a un punto culminante del pensamiento levinasiano–, en este momento en que el yo retira la atención de sí mismo

---

<sup>147</sup> De acuerdo con Josep M. ESQUIROL, Levinas habría tomado esta idea de Rosenzweig (cf. «Emmanuel Lévinas: el discurs...», *op. cit.*, p. 271).

<sup>148</sup> TI, p. 173. BERNASCONI apunta que «Levinas interpreta el mandamiento “No matarás” no como una ley que se pueda obedecer o desobedecer, sino como la esencia de la relación ética, una necesidad de la que no podemos liberarnos» («Deconstruction and...», *op. cit.*, p. 127).

<sup>149</sup> TI, p. 191. Levinas nunca ha renunciado a esta idea, que podemos encontrar en sus textos desde los años '50 hasta los '80; para los más tempranos *vid.*, por ejemplo, «¿Es fundamental la ontología?» (EN, p. 19) o «Ética y espíritu» (DL, p. 22), ambos escritos en los años '50; como ejemplo de los más tardíos, podemos remitir a ADV, p. 9. Esta cuestión constituye, además, un tema central en sus dos obras capitales, *Totalidad e infinito*, de donde hemos extraído la cita, y *De otro modo que ser*.

y de su propio *conatus* para volverla hacia el otro, en este momento en que suspende su inter-és, Levinas descubre la ocasión de que lo humano cobre un sentido o, mejor aún, de que acontezca como sentido: «Si puede decirse que somos “*seres humanos*”, la ética significa que el sustantivo encuentre su razón *de ser* en el adjetivo, que el ser se voltee o se convierta en algo humano»<sup>150</sup>. La imposibilidad ética de matar unida a la responsabilidad por el otro que trae necesariamente aparejada, significación ética expresada por el rostro y que hace estallar el orden del ser, es la humanidad misma de lo humano.

No podemos abordar la segunda cuestión planteada –cómo se da el paso del lenguaje-expresión al lenguaje-vehículo– sin desplegar antes todas las implicaciones concentradas en esa significación original que adopta la forma de una orden. Empezaremos observando que en el mandato del otro se encuentra una nueva confirmación de que el lenguaje-expresión es esa relación en la que los términos se absuelven, religión o metafísica. En efecto, uno de los rasgos que Levinas asigna con más insistencia a la relación entre el yo y el infinito es su desproporción, la ausencia de correlación o reciprocidad<sup>151</sup>. La misma ausencia de reciprocidad, la misma asimetría, se pone de manifiesto en el hecho de que el rostro del otro me manda. Una orden –y con más razón una orden inspirada en un mandamiento divino– sólo puede venir desde arriba. El rostro no es un «tú» en paralelo al yo<sup>152</sup>, se presenta desde una dimensión de altura<sup>153</sup> que le hace merecer el tratamiento de «usted». Esta asimetría entre el yo y el otro permite hablar, metafóricamente, de la «curvatura del espacio intersubjetivo»<sup>154</sup>: si cabe expresarlo así, la relación del yo con el rostro no puede representarse mediante una

<sup>150</sup> AYUSO DÍEZ, J.M., «Presentación a la edición española», en LEVINAS, E., *Ética e infinito*, Madrid, Visor, 1991, p. 16.

<sup>151</sup> En «Violencia y metafísica», Derrida lleva a cabo una lectura deconstructiva de esta idea que dará lugar a graves malentendidos (cf. VM, pp. 173-196). Por citar un ejemplo, TATRANSKÝ afirma, al hilo de dicha lectura, que «la absoluta unilateralidad de una asimetría no-recíproca implicaría sólo un solipsismo epistemológico y un aislamiento ético, en la forma de la moralidad heroica de un sujeto solitario, elegido –como el Mesías– para “cargar con toda la responsabilidad del Mundo”» («A Reciprocal Asymmetry? Levinas’ Ethics Reconsidered», *Ethical Perspectives*, 15 [3], 2008, p. 304).

<sup>152</sup> La expresión ‘cara a cara’ podría llevar a confusión en este sentido, y quizá por eso Levinas va sustituyendo en su discurso esta noción por la de *proximidad*. Este desplazamiento es uno de los muchos que marcan la transición hacia la madurez de su pensamiento, y puede apreciarse a partir de su artículo de 1965 «Enigma y fenómeno», recogido en EDE, pp. 203-216. Debemos señalar, además, que cuando rechaza la íntima dualidad yo-tú Levinas acostumbra referirse a Buber (vid. TI, pp. 40-41 y 129). Una presentación de este pensador se encuentra en GARCÍA-BARÓ, M., *La compasión y...*, op. cit., pp. 211-228.

<sup>153</sup> Para BLANCHOT, el término ‘altura’, y otras «metáforas» asociadas, «reducen, poniéndola en perspectiva, una diferencia tan radical que se resiste a cualquier otra determinación [aparte de la de diferencia]» (*L’entretien...*, op. cit., p. 90). Cf. LIBERTSON, J., op. cit., p. 287.

<sup>154</sup> TI, p. 267.

línea recta; hay que pensarla, más bien, como una curva que, desde arriba, incide en el yo. En medio de esta red conceptual encontramos, al menos, dos referencias explícitas a otros autores: Wahl y Heidegger. La combinación de la transcendencia del rostro con el carácter recién subrayado de «Altísimo» [*Très-Haut*] conduce a Levinas al concepto de transascendencia propuesto por el primero; del segundo, retiene el *Miteinandersein*<sup>155</sup>, en este caso para marcar las distancias entre el cara a cara y dicho existencial, el cual implicaría, desde su punto de vista, reciprocidad<sup>156</sup>.

La formulación de la orden nos ha llevado a la asimetría de la relación, y ésta a la dimensión de altura, pero aún no hemos agotado la cadena de significados que Levinas asocia con ese acontecimiento. Que el imperativo del rostro esté inspirado en un mandamiento divino no es, ni mucho menos, una forma de hablar: en la altura desde la cual el rostro se manifiesta, se revela Dios. Levinas advierte, sin embargo, que no debemos ver en esto «una piadosa tentativa de mantener el espiritualismo de un Dios personal»<sup>157</sup>. No está diciendo que Dios sea el otro. Lo que intenta defender es que la única manera de que Dios tenga un sentido para el pensamiento es a partir de la relación con el rostro, la relación ética<sup>158</sup>. Accedemos a la idea de Dios mediante la epifanía del rostro, sin que, a la inversa, haya sido necesario recurrir a Él para entender la significación ética que en presencia del rostro tiene lugar<sup>159</sup>. Y si el cara a cara es la situación concreta en que se realiza la relación metafísica, alguna conexión debe de haber entre ese Dios que se revela en la altura del rostro y lo que previamente hemos llamado infinito, exterioridad, alteridad o transcendencia, aquello con lo que el yo se veía envuelto en dicha relación. Ahora –y sólo ahora, que ya hemos pasado por la descripción del cara a cara– podemos afirmar que Dios es el nombre que aglutina a estos otros, el lugar hacia el que apunta el deseo metafísico. Los conceptos teológicos de

---

<sup>155</sup> Cf., respectivamente, WAHL, J., *Existence humaine et transcendance*, Neuchatel, Baconnière, 1944; HEIDEGGER, M., *El ser y...*, op. cit., pp. 133-142.

<sup>156</sup> Esta observación la encontramos en TA, p. 19: «La preposición *mit* (con) describe aquí la relación. Es, así, una asociación de lado a lado, en torno a algo, en torno a un término común y, más precisamente, para Heidegger, en torno a la verdad». Más adelante, Levinas enfoca su crítica desde otro ángulo, subrayando el carácter subsidiario que Heidegger otorga al *Miteinandersein* en relación con el ser del *Dasein*, y el hecho de que la preocupación por los otros, la *Fürsorge*, esté siempre condicionada por el estar-en-el-mundo de aquél: «innegable proximidad al otro, pero a partir de las ocupaciones y trabajos del mundo, sin encuentro con rostro alguno, sin que la muerte de otro signifique para el ser-ahí, para el superviviente, otra cosa que comportamientos o emociones funerarias y recuerdos» (EN, p. 227). Esta idea aparece apuntada en «Filosofía, justicia y amor» (*ibid.*, pp. 134-135), y completamente desarrollada en «Morir por...» (*ibid.*, p. 224 y ss.), textos de 1982 y 1987, respectivamente.

<sup>157</sup> TI, p. 60.

<sup>158</sup> Por aquí, puede vincularse el discurso de Levinas con el de Kant. Vid. CHALIER, C., *Por una moral más allá del saber. Kant y Levinas*, Madrid, Caparrós, 2002, p. 197.

<sup>159</sup> Levinas insiste en ello en varias ocasiones; *vid.*, a título de ejemplo, DQVI, p. 230 y TH, p. 110.



creación, revelación y religión que nos aparecían en el apartado anterior adquieren en este punto toda su pertinencia. Finalmente, puesto que el ser implica, como de forma recurrente hemos visto, totalidad e inmanencia, hay que asumir que Dios, en cuanto infinito y absolutamente exterior, se sitúa permanentemente *más allá del ser*, «*epekeina tes ousias*», a la manera del Bien platónico<sup>160</sup>. Levinas hace referencia a él en innumerables ocasiones, y no sólo por la feliz coincidencia de expresión; el concepto de Bien también le interesa, aunque no en los términos en que Platón lo perfila<sup>161</sup>, sino en su significación plenamente ética. El Bien es ese orden ético que interrumpe lo ontológico y que acontece en la epifanía del rostro o, recuperando algo que hemos dicho recientemente, el orden de lo humano.

Otra cuestión a tener en cuenta por lo que respecta al mandato es que éste –de nuevo como el deseo metafísico– no parte del yo<sup>162</sup>. En la epifanía del rostro el yo recibe una significación anterior a su iniciativa; la orden es *recibida* o, dicho de otra manera, *acogida*. Recibir un sentido que no se poseía previamente equivale, en palabras de Levinas, a ser enseñado. Esta manera de enfocar la cuestión se opone frontalmente –y explícitamente– a la mayéutica, la cual se limita a «despertar» en el alma lo que ya estaba en ella. No hay, en la enseñanza socrática, novedad, sorpresa. Naturalmente, es preciso conectar esta idea de que el rostro enseña con el concepto de revelación asociado con la idea de infinito: como ella, la orden que significa el rostro viene desde fuera y resiste todo intento que el yo pueda hacer de apropiársela. La «ley moral», si es que cabe expresarse en estos términos, viene del otro. La autonomía que Kant ponía en el fundamento de la ética da paso, así, a una evidente heteronomía –heteronomía que, sin embargo, y ahora contra el discurso kantiano, no anulará la libertad–. Esta recepción o acogida de la orden significada por el rostro son, en realidad, la recepción o acogida del rostro mismo, pues es su sola presencia la que significa dicha orden, sin mediación de signo. A lo que hasta ahora nos ha aparecido como ética (la significación del rostro, la puesta en cuestión de los derechos del yo y la llamada a la responsabilidad), podemos darle el nombre de «hospitalidad» y, de acuerdo con una cita traída más arriba, sostener

<sup>160</sup> Vid. *República*, 509b.

<sup>161</sup> «Que Platón haya hecho [del Bien] una idea y una fuente de luz –qué importa» (AE, p. 23). Otras alusiones al Bien platónico las encontramos en TI, pp. 76 y 193-194.

<sup>162</sup> Según observa GARCÍA-BARÓ, la elección del término ‘rostro’ para nombrar la reclamación que el otro hace de mí estaría estrechamente relacionada con este hecho; de acuerdo con su lectura, Levinas llama así a ese reclamo «en el doble sentido que se incluye en que mi apuntar a lo exterior se dice en francés *visée*, punto de mira del cazador, mientras que mi ser apuntado por otro es la inversión de la *visée* en *visage*» («Presentación», *op. cit.*, p. 9; *cf.*, del mismo autor, *La compasión y...*, *op. cit.*, pp. 325, nota 6, y 347-348).

que la hospitalidad es la esencia del lenguaje<sup>163</sup>. El sujeto sería, entonces, anfitrión, y el rostro, su huésped. Especialmente adecuado para referirse a la llegada del otro sería el término ‘visitación’<sup>164</sup>, en la medida en que evoca una llegada imprevisible e inesperada, y por lo tanto sorprendente, algo totalmente acorde con lo dicho a propósito de la enseñanza o la revelación.

Por último, Levinas reconoce en esa plenitud de sentido anterior a mi *Sinngebung* que es el mandato del rostro la estructura de criatura que hemos trabajado en el apartado precedente. La puesta en cuestión de los derechos del yo implica algo anterior a su libertad, algo de lo que, a la vez, depende y es independiente. Así, afirma: «la maravilla de la creación no consiste solamente en ser creación *ex nihilo*, sino en dar lugar a un ser capaz de recibir una revelación, de aprender que es creado y a ponerse en cuestión. El milagro de la creación consiste en crear un ser moral»<sup>165</sup>. El hecho de estar relacionado con una anterioridad sin que dicha relación anule la separación es lo que hace posible que el yo pueda *acoger* el mandato que cuestiona sus derechos. Si no fuera un ser separado, si no fuera libre, no habría libertad que cuestionar; si la libertad fuera absolutamente lo primero, no habría lugar para una significación anterior a su iniciativa que pudiera revelársele y poner en evidencia su carácter arbitrario, exigiendo una justificación por parte del yo. Sólo en cuanto criatura puede el yo ser y des-inter-es-arse; sólo en cuanto criatura puede el yo habitar en lo ontológico y salir de su morada para abrirse hacia lo ético. Eso sí, siempre cuenta con la posibilidad de quedarse sólo con la primera parte del «juego» o, lo que viene a ser lo mismo, «hacer trampas»: «La posibilidad para la casa de abrirse al otro es tan esencial a la esencia de la casa como las puertas y las ventanas cerradas»<sup>166</sup>.

Llegados aquí, podemos recapitular diciendo que lo esencial del lenguaje, lo que está supuesto en todas las formas que éste puede adoptar, es la relación con el otro, y que esta relación, en la medida en que pone en cuestión mi existencia egoísta y llama a mi responsabilidad, es ética. Queda todavía por precisar cómo se da el paso de este lenguaje esencial, la expresión, al lenguaje cotidiano, el que se usa para transmitir

---

<sup>163</sup> Cf. *supra*, en este mismo apartado, y TI, pp. 147-148 y 282.

<sup>164</sup> A pesar de que este concepto aparece sólo de manera anecdótica en la obra de Levinas (HH, pp. 47-48), Derrida le concede cierta relevancia en su tercer texto dedicado a este autor (AMA, p. 114 y ss.) y lo incorpora plenamente en su propio discurso, oponiendo la lógica de la visitación (a la que respondería una hospitalidad incondicional) a la lógica de la invitación (a la que respondería una hospitalidad con condiciones). Cf. PM, pp. 296-297 e *infra*, 5.2 y 6.2.

<sup>165</sup> TI, p. 61.

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 148. Para una preciosa lectura de esta cuestión a través del pasaje bíblico de Caín y Abel, *vid.* VISKER, R., «“And Cain...”, *op. cit.*

información. La manera en que la transición tiene lugar está estrechamente vinculada con algo que acabamos de mencionar: la suspensión de la existencia egoísta del yo. Una dimensión importante de dicha existencia era la posesión conquistada a través del trabajo (modo del goce), la cual forma parte, también especialmente relevante, del cuestionamiento del yo llevado a cabo por el rostro. El rostro, en efecto, pone en jaque mi derecho a la propiedad y, con este movimiento, me desposee del mundo. Frente a su desnudez, todas mis posesiones se revelan como totalmente injustificadas, como una terrible usurpación. Y la única manera de darles un sentido es cediéndoselas, renunciando a ellas. Es justamente por este gesto como se pasa al modo ordinario de significar; los signos son el medio de que se sirve el yo para entregar su mundo al otro: «Utilizar un signo no se limita, así, al hecho de sustituir la relación directa con una cosa por una relación indirecta, sino que permite ofrecer las cosas, separarlas de mi uso, alienarlas, volverlas exteriores. La palabra que designa las cosas testimonia que son compartidas [*atteste leur partage*] entre yo y los otros»<sup>167</sup>. Por las palabras, que van y vienen, se instaure la comunidad y, con ella, la objetividad. Las cosas representadas en las palabras ya no son *mis* cosas, ni las de nadie; han pasado a ser, simplemente, *las* cosas. La posibilidad de hacer afirmaciones, y en particular afirmaciones generales, se instituye aquí: «reconocer al otro es, pues, alcanzarlo a través del mundo de las cosas poseídas pero, simultáneamente, [es] instaurar, por el don, la comunidad y la universalidad. El lenguaje [...] abole la propiedad inalienable del goce. El mundo en el discurso no es ya lo que es en la separación –el “en casa” donde todo me es dado– es lo que yo doy –lo comunicable, lo pensado, lo universal»<sup>168</sup>.

Si más arriba habíamos señalado que no puede ser mirada la manera en la que el yo está vuelto hacia el otro, podemos afirmar ahora que el nombre que conviene a esa «orientación» del yo hacia el rostro es ‘generosidad’. Transformándose en generosidad, lo que originalmente hubiera sido mirada, es decir, gesto totalizador, no llega a serlo y, en lugar de intentar apropiarse del rostro como de un objeto –tentativa abocada de antemano al fracaso, debido a su transcendencia–, el yo acaba por donarle el mundo.

Observemos, aún, algo más. Ese aspecto de la existencia del yo que es la posesión se fundaba en el recogimiento, «retorno a sí» que, a la vez que lo dotaba de la aptitud para la acción (*emprise*), conducía todos sus movimientos al encierro en la inmanencia. Cabe ver ahora, en el don del mundo al otro, un atisbo de apertura a la transcendencia: todas

---

<sup>167</sup> TI, p. 184.

<sup>168</sup> *Ibid.*, pp. 48-49.

esas cosas poseídas cuyo peso el yo había de soportar son empujadas hacia el exterior. Al igual que al tratar del deseo metafísico, tenemos aquí un indicio de que es en la relación con la alteridad donde hay que buscar el camino que liberará al yo de la gravedad de su existencia<sup>169</sup>.

Cerraremos este apartado con una reflexión sobre cómo lo expuesto hasta aquí desemboca en la tesis central del proyecto levinasiano, tesis que atraviesa su pensamiento de principio a fin: la prioridad de la ética con respecto a la ontología. El cara a cara, relación con una singularidad que se expresa y, por tanto, relación *ética*, es, en efecto, el acontecimiento que está en la base del lenguaje como transmisor de contenidos, en la base del pensamiento, de la inteligibilidad. Dicha situación en que se concreta la acogida del infinito, la metafísica o religión, es anterior a toda comprensión que yo pueda tener del ser, y la hace posible. Si para Aristóteles la metafísica era la filosofía primera, la reelaboración de aquel concepto que lleva a cabo Levinas<sup>170</sup> permite precisar que tal filosofía primera es la ética. Ética, claro está, entendida no como «algún nuevo código en el que se inscribirían las estructuras y las reglas de buena conducta de las personas [...]»<sup>171</sup>, sino en el sentido trabajado en el cara a cara: como *hospitalidad* para con el rostro, es decir, como una puesta en evidencia de la injusticia del yo, una llamada a su responsabilidad y, con ello, una inversión de su movimiento espontáneo de existente –el ser comienzo, el apropiarse de todo aquello con lo que se encuentra; en suma, el ejercicio de su *conatus essendi*–. En doble diálogo con Aristóteles y Kant, Simon Critchley afirma que «quizá la fuente de asombro con la cual, como sostuvo Aristóteles, comienza la filosofía, no hay que encontrarla observando el cielo estrellado, sino mirando en los ojos del otro, pues aquí se da una infinidad más palpable que nunca puede agotar mi curiosidad»<sup>172</sup>.

---

<sup>169</sup> Esta idea se conserva desde los años '40 hasta principios de los '60, y se desarrolla sobre todo en *De la existencia al existente*, *El tiempo y lo otro* y *Totalidad e infinito*. Lo que varía entre las obras más tempranas y la de 1961 es la concreción de esa alteridad, que empieza conceptualizándose como eros / fecundidad (tema que trataremos en el capítulo 8), y acaba pensándose como el rostro del otro.

<sup>170</sup> La metafísica no sería ya la ciencia del ser en cuanto ser; por el contrario, «entra en juego allí donde entra en juego la relación social –en nuestras relaciones con los hombres» (TI, p. 51).

<sup>171</sup> EN, p. 9.

<sup>172</sup> CRITCHLEY, S., *The Ethics of...*, *op. cit.*, p. 287. Comparando a Kant con Levinas, Catherine CHALIER subraya la misma idea: «El sentimiento de encontrarse ante una grandeza irreductible a cualquier concepto y a cualquier imagen, en efecto, no procede, en su filosofía, de la contemplación del cielo, sino de la altura del rostro» (*Por una moral...*, *op. cit.*, pp. 125-126). También pueden encontrarse alusiones al cielo estrellado en los textos levinasianos; por ejemplo, en ADV, p. 138, en DMT, p. 234 y, aunque de manera tangencial, en TI, p. 215. La referencia kantiana es de la conclusión a la *Crítica de la razón pura* (Salamanca, Sígueme, 1994, p. 197).

La primera cuestión que ha de plantearse ahora la filosofía puede ser, aún, la del sentido de ser, sólo que ‘sentido’ no significará ya la manera en que el ser se comprende, sino la posibilidad de darle una orientación, de ir más allá del absurdo de una existencia arbitraria e injustificada<sup>173</sup>. Las palabras escogidas por Levinas para expresar esta idea reenvían, una vez más, a Heidegger y, de nuevo, adoptan la forma de una crítica: al plantear como fundamental la pregunta ontológica por excelencia, el autor de *Ser y tiempo* estaría subordinando a la comprensión del ser la relación con todo ente<sup>174</sup>. Levinas, en cambio, ve en el ser el «origen de toda violencia»<sup>175</sup>, y sostiene incansablemente que «antes de la guerra estaban los altares»<sup>176</sup>.

---

<sup>173</sup> Vid. DQVI, p. 257. Cf. *supra*, nota 20 de este mismo capítulo.

<sup>174</sup> Así lo afirma Levinas en TI, pp. 15-16, aunque la misma idea se encuentra ya en su artículo de 1957 «La filosofía y la idea de lo infinito» (EDE, p. 171). Derrida quiere ver aquí un error de interpretación de la filosofía heideggeriana, pues afirma que «sólo puede haber un orden de prioridad entre dos cosas determinadas, dos entes. *No siendo nada* el ser fuera del ente, tema que Levinas había tan bien comentado en un tiempo, no podrá *precederlo* de ninguna manera, ni en el tiempo, ni en dignidad, etc. A este respecto, nada está más claro en el pensamiento de Heidegger. Desde ese momento, ya no se podría hablar legítimamente de “subordinación” del ente al ser, de la relación ética, por ejemplo, a la relación ontológica» (VM, p. 200).

<sup>175</sup> EN, p. 10.

<sup>176</sup> EDE, p. 234 y AE, p. 151.



## 2. Lidiando con la totalidad (II). El ideal filosófico y sus grietas

### 2.1 *Ça se déconstruit*

‘Deconstrucción’ es el nombre que, con mayor o menor fortuna, ha dado a conocer la obra de Jacques Derrida. Con mayor o menor fortuna, porque el propio autor ha afirmado repetidamente no tener ningún gusto especial por esa palabra ni haberla querido destacar con particular interés de entre otras muchas que puso a trabajar en su discurso. El gran éxito del término –así como su recepción en los campos más imprevisibles– fue, sin embargo, tan inesperado como decisivo<sup>1</sup>.

Derrida utilizó la palabra en cuestión por primera vez en *De la gramatología*<sup>2</sup>, distinguiéndola de ‘demolición’ y asimilándola a ‘de-sedimentación’. Si atendemos a estas precisiones, podemos deducir que la deconstrucción se enfrenta a algo que no es simple, sino que está constituido por varias «piezas» o «capas», y que su trabajo consiste, más que en destruir, en desmontar o perforar. No es, por tanto, una operación negativa; no pretende arruinar de un plumazo ese edificio o esa formación geológica, sino «solicitarlos», hacerlos temblar en su totalidad<sup>3</sup>, para poner al descubierto su estructura, las relaciones entre los diferentes elementos, sus límites y las estrategias mediante las cuales se mantiene en pie<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Patricio PEÑALVER señala que «“desconstrucción”, la palabra y el concepto o la operación nombrada, no habrían desempeñado un papel metódico sistemático o una función teórica privilegiada en los textos que desde mediados de los sesenta (en *De la gramatología*, los últimos cinco ensayos de *La escritura y la diferencia*, y *La voz y el fenómeno*) empiezan a emplearla, en usos y contextos que de todas formas ninguna lectura podía descuidar o minimizar. Así pues, la “importancia” de la expresión y el concepto de desconstrucción no habría sido tramada, calculada, en el programa teórico de Derrida; ahora bien, su “eficacia” en la cultura contemporánea para designar en general las formas de lectura, de escritura, de interpretación y de experiencia del pensamiento derivadas de aquel programa es ya un hecho irreversible» («Introducción», en DERRIDA, J., *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora*, Barcelona, Paidós, 1989, p. 14). Cf. también DE PERETTI, C., «Jacques Derrida: un filósofo tentador», en DERRIDA, J. y H. CIXOUS, *Lengua por venir / Langue à venir. Seminario de Barcelona*, Barcelona, Icaria, 2004, pp. 10-11. Hay que decir, además, que el éxito de esa palabra se dio unido a una mala comprensión del proyecto hasta casi la ridiculización del mismo.

<sup>2</sup> «La “racionalidad” –pero quizá habría que abandonar esta palabra por la razón que aparecerá al final de esta frase– que comanda la escritura así ampliada y radicalizada, no ha salido ya de un *logos* e inaugura la destrucción, no la demolición, sino la de-sedimentación, la de-construcción de todas las significaciones que tienen su fuente en la de *logos*. En particular, la significación de *verdad*» (DG, p. 21).

<sup>3</sup> ‘Solicitar’ proviene del latín ‘*sollus*’ (todo) y ‘*citare*’ (empujar) (*vid.* ED, p. 13).

<sup>4</sup> Atendiendo a la siguiente cita, el término ‘deconstrucción’ parece de lo más apropiado para designar una operación como la que acabamos de describir: «Antes de que Derrida introduzca este término que luego será ampliamente utilizado, sólo lo empleaban los gramáticos, para los que designaba el análisis de la *construcción* de una frase, construcción que no aparece sino en el momento de descomponerla mediante una desconstrucción» (DESCOMBES, V., *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa*

Dejando de lado las metáforas, ese complejo al que se enfrenta Derrida no es otro que la tradición de pensamiento occidental. El primer aspecto a destacar es el hecho de que dicha tradición se organiza tomando por centro la instancia del *logos*, de ahí que el autor se refiera a ella con el nombre de logocentrismo<sup>5</sup>. Según la metafísica tradicional, el *logos* es el lugar donde se origina todo sentido, el elemento en que vive y aquello que lo alimenta<sup>6</sup>. Esto conlleva algunas implicaciones que no podemos obviar. Por ejemplo, que entre el *logos* y el sentido se da una relación inmediata y que si por un instante el segundo perdiera su contacto con el primero, se expondría a los riesgos más terribles. Resulta comprensible entonces por qué la problemática del signo –instancia que se interpone entre el sentido y su elemento– cobrará una importancia crucial en el desarrollo del discurso derridiano.

La configuración de la filosofía en torno al *logos* delimita toda una época, y cualquier discurso –hasta los que tienen pretensión de transgredirla– se inscribe en ella, le pertenece necesariamente. Que haya algo así como una época logocéntrica no debe dar a entender, sin embargo, que el logocentrismo sea un período histórico en algún momento superable<sup>7</sup>. Aun siendo histórica, finita de parte a parte, la época logocéntrica responde a una necesidad y no tiene sentido esperar que acabe. Por eso, el concepto que Derrida utiliza cuando habla del logocentrismo en estos términos «epocales» no es nunca el de fin, sino el de clausura<sup>8</sup>. La clausura, más que señalar la ingenua posibilidad de pasar página, hace referencia aquí a la imposibilidad de abandonar esa época. Sí cabe mencionar, sin embargo, una peculiaridad de «nuestro tiempo», y es que sólo durante el último siglo los límites del logocentrismo han empezado a hacerse visibles<sup>9</sup>. Ello

---

(1933-1978), Madrid, Cátedra, 1998, p. 110). Para una elaborada genealogía del concepto de deconstrucción a través de Husserl (*Abbau*) y Heidegger (*Destruktion*), vid. GASCHÉ, R., *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*, Cambridge, Harvard University Press, 1986, pp. 109-120.

<sup>5</sup> Derrida no es, sin embargo, el creador del término. Su origen se remonta al alemán Ludwig Klages y su obra *Der Geist als Widersacher der Seele*, escrita entre 1929 y 1932 (cf. WARD, G., *Barth, Derrida and the Language of Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 5).

<sup>6</sup> Nada cambia que se interprete el *logos* «en el sentido presocrático o en el sentido filosófico, en el sentido del entendimiento infinito de Dios o en el sentido antropológico, en el sentido pre-hegeliano o en el sentido post-hegeliano» (DG, p. 21).

<sup>7</sup> Aunque resulte imposible identificarlos (cf., por ejemplo, «Envío», en PSY, pp. 109-143), al menos en el sentido que acabamos de precisar cabe aproximar este concepto de época con el de Heidegger.

<sup>8</sup> Al final de este capítulo volveremos al complejo concepto de *clausura* para acabar de perfilar los significados que Derrida le atribuye.

<sup>9</sup> El comentario de las circunstancias que han propiciado este cambio queda aplazado al apartado siguiente.



implica que la deconstrucción no hubiera sido posible fuera de esta coyuntura histórica<sup>10</sup>.

Ha quedado claro, entonces, que el pensamiento tradicional se organiza en torno a un centro, un punto de referencia absoluto, inamovible e insustituible: el *logos*. Cualquier punto del sistema se define en función de su distancia con respecto a él, es decir, por su aptitud para preservar el sentido lo más cerca de su fuente. Esto da lugar a toda la serie de oposiciones conceptuales que estructuran el campo de la filosofía. Por citar sólo algunas: inteligible / sensible, transcendental / empírico, acto / potencia, significado / significante, realidad / imagen, sustancia / accidente, esencia / apariencia, propiedad / impropiiedad, espíritu / materia, vida / muerte, actividad / pasividad, tiempo / espacio, *physis* / *tekhne*, presencia / representación, bien / mal, pensamiento / lenguaje, alma / cuerpo... Puesto que la referencia última de tales oposiciones es la proximidad al *logos*, cada uno de los términos confrontados no convive neutralmente con el otro en el mismo plano, sino que se da entre ambos una jerarquía; el que ocupa el primer lugar está por encima del segundo en todos los sentidos: axiológicamente (aquél «vale más»), lógicamente (se define el uno y se define después el otro por negación), ontológicamente (el orden subordinado se considera sólo un accesorio, un parásito que puede molestar, pero en ningún caso mancillar la pureza original del orden superior; éste no necesita de nada fuera de sí mismo para existir).

Todo aquello que podría escapar al control del *logos* se determina, en suma, como otro o externo al sistema. Ahora bien, en la medida en que eso otro o ese «afuera» se definen por su relación con un centro inamovible, no constituyen una alteridad o una exterioridad absolutas. Este retorcido mecanismo es la manera que tiene el sistema logocéntrico de asegurar su estabilidad. Lo otro de la filosofía es siempre ya *su* otro, uno que ella ha anticipado y determinado previamente como el suyo propio, como un otro propio<sup>11</sup>. Sin embargo, desde el momento en que hay una «propiedad» en el otro, éste deja de ser tal, regresa a lo mismo. Dentro de ese discurso, el término inferior de las oposiciones no pasa de ser, en efecto, una mera modificación del término superior, un rodeo por el que, tarde o temprano, el sentido acabará encontrando el camino de vuelta. Derrida lo expresa diciendo que la filosofía organiza «la ley de su propio tejido de tal

---

<sup>10</sup> VATTIMO observa que «la justificación epocal de la *Gramatología*, y por lo tanto aquel enraizamiento histórico y fáctico que parecía estar en su base, se ha ido poco a poco agotando en el desarrollo de la obra de Derrida» (*op. cit.*, p. 132).

<sup>11</sup> El término '*propre*' en francés juega con el doble sentido de propiedad y limpieza, pureza. Cf. ED, p. 272.

manera que *su* exterior no sea su *exterior*, no lo sorprenda nunca, que la lógica de su heteronomía razone todavía en la cueva de su autismo»<sup>12</sup>. El más allá de su límite de propiedad sigue siendo suyo. El exterior ya no es entonces exterior y el límite no delimita nada, más bien asegura «la continuidad permeable y transparente»<sup>13</sup> entre los «dos lados». No cabe pensar, por tanto, en ningún exterior que lo sea absolutamente, que pueda de algún modo resistir ese dominio, esa absorción. La filosofía «siempre se ha oído hablar, en la misma lengua, de ella misma y de otra cosa»<sup>14</sup>. Esta voluntad totalizadora del discurso filosófico se concreta en el proyecto enciclopédico, la aspiración a un saber total<sup>15</sup>, cuyo horizonte no es otro que la reapropiación de la diferencia. Y la figura privilegiada por ese todo en su auto-representación es, naturalmente, el círculo: espacio homogéneo con un centro perfectamente identificable, un punto de referencia inamovible e incuestionable.

Antes de continuar, sin embargo, es preciso puntualizar una cosa. Y es que, como ocurría en el caso de Levinas, la voluntad totalizadora a la que Derrida, a su manera, se enfrenta, no se limita tampoco al orden de lo conceptual, sino que se realiza asimismo en el ámbito de lo institucional. Más tarde veremos, por ejemplo, que al logocentrismo le es inherente un etnocentrismo<sup>16</sup>. De acuerdo con ello, la deconstrucción no pretende intervenir únicamente en el medio de lo meramente abstracto, sino en todos aquellos campos históricamente constituidos donde esa red conceptual opera. Si no se tiene esto presente desde un principio, se corre el riesgo de interpretar que, a partir de un cierto momento, un cambio se produjo en su discurso, como si la preocupación por cuestiones de tipo ético y político hubiera aparecido repentinamente<sup>17</sup>.

---

<sup>12</sup> M, p. VIII.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. IX.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. III.

<sup>15</sup> Así, cuando Derrida dice «*Ça se déconstruit*» (PSY, p. 391), deja oír en ese /sa/ las iniciales de «saber absoluto» (*vid.* G, p. 96, *et passim*). Es cierto que la expresión ‘saber absoluto’ pertenece al sistema hegeliano pero, según lo que estamos esbozando aquí, está implicada en la «totalidad» del proyecto filosófico (en el proyecto filosófico en su conjunto y en el todo que éste es). La siguiente descripción no deja lugar a dudas: «El horizonte del saber absoluto es la borradura de la escritura en el *logos*, la reasunción de la huella en la *parousia*, la reapropiación de la diferencia, el cumplimiento de lo que hemos llamado en otra parte [«La palabra soplada», en ED] la *metafísica de lo propio*» (DG, p. 41).

<sup>16</sup> Este concepto aparecerá en el siguiente apartado de este mismo capítulo. Otras formas de discriminación o dominación que irían de la mano de ésta serían el falocentrismo, el eurocentrismo o el antropocentrismo. *Cf.* DE PERETTI, C., «El efecto...», *op. cit.*, p. 1084.

<sup>17</sup> El propio autor afirma en *La filosofía como institución*: «Lo que llamamos la deconstrucción [...] constituye, más bien, una toma de posición, en el trabajo, en relación con las estructuras político-institucionales que forman y regulan nuestra actividad y nuestras competencias. Precisamente porque no concierne tan sólo a los contenidos de sentido, la deconstrucción no puede ser escindida de esta problemática político-institucional y requiere un nuevo planteamiento sobre la responsabilidad, un planteamiento que no confía ya necesariamente en los códigos heredados de lo político y lo ético. Ello hace que pueda parecer demasiado política para algunos, mientras que a aquellos que no reconocen lo

¿Desde dónde y de qué modo se puede, pues, solicitar esa estructura? Cualquier lugar en que uno se coloque habrá sido ya de antemano ocupado por la filosofía, cualquier concepto-otro que se utilice para tal fin habrá sido ya previamente anticipado por ella y reabsorbido en su trama de propiedad. Los instrumentos de que dispone todo aquél que pretenda dislocar el discurso filosófico son los mismos que provee la filosofía y, cada vez que intente llevar a cabo cualquier acción sobre ese discurso, el deconstructor deberá hacer explícito este problema:

Los movimientos de deconstrucción no solicitan las estructuras desde fuera. Sólo son posibles y eficaces, sólo ajustan sus golpes habitando estas estructuras. Habitándolas de *una cierta manera*, pues siempre se habita y más aún cuando no se lo sospecha. Operando necesariamente desde el interior, tomando prestados a la antigua estructura todos los recursos estratégicos y económicos de la subversión, tomándoselos prestados estructuralmente, es decir sin poder aislar elementos y átomos, la empresa de deconstrucción es siempre en cierto modo arrastrada por su propio trabajo.<sup>18</sup>

Dada su estructura jerárquica, no basta con anular o negar, neutralizar simplemente las oposiciones, pasando del o-o al ni-ni; todo lo que tiene forma negativa es susceptible de ser reapropiado por *Aufhebung*. Es preciso intervenir de manera efectiva sobre el orden del *logos* a través de un «doble gesto» consistente no sólo en la inversión de las oposiciones (condición necesaria, exigida por la estructura jerárquica de éstas, aunque no suficiente: preferir, por ejemplo, lo sensible a lo inteligible mantiene todavía el binarismo). Hay que poner abajo lo que está arriba, pero esta «fase» de inversión o de derribo, que no es una fase cronológica sino un momento estructural –si se detuviera en algún punto la filosofía restauraría el orden–, debe ir acompañada por el desplazamiento general del sistema<sup>19</sup>.

---

político si no es con la ayuda de los paneles de señalización de antes de la guerra les aparece como demolidora» (cit. PEÑALVER, P., *Desconstrucción. Escritura y filosofía*, Barcelona, Montesinos, 1990, p. 16). *Vid.*, asimismo, DE PERETTI, C., *Jacques Derrida. Texto y deconstrucción*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 181 y ss. Volveremos a la cuestión de la *Kehre* derridiana en el capítulo 5.

<sup>18</sup> DG, p. 39. *Cf.* ED, pp. 163 y 414.

<sup>19</sup> Este doble gesto podría considerarse una respuesta al reproche que HEIDEGGER hace a Nietzsche a propósito de su intento de superar el platonismo (*Nietzsche*, I, Barcelona, Destino, 2000, pp. 189-198), y que se concreta como sigue. El platonismo se funda sobre un esquema de dos planos: uno es el mundo verdadero, el de lo suprasensible, que es lo determinante y por ello está arriba; el otro es el mundo aparente, el de lo sensible, que está abajo. Lo que Nietzsche lleva a cabo es una mera inversión de la estructura, que consistiría en poner arriba el mundo de lo sensible, como lo determinante, y abajo el de lo suprasensible. Pero este paso, según el autor de *Ser y tiempo*, no constituye ninguna superación del platonismo, pues sigue conservando su motivo esencial: esa estructura que consiste en que haya un «arriba» y un «abajo». Lo que habría que hacer es eliminar el pretendido mundo verdadero, de manera que el de lo aparente no pueda permanecer tal cual; al no estar ya en oposición con aquél no podrá mantenerse. Sin forzar la interpretación –pues en ningún caso Derrida autorizaría la idea de una

Derrida lleva a cabo ese doble gesto a través de una cierta operación quirúrgica con el concepto de escritura. En la medida en que forma cadena con todos los términos subordinados, la escritura ha sido objeto de represión por parte del sistema logocéntrico, el cual se ha esforzado por oponerla –jerárquicamente– a la voz. El autor dedicará buena parte de sus textos publicados hasta principios de los '70 a mostrar que entre la voz y la escritura no puede mantenerse un límite consecuente, y no precisamente porque la segunda sea una modificación de la primera; lo que, por el contrario, pondrá de manifiesto es que la escritura rige a la voz. Ahora bien, si la oposición jerarquizada voz / escritura forma cadena con todas las demás, ese intercambio de papeles arrastrará consigo la inversión del sistema en su conjunto. Pero esto sólo es un aspecto de la cuestión. La inversión irá acompañada, tal como anunciábamos que debía ocurrir, de un desplazamiento general del sistema. Desde el momento en que se revela que no se puede establecer ningún límite consecuente entre la escritura y la voz, la organización binaria pierde, en efecto, su razón de ser.

Todo ello da lugar a un nuevo concepto de escritura, concepto nuevo para el que, sin embargo, se conservará el viejo nombre. Puesto que aquello que nombraba 'escritura' no era un concepto aislado, sino uno engarzado en todo un sistema, el hecho de seguir utilizando ese nombre para un concepto que ya no se deja someter a esa estructura hace que el sistema reconozca el nuevo concepto de escritura a la vez como propio y como ajeno. En ese sentido, lo que Derrida denomina paleonimia sirve a modo de «palanca de intervención», asegura la posibilidad de afectar al interior del sistema: «dejar a este nuevo concepto el viejo nombre [...] es mantener la estructura de injerto [*greffe*], el paso y la adherencia indispensable para una *intervención* efectiva en el campo histórico constituido»<sup>20</sup>; es sostener, al mismo tiempo, una relación de pertenencia y de transgresión con respecto a ese todo. Debido a su poder de reabsorción, el desmontaje, la perforación del logocentrismo no puede llevarse a cabo de otra forma.

Tal como decíamos, inversión, desplazamiento y sus inseparables paleonimia y estructura de injerto están en marcha hasta principios de los '70, pero sólo se tematizan con estas palabras y de manera sistemática en escritos publicados al final de ese lapso –

---

«superación de la metafísica»–, diremos simplemente que nuestro autor tampoco cree que con la inversión sea suficiente, y por eso añade el desplazamiento. Para las relaciones entre Derrida y Nietzsche, vid. BEHLER, E., *Confrontations. Derrida, Heidegger, Nietzsche*, Stanford, Stanford University Press, 1991; DE PERETTI, C., *Jacques Derrida...*, *op. cit.*, pp. 24, 61, 73, 81, 91-96, 128 y 133-136.

<sup>20</sup> M, p. 393.

«Fuera de libro» (*La diseminación*), «Firma, acontecimiento, contexto» (*Márgenes*) o la entrevista que da título a *Posiciones*—.

Aunque la manera en que la hemos expuesto pueda llevar a confusión en este sentido, la táctica que acabamos de describir nunca se lleva a cabo de forma descontextualizada. Derrida sólo opera a partir de un concepto de escritura insertado en cadenas textuales concretas, ya sean de Platón, de Rousseau, de Husserl, de Saussure... De ahí que la práctica totalidad de los escritos derridianos se presenten como lecturas de otros autores. Ahora bien, tales lecturas no son en absoluto neutrales; en ellas se cruzan, de manera calculada, el comentario y la interpretación. Cada vez que se escribe un texto deconstructivo se hace, en efecto, según dos líneas: una que repite de la manera más literal posible (como demuestra la presencia de numerosas y extensas citas) el texto leído; y otra que, en esa repetición, revela las fallas o las grietas, los lugares donde el querer-decir (sentido o intención) de ese texto, en su propio lenguaje, se traiciona a sí mismo<sup>21</sup>. Naturalmente, una intervención como ésta impide que las aguas vuelvan tranquilamente a su cauce. Las lecturas derridianas transforman los textos que leen; son, a la vez, reescrituras. Resulta imprescindible matizar, por otra parte, que el doble gesto no constituye, de ningún modo, una técnica de lectura. No fuerza en absoluto el texto, aplicándole mecánicamente ciertas pautas. Todo lo contrario, respeta meticulosamente su propia lógica —su propio «lenguaje»— y, en este sentido, cada intervención es irrepetible<sup>22</sup>.

Que el texto se traiciona a sí mismo en su propio lenguaje quiere decir que la lectura-escritura deconstructiva no pone nada que no esté ya, de algún modo, ahí. Y es que ningún texto es homogéneo. En todos ellos se encuentra, por una parte, la línea de la auto-comprensión o de su interpretación dominante (guiada por la sacrosanta intención del autor); y, por otra, la línea en que el texto entra en contradicción consigo (esta segunda línea carece de «guía» y, en virtud de ello, da lugar a una lectura infinita). Es el conflicto entre lo que el autor declara y lo que, «sin querer», describe<sup>23</sup>. Con otras

<sup>21</sup> Es preciso aclarar, no obstante, que, si bien la inmensa mayoría de sus lecturas siguen esta doble línea, la táctica de inversión y desplazamiento no se encuentra en todas ellas. En ocasiones, como ocurre por ejemplo en «Violencia y metafísica», se trata de mostrar que un texto que se quiere transgresor continúa prendido en el sistema. Un grupo aparte lo constituyen, además, los trabajos que Derrida dedica a escritores y poetas.

<sup>22</sup> Como observa Cristina DE PERETTI, «el hecho de que la deconstrucción se aplique cada vez a una singularidad, a un idioma, hace imprescindible que la deconstrucción se replantee, se invente de nuevo en cada caso» (*Jacques Derrida...*, op. cit., p. 150). De ahí que Derrida prefiera hablar de deconstrucciones, en plural (vid. PS, p. 367).

<sup>23</sup> Esta distinción aparece insistentemente en las páginas dedicadas a Rousseau en la segunda parte de *De la gramatología*.

palabras, todos los textos sobre los que Derrida trabaja pertenecen a la tradición tanto como la transgreden. La misma duplicidad, la misma tensión entre pertenencia y no-pertenencia al sistema que mantiene la deconstrucción ha atravesado desde siempre al texto filosófico, a la manera de una cicatriz en forma de quiasmo. Esa tensión irreductible es lo que permite, siguiendo la literalidad del texto, volverlo contra sí mismo, extraer ciertos conceptos del sistema aparentemente inmóvil que quería apresarlos y desplazarlos, injertándolos, poniéndolos a trabajar de otro modo en el mismo terreno de donde fueron arrancados. A nivel local, ese terreno es el texto de Platón, de Rousseau... Sin embargo, en la medida en que dichos textos son, más que ejemplos, partes constituyentes del discurso filosófico, las consecuencias que de ello derivan no se detienen en ese nivel. Las lecturas derridianas muestran incansablemente que la represión de los conceptos subordinados nunca fue total y que éstos tienen respecto de la filosofía un papel muy diferente del que dicho discurso quiere reconocerles. Ello supone, en suma, que el texto filosófico *no puede cerrarse sobre sí mismo*, y que su auto-representación circular no pasa de ser un autoengaño. A pesar de todos sus esfuerzos, la filosofía no logra mantener el control sobre sus fronteras.

Pero si el todo que se pretende hacer temblar no ha dejado nunca de tambalearse, es preciso admitir que la deconstrucción no se reduce al intento de solicitar nada. Simplemente ocurre, sin esperar a la decisión de un sujeto<sup>24</sup>. El trabajo de lectura y de (re)escritura que Derrida lleva a cabo, en consecuencia, «no controla jamás el acontecimiento; tan sólo interviene en él, está inscrit[o] en él»<sup>25</sup>, de manera que no agota jamás absolutamente ese proceso implacable.

Ahora bien, un examen atento de la cuestión hará ver que el imposible control de sus límites no es exclusivo del texto *filosófico*. O, más bien, que si algo así le ocurre al texto filosófico, es menos en cuanto filosófico que en cuanto texto. La tragedia es que, tal y como se verá al final de este capítulo, la filosofía no puede de ningún modo independizarse de la escritura.

---

<sup>24</sup> A esta dificultad se añade otra más general, y es la de la problemática de la firma, que afecta a toda escritura. Derrida se ocupa de ella en muchos lugares (*cf.*, por ejemplo, M, pp. 391-392). De acuerdo con esto, debemos aclarar que la expresión ‘padre de la deconstrucción’, a la que en algún momento habremos de recurrir, es del todo inexacta.

<sup>25</sup> PS, pp. 367-368. *Cf.* DE PERETTI, C., «Jacques Derrida: un filósofo...», *op. cit.*, pp. 11-16.

## 2.2 La borradura del signo

Según hemos avanzado en el apartado anterior, la problemática del signo adquiere una relevancia especial en la trayectoria derridiana y, muy particularmente, la del signo escrito. Diremos incluso que la escritura constituye, ella misma, la «palanca de intervención»<sup>26</sup> de la deconstrucción. Nos fijaremos, para empezar, en el primer capítulo de *De la gramatología*, pues es el lugar donde la cuestión del signo se aborda de manera más sistemática.

La obra se abre con una reflexión sobre el contexto que brinda a un pensamiento de la escritura como el que allí se propone su oportunidad histórica: «Sea lo que sea lo que se piense bajo este título, el *problema del lenguaje* no ha sido jamás sin duda un problema entre otros. Pero nunca tanto como hoy había invadido *como tal* el horizonte mundial de las investigaciones más diversas y de los discursos más heterogéneos en su intención, su método, su ideología»<sup>27</sup>. Los movimientos de resistencia a dicha invasión, que intentan devaluar la palabra ‘lenguaje’ y, por ende, el signo en general, no hacen sino testificar a favor de este hecho. Así, si todo problema se plantea en términos de lenguaje, entonces nada escapa a su juego —ni siquiera aquello que con el mayor ahínco se ha intentado y se intenta mantener a salvo de él—. Pero, por otra parte, si el lenguaje ocupa la totalidad del horizonte problemático, entonces nada lo limita o de-limita, lo que hace que se encuentre «amenazado en su vida, desamparado, desamarrado por no tener ya límites, reenviado a su propia finitud en el momento mismo en que sus límites parecen borrarse, en el momento mismo en que cesa de estar seguro de sí, contenido y *bordeado* por el significado infinito que parecía excederlo»<sup>28</sup>. Ese doble movimiento de explosión e implosión del lenguaje coincide, además, con el momento en que la escritura deja de considerarse una modalidad de aquél para empezar a desbordarlo y englobarlo a su vez. El programa gramatológico se propone, de entrada, el objetivo de mostrar que ambos procesos (explosión-implosión del lenguaje y desbordamiento de éste por parte de la escritura) son, en realidad, el mismo. Para ello, se impone llevar a cabo un examen crítico sin precedentes sobre los conceptos de signo y de escritura.

Derrida empieza por subrayar que hablar de signo es ya hablar de la distinción *signans-signatum*, significante-significado, introducida por la lógica estoica y nunca dejada atrás. Su siguiente paso estratégico consiste en denunciar que la distinción de la

---

<sup>26</sup> La escritura es, lo veremos enseguida, «estructura de injerto». Baste por el momento con resaltar que el francés ‘*greffe*’ significa a la vez «injerto» y «escribanía».

<sup>27</sup> DG, p. 15.

<sup>28</sup> *Id.*

que hablamos pertenece irreductiblemente a la época logocéntrica, lo cual significa que no puede mantenerse sin arrastrar con ella las determinaciones que la filosofía le ha imprimido. El autor piensa, ejemplarmente, en la separación entre lo sensible y lo inteligible, separación que trae consigo, de manera irreductible, «la referencia a un significado que puede “tener lugar” en su inteligibilidad, antes de su “caída”, antes de toda expulsión en la exterioridad del aquí-abajo sensible»<sup>29</sup>. A un tal significado primero que no precisa, en último término, de ninguna materia significativa, el autor lo denomina «transcendental» (un «*primum signatum*», dirá, emulando lo que fuera el «*primum cognitum*» de la escolástica). En esa posición se encuentra, por ejemplo, uno de los conceptos base del logocentrismo: verdad. Para dicho sistema, en efecto, es crucial que la verdad tenga el *status* de un significado<sup>30</sup> al que se puede acceder directamente –por intuición–, sin necesidad de pasar por ningún tipo de intermediario, sin someterse a una instancia representativa como el signo. La evidencia de esa posibilidad –«evidencia tranquilizadora» de la época logocéntrica– está tan profundamente arraigada que por sí sola garantiza la pertinencia de la distinción entre las «dos caras» del signo. De acuerdo con ello, la relación que se establece entre ambas partes es puramente mediata, secundaria, accidental. El significativo simplemente «señala» o representa un significado que existe con anterioridad a esa remisión y que no la necesita para nada: en alguna parte está presente *per se*, remitiendo por sí mismo a sí mismo. Con otras palabras, el significado no está de entrada sujeto al movimiento de la significación; él es, en todo caso, el origen y el *telos* de ese proceso. Ahora bien, tal y como sugiere ese «en alguna parte», un significado que puede tener lugar en su inteligibilidad antes de caer en alguna materia significativa requiere, evidentemente, de un elemento ideal en que mostrarse. Así, pensar el signo y la consiguiente distinción significativo-significado exige necesariamente recurrir a un *logos* (finito o infinito)<sup>31</sup> con el que éste se relaciona de manera inmediata, primaria, esencial. El *logos* constituye, pues, la posibilidad misma del significado transcendental. En este punto se aprecia con claridad la pertenencia de la distinción *signans-signatum* a la época del logocentrismo. Más aún, a juicio de Derrida, la totalidad de la tradición de pensamiento occidental se ha organizado en torno al concepto de signo pensado como la unidad de esos órdenes

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>30</sup> Para Derrida, el concepto de *significado* abarca tanto el sentido, la idea de la cosa, como la cosa misma, aunque considera la primera determinación más rigurosa y más laxa la segunda (*vid. ibid.*, p. 22).

<sup>31</sup> En la Edad Media, ese *logos* era, naturalmente, el de Dios. Con observaciones como ésta, Derrida pone de manifiesto una «profunda e implícita» solidaridad entre el concepto de signo y la onto-teología: «La época del signo es esencialmente teológica» (*id.*).



radicalmente heterogéneos, jamás contemporáneos: por un lado el significado, puro y autosuficiente, que tiene en el *logos* su elemento, y *por otro* el significante, siempre derivado, en función representativa y finalmente prescindible.

Sin embargo, no todos los signos se encuentran en la misma posición. Mientras que, en el caso del signo oral, la distancia con respecto al significado se suaviza hasta borrarse, el signo escrito la agrava de manera irremediable. Un análisis de tipo fenomenológico sobre la voz y la escritura servirá para profundizar en esta diferencia. Las estudiaremos en ese orden.

Derrida observa en *La voz y el fenómeno*: «cuando hablo, pertenece a la esencia fenomenológica de esta operación que *me oiga en el tiempo* en que hablo»<sup>32</sup>. La operación de oírse-hablar tiene, para empezar, un claro carácter reflexivo, motivo por el cual el autor le da el nombre de auto-afección. En segundo lugar, es evidente que si aquél que profiere los sonidos *se oye* inmediatamente, entonces debe estar de alguna manera ahí donde habla y no en algún otro lugar; llevado al último extremo, ello supone que el emisor de signos orales ha de estar vivo. Observemos, para concluir, que fuera de la inmediatez temporal nada de esto tendría sentido: sólo puede oírse una voz que se pronuncia en el *mismo instante*. Si la voz asegura la presencia de la persona que habla, y muy especialmente su presencia a sí misma, es porque el sujeto se oye hablar en el mismo instante en que habla. A diferencia de la escritura, aquella no se inscribe en superficie alguna, no precisa pasar por el mundo, permite que el sujeto se afecte a sí mismo sin que medie ningún soporte exterior. De ahí que sea «vívica como auto-afección absolutamente pura, en una proximidad a sí que no sería otra que la reducción absoluta del espacio en general»<sup>33</sup>. Dicho de otro modo, la voz tiene un carácter puramente temporal. La operación del oírse-hablar constituye, así, la espontaneidad misma; es salida de sí y retorno inmediato a sí, reflexión instantánea. Se entiende ahora por qué Derrida puede afirmar que «esta auto-afección es sin duda la posibilidad de lo que se llama la *subjetividad* o el *para-sí*»<sup>34</sup>.

En virtud de esa inmediatez, la filosofía considera el signo oral como una suerte de «significante diáfano»<sup>35</sup>, absolutamente dominable, y que se borra a sí mismo en favor

---

<sup>32</sup> VPh, p. 87. Hay que entender aquí la voz «en su sentido fenomenológico, y no en el sentido de sonoridad intra-mundana» (*ibid.*, p. 86).

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>34</sup> *Id.*

<sup>35</sup> *Vid. ibid.*, p. 90.

de la idealidad del significado. La instancia del *logos* y la voz parecen estar, pues, naturalmente relacionadas. Este vínculo natural obliga a reconocer dos cosas: en primer lugar, que el logocentrismo es también un fonocentrismo y, en segundo lugar, que ese sistema es solidario de la determinación del ser como presencia<sup>36</sup>. Derrida lo resume en estas pocas palabras: «La esencia formal del significado es la *presencia*, y el privilegio de su proximidad al *logos* como *phoné* es el privilegio de la presencia»<sup>37</sup>. Según ha mostrado el análisis, en efecto, lo que privilegia la voz sobre la escritura es que aquella garantiza la presencia del significado en el *logos* y la del *logos* a sí mismo. El logocentrismo va, así, de la mano de una «metafísica de la presencia». Como ya comentamos en el capítulo anterior, el valor de presencia desde el que la tradición ha interpretado al ser es indisoluble de la interpretación del tiempo a partir del presente<sup>38</sup>. Cabe incluso delinear la historia de la metafísica en unas pocas pinceladas a través de ese motivo único, en sus diversas sedimentaciones: «presencia de la cosa a la mirada como *eidós*, presencia como sustancia / esencia / existencia (*ousía*), presencia temporal como punta (*stigmé*) del ahora o del instante (*nun*), presencia a sí del *cogito*, conciencia, subjetividad, co-presencia del otro y de sí, intersubjetividad como fenómeno intencional del *ego*, etc.»<sup>39</sup>.

En este orden de cosas, ¿qué lugar se reserva al signo escrito? La investigación derridiana muestra que, de acuerdo con la tradición, el signo escrito sería una representación gráfica del signo oral que, a su vez, viene a ser una representación – extrañamente inmediata – del sentido presente a la conciencia<sup>40</sup>. Allí donde la voz significa o está por el sentido, la escritura significa o está por la voz, añadiéndose simplemente como «la película exterior, el doble inconsistente de un significante mayor»<sup>41</sup>. Significante del significante, mediación de la mediación, el signo escrito no es más que una reduplicación accesorio y secundaria del oral. El lugar que se le otorga con respecto a éste es, así, el de un mero utensilio, una mera técnica, más o menos eficaz con respecto a sus fines<sup>42</sup>, pero puramente exterior.

---

<sup>36</sup> No hace falta decir que Derrida se apoya aquí en los trabajos de Heidegger.

<sup>37</sup> DG, p. 31.

<sup>38</sup> Cf. «Ousía y grama. Nota sobre una nota de *Sein und Zeit*», en M, pp. 33-35; HEIDEGGER, M., *El ser y...*, op. cit., pp. 35-36.

<sup>39</sup> DG, p. 23. Cf., además, ED, p. 411.

<sup>40</sup> Derrida cita el aristotélico *De interpretatione* como ejemplo en DG, p. 21.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>42</sup> Aquí entraría la discusión iniciada ya por Platón sobre la relación que se establece entre la escritura y el olvido.

Diversos análisis se encadenan a partir de aquí. Un primer aspecto a destacar es el hecho de que, a pesar de la condena inapelable de la escritura por parte del logocentrismo, éste privilegia, por encima de otros modelos, la escritura fonética, al límite, la alfabética. Más que ninguna otra notación escrita, el alfabeto es «signo de signo»<sup>43</sup>. Por tener la virtud de borrarse frente a la voz, la escritura alfabética es «más servil, más despreciable, más secundaria» que cualquier otra, pero a la vez, y por lo mismo, es también «la mejor escritura»<sup>44</sup>. De ahí el arraigado etnocentrismo que dicho sistema conlleva, «el más original y el más potente, en proceso de imponerse hoy en el planeta»<sup>45</sup>. Y de ahí también que la expresión «metafísica de la presencia» pueda considerarse equivalente de «metafísica de la escritura fonética»<sup>46</sup>. Al fin y al cabo, existe un vínculo innegable entre la linealidad del concepto tradicional de tiempo pensado a partir del privilegio del presente como punto y la linealidad de esta forma de escritura<sup>47</sup>.

Un segundo aspecto a comentar es la recurrencia, a lo largo de siglos de filosofía, de cierta metáfora que involucra a la escritura. Se trata de «la escritura de la verdad en el alma» (*Fedro*) o «el libro de la naturaleza y la escritura de Dios» (Edad Media), aunque son muchos más los ejemplos que podrían citarse<sup>48</sup>. Estas metáforas confirman, extrañamente, el privilegio del *logos*. Extrañamente, porque el sentido «propio» atribuido a esa escritura que aquí se usa como metáfora está lo más lejos posible de ese elemento. Al sublimar la interioridad del *logos*, de un modo ciertamente enrevesado, dicha metáfora viene a fundar el sentido propio de la escritura como doble exterior y prescindible.

Profundicemos aún un poco más en el fenómeno de la escritura. Es inherente a todo signo poder funcionar en ausencia de la cosa: que A significa B quiere decir que A está por B; si se diera el caso de que B se presentara ella misma, no precisaría delegar en A.

---

<sup>43</sup> Es una cita de la *Enciclopedia* hegeliana (cit. DG, p. 39).

<sup>44</sup> DG, p. 39. *Vid.* también *ibid.*, pp. 416-428.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 39. *Cf.*, además, *ibid.*, p. 12, nota 2. Derrida desarrolla la conexión entre logocentrismo y etnocentrismo en diversos lugares. Por ejemplo, en el capítulo dedicado a Lévi-Strauss en *De la gramatología* (DG, pp. 149-202) o en «La mitología blanca» (M, pp. 247-324).

<sup>46</sup> DG, p. 11. Derrida da indicios, más allá de sus propios descubrimientos, de que el modelo de escritura fonética no existe en su pleno cumplimiento. Así, por ejemplo, en el inevitable recurso a los signos de puntuación. *Cf. ibid.*, p. 59 o M, p. 5,

<sup>47</sup> *Cf.* DG, pp. 105, 127 y ss. Cristina DE PERETTI observa, en este sentido, que «la escritura fonética es la imagen gráfica de la sucesión irreversible del tiempo en que se habla» (*Jacques Derrida...*, *op. cit.*, p. 38).

<sup>48</sup> *Cf.* DG, pp. 26-28.

A ello se añade, en el signo escrito, un extra de ausencia, que es lo que constituye su especificidad<sup>49</sup>.

De entrada, parece que se escribe sólo en situaciones en que el destinatario no está presente. Pero esta no-presencia no es exclusivamente provisional: «esta distancia, esta separación, este aplazamiento [...] deben poder ser referidos a un cierto absoluto de la ausencia para que la estructura de escritura, suponiendo que exista la escritura, se constituya»<sup>50</sup>. Cualquier escritura debe, para merecer tal nombre, ser legible, repetible, en ausencia absoluta de un destinatario empíricamente determinado. Si es absoluta, esta ausencia no puede ser una simple modificación de la presencia, es la posibilidad de la muerte del destinatario inscrita en la estructura del signo escrito.

El emisor, por su parte, no se halla en una situación distinta:

Para que un escrito sea un escrito es necesario que siga «actuando» y siendo legible incluso si lo que se llama el autor del escrito no responde ya de lo que ha escrito, de lo que parece haber firmado, ya esté ausente provisionalmente ya esté muerto, o en general no haya sostenido con su intención o atención absolutamente actual y presente, con la plenitud de su querer-decir, aquello que parece haberse escrito «en su nombre».<sup>51</sup>

A diferencia de la voz, la escritura no asegura en absoluto la presencia del autor. Llevando esta idea al límite, Derrida afirma que «todo grafema es de esencia testamentaria»<sup>52</sup>. Esto se debe a que el signo escrito, frente al oral, pasa obligatoriamente por la exterioridad, exige dar un rodeo por la superficie visible del espacio. La voz es a la escritura lo que lo inteligible es a lo sensible, lo interior a lo exterior, la presencia a la ausencia, la vida a la muerte, y son tantas las equivalencias que se podrían encadenar que preferimos reenviar a la lista de oposiciones esbozada en

---

<sup>49</sup> Nos guía aquí un fragmento de «Firma, acontecimiento, contexto» (M, pp. 369-374), que trata del concepto de escritura en Condillac. Debemos tener en cuenta, no obstante, que lo que Condillac dice sobre la escritura «no es sólo un *ejemplo* de la ley formal sino, en su aparente contingencia, parte integrante de lo que otorga su verdad a esta ley» (BENNINGTON, G., *op. cit.*, p. 123). La «ley formal» sería ese movimiento de exclusión o puesta en reserva interesada de la escritura que ha determinado a la filosofía en su historia. Geoffrey Bennington se refiere en su cita concretamente al texto aristotélico en relación con el concepto de metáfora, pero nos sirve igualmente para la escritura en Condillac.

<sup>50</sup> M, pp. 374-375.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 376.

<sup>52</sup> DG, p. 100. Paola MARRATI-GUÉNOUN precisa lo siguiente: «Si en buena lógica no se deduce de la posibilidad de algo su necesidad, se podría creer que Derrida cae en un error lógico sobre las modalidades de la posibilidad y de la necesidad. De hecho, él opera otra implicación: si puede ocurrir eventualmente que yo hable sin la intuición plena de lo que digo, si puede ocurrir que lo que yo escribo sea legible más allá de mi muerte –y esto ocurre en efecto todo el tiempo–, hay que dar cuenta de aquello que, en el lenguaje, hace posibles estos acontecimientos. Y el funcionamiento del lenguaje que permite estos acontecimientos, su estructura testamentaria, no es a su vez algo simplemente eventual, sino que lo constituye» (*La genèse et la trace. Derrida lecteur de Husserl et Heidegger*, Dordrecht, Kluwer Academic, 1998, p. 96). La primera posibilidad a la que se refiere la cita (la de que yo hable sin la intuición plena de lo que digo) aparecerá más adelante en este mismo capítulo.

el punto anterior. Mientras que la voz mostraba una naturaleza puramente temporal y aseguraba, en virtud de ello, la presencia inmediata del sujeto a sí mismo y la presencia de un sentido simplemente transparentado por el significante fónico, la escritura parece tener más bien un carácter espacial que destruye toda forma de inmediatez. El verse-escribir es incomparable, en efecto, al oírse-hablar. Si el segundo tipo de operación permite al sujeto afectarse a sí mismo sin salir de sí mismo, en el primero la relación consigo pasa por un medio extraño; no es, en consecuencia, inmediata. La posibilidad de que el destinatario no esté ahí para recibir el texto no se explica de otro modo. Ahora bien, ¿en qué lugar deja todo esto al sentido, a su seguro caminar entre un origen y un *telos*? En la medida en que la escritura exige ese rodeo por el exterior, separa el sentido del acto que le dio vida y lo expone a los más inquietantes peligros. El escrito viaja solo, a la deriva, errante, lejos de su padre<sup>53</sup>; no puede responder de sí ni tiene a nadie que lo haga por él. Habiendo de confiarse a una superficie de inscripción, el texto se separa ya en su origen de su autor y puede ser repetido más allá de toda intención expresa. Ello implica que el sentido que el escritor hubiera querido transmitir siempre corre el riesgo de resultar traicionado, *desviado de su ruta*. No es ya sólo que el destinatario pueda no llegar a recibir el texto, es que el sentido del texto puede alterarse por el camino<sup>54</sup>. Derrida hace confluír ambos motivos, aplazamiento y alteridad, en la célebre *différance*, artificio que construye introduciendo una ‘a’ en el lugar de la ‘e’ de la ‘*différence*’ francesa<sup>55</sup>. Por el momento, y según acabamos de ver, podemos decir que dicho término da una fiel caracterización de la escritura. No resulta, pues, ocioso, el hecho de que la falta de ortografía introducida (la ‘a’ en lugar de la ‘e’) sea silenciosa, esto es, el hecho de que solamente se lea o se escriba. En francés, en efecto, ‘*différance*’ y ‘*différence*’ se pronuncian exactamente igual.

Lo que hemos ido encontrando en nuestro análisis sobre la escritura nos lleva a concluir que toda producción escrita comporta una fuerza de ruptura con el contexto de

<sup>53</sup> Así lo da a entender Platón en *Fedro* 275e. Para una magnífica lectura del final de ese diálogo, *vid.* «La farmacia de Platón», en D, pp. 69-196.

<sup>54</sup> Para la polémica entre Lacan y Derrida a propósito de las cartas y su destino, *cf.* LACAN, J., *Écrits*, París, Seuil, 1966, pp. 11-41; «Le facteur de la vérité», en CP, pp. 439-524; MULLER, J. y W. RICHARDSON (eds.), *The Purloined Poe. Lacan, Derrida and Psychoanalytic Reading*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1988.

<sup>55</sup> La *différance* no sólo se distingue de su homófona francesa y, por ende, de cualquier diferencia. Muy especialmente dialoga con la heideggeriana diferencia óntico-ontológico. Derrida afirma en *De la gramatología* que la *différance* es más «originaria» que aquélla (DG, p. 38). Por otra parte, el autor reconoce la presencia del pensamiento de la *différance* ya en Nietzsche y en Freud (*cf.* M, pp. 18-22). Un repaso de los neologismos derridianos se encuentra en MOUSSARON, J.P., «L’esprit de la lettre», en MALLEY, M.L. y G. MICHAUD (dirs.), *op. cit.*, pp. 363-371.

su producción: cualquier texto puede ser repetido en ausencia de su autor o del lector al que fue dirigido. Por otra parte, hay que reconocer asimismo que ni siquiera el propio contexto lingüístico logra cerrarse, pues siempre es posible extraer cualquier sintagma de cualquier texto e injertarlo, citarlo, reiterarlo, en una nueva cadena textual. Ningún contexto, real o lingüístico<sup>56</sup>, ningún «conjunto de presencias» llega, pues, a encerrar la escritura. Su posibilidad de repetición, su iterabilidad constitutiva, lo impide. Ahora bien, si la citabilidad, la iterabilidad, constituyen estructuralmente al texto, éste no puede ser una unidad consigo, está habitado de antemano por la posibilidad de ser otro que sí; ni siquiera en su origen es idéntico a sí mismo. La iterabilidad va, pues, indisolublemente unida a la alteridad<sup>57</sup>.

Dado que siempre está, en cierta manera, fuera de sí, el texto carece de un exterior absoluto<sup>58</sup>. Pero, a diferencia de lo que ocurría con la filosofía, en este caso negar la existencia de un exterior absoluto no implica «postular una inmanencia ideal, la reconstitución incesante de una relación consigo de la escritura. Ya no se trata de la operación idealista y teológica que, a la manera hegeliana, suspende y establece el exterior del discurso, del *logos*, del concepto, de la idea. El texto *afirma* el exterior, marca el límite de esa operación especulativa»<sup>59</sup>. El discurso filosófico niega el exterior, incluye lo que excluye, hace del exterior una extensión metonímica del interior; el texto, la escritura, por su parte, afirman el exterior, pero no al otro lado del límite seguro y bien trazado del «en casa». Lo hacen precisamente en la medida en que no constituyen una identidad, «sino otra disposición de los efectos de apertura y de cierre»<sup>60</sup>; con ello, problematizan irreversiblemente las relaciones de pertenencia y no-pertenencia. Decir que no hay un exterior del texto en sentido absoluto equivale a decir que sólo hay texto, pero si el texto no es ningún interior entonces habremos de asumir que sólo hay exterior

---

<sup>56</sup> «Se trata aquí tanto del contexto “real” –lo presente al escritor, la esfera y el horizonte de su experiencia, y sobre todo su intencionalidad al escribir– como del contexto semiótico –la cadena sintagmática en que está dado o cogido el texto–» (PEÑALVER, P., *Desconstrucción...*, *op. cit.*, p. 144). Por cuanto no es capaz de coartar esta posibilidad de extracción e injerto, Derrida afirma que el contexto nunca es absolutamente saturable (*vid.*, por ejemplo, M, p. 369).

<sup>57</sup> Derrida recuerda que ‘*iter*’ viene del sánscrito ‘*itara*’, «otro» (M, p. 375).

<sup>58</sup> Las nociones de título, prefacio, prólogo o exergo resultan naturalmente afectadas por ello. *Cf.* DE PERETTI, C., *Jacques Derrida...*, *op. cit.*, pp. 169-170, nota 41. Derrida pone en obra la «apertura» del texto y sus imprevisibles filiaciones en textos como «Tímpano» (M, pp. I-XXV) o *Glas*.

<sup>59</sup> D, p. 42.

<sup>60</sup> *Id.*

del texto<sup>61</sup>. En los términos que hemos usado hace un momento, «no hay más que contextos sin ningún *centro* de anclaje absoluto [el subrayado es nuestro]»<sup>62</sup>.

Estas breves pinceladas nos permiten entrever el potencial que tiene el signo escrito como palanca de intervención en el sistema logocéntrico y reconocer, en consecuencia, que dicho sistema sólo pudo surgir de un rebajamiento de la escritura, de una represión de su poder. Ese desprestigio, es, de acuerdo con Derrida, «el movimiento filosófico por excelencia»<sup>63</sup>, el gesto que da lugar al logocentrismo. Y no podría ser de otra manera: cuando lo propio de la escritura es no tener nada en propio, ésta debe ser sometida y secundarizada para que un sistema basado en el control de las lindes de propiedad pueda emerger y sustentarse.

Derrida utiliza muy a menudo la palabra ‘caída’ al tratar de la escritura, pues refleja mejor que ninguna otra el cariz moral que toma la condena de ésta por parte de la filosofía, de Platón a Saussure<sup>64</sup>, hasta el punto de llegar a confundirla con el mismísimo mal (en el caso de los griegos, con la figura del sofista, con algo que está por debajo de lo humano<sup>65</sup>). En este orden de cosas, es preciso aclarar que «deconstruir esta tradición no consistirá en invertirla, en exculpar a la escritura. Más bien en mostrar por qué la violencia de la escritura no *sobreviene* a un lenguaje inocente»<sup>66</sup>. Derrida pretende, así, poner de manifiesto que lo que la tradición ha relegado a la escritura opera igualmente en la voz, que la posibilidad de ésta no se da sin la posibilidad de aquélla.

---

<sup>61</sup> Los términos exactos con los que expresa Derrida tal idea son estos: «Il n’y a que du texte, il n’y a que du hors-texte» (*ibid.*, p. 50). Reparemos, concretamente, en la presencia repetida del ‘*il y a*’ y también en la negación restrictiva. Esos dos enunciados yuxtapuestos, aparte de ser contradictorios entre sí y por ello inasimilables desde cualquier discurso metafísico, imitan tanto como subvierten el ‘*es gibt Sein*’ heideggeriano. Si *sólo* hay texto –y ni siquiera *hay* texto–, ¿qué pasa con el ser?

<sup>62</sup> M, p. 381. Esta idea, que data de 1971, comunica estrechamente con el concepto de intertextualidad propuesto por Julia KRISTEVA cuatro años antes («Bakhtine, le mot, le dialogue et le roman», *Critique*, 239, 1967, pp. 438-435) y que ha resultado tan fecundo en la teoría literaria. Para las relaciones entre estos dos autores, *vid.* DE NOOY, J., *Derrida, Kristeva and the Dividing Line. An Articulation of Two Theories of Difference*, Londres y Nueva York, Routledge, 1998.

<sup>63</sup> M, p. 376.

<sup>64</sup> Si bien Saussure es en principio un lingüista, Derrida no se cansa de demostrar cómo su discurso sobre la escritura no deja de estar prendido en la filosofía más tradicional: a) porque secunda la idea de que el significante fónico está naturalmente unido al significado, mientras que el significante gráfico tiene un carácter derivado, externo, de simple utensilio; b) porque la escritura sólo puede entenderse como representación de la voz bajo el modelo de la escritura fonética; c) porque siempre que el orden representado-representante se invierta, Saussure hablará de usurpación, vicio, patología, superstición. (*vid.* DG, pp. 46-64). El hecho de que ese movimiento sea caracterizado como inversión de la relación «natural» autoriza a Derrida a interpretarlo en términos de monstruosidad, catástrofe y pecado (*cf.*, en particular, *ibid.*, pp. 51-61).

<sup>65</sup> «Cada vez que la polisemia es irreductible, cuando no se le promete ninguna unidad de sentido, estamos fuera del lenguaje. Por consiguiente *fuera de la humanidad*. [...] En este sentido el filósofo que nunca ha tenido que decir más que una cosa es el hombre del hombre. El que no somete la equívocidad a esta ley es ya un poco menos que un hombre: un sofista, que en suma no dice nada, nada que se pueda resumir en un sentido [el subrayado es nuestro]» (M, p. 296). *Cf.* D, p. 76.

<sup>66</sup> DG, p. 55.

Desde entonces, la escritura no será ya una modalidad restringida de lenguaje que pueda por determinados motivos subordinarse a otras, sino que, desbordando sus fronteras, pasará a *comprenderlo* en su totalidad. A continuación perseguiremos ese proceso de generalización de la escritura para ver exactamente cómo se produce y qué tiene que ver con la explosión-implosión del lenguaje más arriba mencionada.

Son muchos los contextos –al menos hasta principios de los ‘70– en que Derrida aborda la generalización de la escritura, siempre vinculada a la lectura de otros autores. Aquí tomaremos como guía uno en particular, *La voz y el fenómeno*, donde estudia el problema del signo en Husserl<sup>67</sup>. Hay que recordar, sin embargo, que lo que en esa lectura se revela supera la particularidad del texto que le sirve como objeto. Esto, que vale en general para cualquiera de sus lecturas<sup>68</sup>, se hace especialmente evidente en la que aquí privilegiamos. Prueba de ello es que, en otros contextos, Derrida se apoya en los análisis que allí se desarrollan<sup>69</sup>.

En la obra citada, nuestro autor somete a examen ciertas distinciones esenciales planteadas por Husserl en la primera de sus *Investigaciones lógicas*. Su punto de mira es, en concreto, la distinción husserliana entre dos modos de significar: indicación y expresión. Lo que separa a estos dos tipos de significaciones es el hecho de que la segunda transporta siempre una *Bedeutung*, mientras que la primera no lo hace. Como el

---

<sup>67</sup> No forma parte de nuestro proyecto contrastar la lectura que allí se propone con el discurso de Husserl. Una puesta a prueba como ésta puede encontrarse en CONDE SOTO, F., «Derrida contra Husserl: la crítica de *La voz y el fenómeno* a la teoría del signo de la primera investigación lógica de Husserl», *Investigaciones fenomenológicas*, 5, 2007, pp. 153-207; *id.*, «Metafísica de la presencia: la crítica de Derrida en *La voz y el fenómeno* a la teoría del tiempo de Husserl en las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*», *Paideia*, 29 (82), 2008, pp. 173-192.

<sup>68</sup> Lo subrayábamos anteriormente: los textos que Derrida lee son parte integrante del logocentrismo y, en la medida en que revelan la doble línea de pertenencia y transgresión con respecto al sistema que los atraviesa, las lecturas derridianas no dejan de poner de manifiesto, más allá de su intervención a nivel local, que aquél no puede cerrarse sobre sí mismo.

<sup>69</sup> Decimos esto pensando en otros contextos que de entrada también podrían considerarse imprescindibles. En particular, la lectura de Saussure que Derrida presenta en el segundo capítulo de *De la gramatología*. Siendo en principio independiente, ese texto presupone el análisis de la temporalidad que lleva a cabo *La voz y el fenómeno* (*cf.*, especialmente, DG, p. 68 y ss.). El propio autor reenvía en diversas ocasiones a ese trabajo a través de una nota a pie de página. Ambas obras fueron publicadas en 1967, pero la composición de aquella parece deberle mucho a los contenidos elaborados en ésta. En relación con ello, no podemos dejar de citar la siguiente observación de Paola MARRATI-GUÉNOUN: «Nuestra hipótesis es que el lugar único que Husserl ocupa en la obra de Derrida no se explica –en todo caso no únicamente– por su estatuto de primer paradigma, o de primer ejemplo de la deconstrucción. Nos parece que es a través de la interpretación tan singular que Derrida construye de Husserl en este primer periodo de su trabajo [1954-1962] como encuentra la formulación de sus propias cuestiones» (*La genèse et...*, *op. cit.*, pp. 5-6). Prueba de ello es que un primer esbozo del concepto de *différance* puede localizarse ya en la introducción que Derrida escribió en 1962 al *Origen de la geometría* de Husserl (IOG, p. 171). *Cf.*, además, PEÑALVER, P., «Jacques Derrida...», *op. cit.*, p. 9 y ss.; e *id.* *Desconstrucción...*, *op. cit.*, p. 44.



inglés ‘*meaning*’, *Bedeutung* se refiere indistintamente a un contenido *ideal* significado y a la intención de significación, la espiritualidad viva que anima el signo insuflándole, de manera consciente y voluntaria, dicho significado. A falta de un equivalente en francés, Derrida opta por traducirlo con la perífrasis ‘*voloir-dire*’, «a la vez en el sentido en que un sujeto que habla, que “se expresa”, como dice Husserl, “sobre alguna cosa” *quiere decir*, y en que una expresión *quiere decir*»<sup>70</sup>. El indicio, en cambio, no remite a ninguna idealidad (al menos no a una idealidad absoluta) y no se da vinculado a una intención de significación; Husserl lo define, en general, como una suerte de motivación que hace pasar del pensamiento de una cosa a otra, a la manera de la empirista «asociación de ideas»<sup>71</sup>. Ejemplos de este modo de significar serían los gestos o movimientos que hacemos involuntariamente al hablar o los canales de Marte, que indican la posible existencia de seres inteligentes<sup>72</sup>. Debido a la idealidad del significado que transporta, la expresión no tiene necesidad alguna de salir del ámbito estrictamente interior de la conciencia; la indicación, en cambio, involucra siempre, de una manera o de otra, una existencia empírica, un paso por el terreno de lo fáctico o mundano, fuera del dominio de la conciencia. Esta caracterización de las dos formas en que puede funcionar un signo, pegada en principio a la letra de Husserl, permite a Derrida asociar la expresión con la voz y la indicación con la escritura, y afirmar incluso que para el padre de la fenomenología sólo el indicio es un verdadero signo<sup>73</sup> —exactamente como para la tradición sólo el signo escrito es un verdadero signo—.

Lo que ocurre es que, si bien es fácil encontrar casos de significaciones que sean puramente indicativas, la expresión parece darse siempre entrelazada (*verflochten*) con algo de indicación. Esto podría hacer pensar que la relación entre indicación y expresión es una relación de género y especie, lo cual obligaría a reconocer que el modo indicativo de significar rige en toda posible significación. En contra de esta idea, Husserl se esforzará por mostrar que cabe aislar al menos un enclave en que la expresión no está mezclada de indicación: la vida solitaria del alma. Únicamente en ese caso lo expresado

---

<sup>70</sup> VPh, p. 18.

<sup>71</sup> Derrida observa que una definición como ésta desborda el ámbito estricto de la indicación, ya que puede servir igualmente para la demostración. El análisis correspondiente se puede encontrar en *ibid.*, pp. 30-31.

<sup>72</sup> Entrarían, asimismo, dentro de la indicación los pronombres o expresiones «esencialmente ocasionales» ya que, debido a su naturaleza, no pueden estar ligados unívocamente a un contenido objetivo ideal, aunque éste es un caso especialmente problemático (*cf.* HUSSERL, E., *Investigaciones lógicas*, I, Madrid, Revista de Occidente, 1967, pp. 323, 316 y 373-379; VPh, pp. 104-109).

<sup>73</sup> Para la asociación voz-expresión, escritura-indicio, *vid.*, por ejemplo, VPh, p. 29, nota 1, y pp. 85-86. Para la segunda idea mencionada, *vid. ibid.*, p. 46 (Derrida cita allí un «lapsus» de Husserl: «de signos, a saber, de indicios»).

puede permanecer en la intimidad de la conciencia. Propiamente hablando, en efecto, sólo es *expresable* una vivencia vivida en primera persona al mismo que la vive en primera persona. Desde el momento en que el discurso deja de estar en contacto con la vivencia donadora de sentido, la expresión aparece ya mezclada o contaminada de indicación. Ello ocurre constantemente, por ejemplo, en la comunicación, donde lo significado es la vivencia de otro, esto es, un contenido no dado de manera inmediata a la intuición y que, consecuentemente, ha de pasar por el mundo, necesita de una mediación sensible. Apoyándose en esta idea, Derrida observa que lo que en última instancia separa la expresión del indicio es que únicamente aquélla garantiza la presencia de la conciencia a sí misma.

Toda la argumentación de Husserl (en particular, las distinciones esenciales de que hablábamos, pero también el conjunto de oposiciones que vertebran la fenomenología<sup>74</sup>) se sostiene sobre la posibilidad de reducir absolutamente la indicación en la vida solitaria del alma. Eso implica asumir, según acabamos de ver, que cuando la conciencia monologa consigo misma no se comunica nada, y que no se comunica nada porque no tiene nada que comunicarse. La comunicación sólo tiene sentido con otra conciencia. En el caso del monólogo, resulta absurda, prescindible, carece de finalidad: las vivencias que habría que comunicar son vividas de manera inmediata por la conciencia que tendría que comunicarlas. Derrida identifica esta falta de finalidad de la comunicación interior denunciada por Husserl con «la no-alteridad, la no-diferencia en la identidad de la presencia como presencia a sí»<sup>75</sup>. Vemos, pues, que esa reducción del indicio o, lo que es lo mismo, esa reducción de la exterioridad, de la alteridad, de la diferencia, depende completamente de la *inmediatez* de las vivencias, esto es, del hecho de que la presencia a sí de la conciencia se produzca *en el mismo instante*, en la actualidad de un presente indivisible como un pestañeo. Sólo la puntualidad del instante, en efecto, garantizaría la pretendida inmediatez. Si, por el contrario, ocurre que el instante presente no es simple, si resulta finalmente que está en su mismo seno dividido, dicha inmediatez podría verse irremediabilmente desmentida. Eso es, sin embargo, lo que se da a leer en otro de los textos capitales (aunque posterior) de Husserl, las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, y así lo muestra Derrida, poniendo al descubierto una contradicción entre lo que el padre de la fenomenología declara y lo que describe. No obstante, antes de pasar a comentar el contenido de esas traicioneras

---

<sup>74</sup> Cf., por ejemplo, *ibid.*, p. 32.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 65.

descripciones, debemos recordar que lo que resulta amenazado por ellas no es sólo un punto de la argumentación husserliana sino «la certeza metafísica por excelencia»<sup>76</sup>.

El padre de la fenomenología describe en las *Lecciones* la temporalidad de la conciencia como un «flujo» o *continuum* que forma todo presente de percepción (impresión originaria) con sus fases inmediatamente pasadas (retenciones) o anticipadas (protenciones). De manera constante se van presentando datos originarios a la conciencia con carácter de ahora, pero no lo hacen de forma aislada, sino que los datos inmediatamente pasados se retienen en los nuevos que, a su vez, anticipan los inmediatamente siguientes. Dicho flujo, por una parte, permite aprehender en su unidad objetos que duran en el tiempo –el ejemplo clásico es el de una melodía: sólo gracias a esa estructura es posible captar la sucesión entre un sonido y otro–. Por otra parte, tiene la peculiaridad de que se aparece a sí mismo como flujo<sup>77</sup>; cada nueva fase de conciencia recoge la anterior y *se reconoce* así como su sucesora. A esa «unidad del discurrir», a esa «*maintenance*», Husserl la denominará posteriormente «presente vivo».

Si bien el autor de las *Lecciones* declara que la retención es todavía un tipo de percepción y que, por consiguiente, el flujo no obliga a pensar una continuidad entre percepción y no-percepción, la literalidad de sus textos describe lo contrario. Diversas citas literales apoyan, en efecto, la lectura derridiana<sup>78</sup>, según la cual, y en contra de la intención expresa de Husserl, la presencia de la fase de conciencia actual sólo aparece como tal vinculada con una no-presencia y una no-percepción, no-presencia y no-percepción que no se añaden ni acompañan simplemente al ahora, sino que le pertenecen esencialmente, están inscritos en su propia posibilidad. Las consecuencias, desde luego, son terribles, tanto para el intento husserliano de que hablábamos como para la metafísica de la presencia en general:

Desde que se admite esta continuidad del ahora y del no-ahora, de la percepción y de la no-percepción en la zona de originariedad común a la impresión originaria y a la retención, se acoge lo otro en la identidad a sí del *Augenblick*: la no presencia y la invidencia en el *pestañeo del instante*. El pestañeo tiene una duración, y ésta cierra el ojo. Esta alteridad es incluso la condición de la presencia, de la presentación y de la *Vorstellung* en general [...]. Esta relación con la no-presencia, una vez más, no viene a sorprender,

---

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>77</sup> Mientras que los objetos temporales son constituidos en su sucesión por una intencionalidad transverbal, la unidad del propio flujo se constituye gracias a una intencionalidad longitudinal. Para una panorámica de la conciencia del tiempo en Husserl, *vid.* CONDE SOTO, F., «Importancia y evolución del concepto de conciencia del tiempo en la fenomenología de Edmund Husserl», *Contrastes*, 15, 2010, pp. 105-124.

<sup>78</sup> *Cf.* VPh, pp. 72-73.

envolver o disimular la presencia de la impresión originaria; permite su surgimiento y su virginidad siempre renaciente. Pero destruye toda posibilidad de identidad a sí en la simplicidad.<sup>79</sup>

El paso continuo entre presencia y no-presencia en el flujo temporal de la conciencia impide seguir sosteniendo la identidad simple del ahora, éste no es más que el resultado de una «síntesis originaria»: sólo se presenta en continuidad con una no-actualidad irreductible que *forma parte* de su actualidad, lo que es tanto como decir que desde siempre ha acogido lo otro en su identidad consigo. El instante no es ya un punto indivisible. Porque puede, constitutivamente hablando, retenerse, esto es, repetirse como no-ahora<sup>80</sup>, remite, más allá de sí mismo, a algo que en principio debería serle exterior –una no-presencia, una no-actualidad– pero que, sin embargo, forma parte de él. Esa iterabilidad constitutiva, esa remisión a otra cosa que impide que una identidad se cierre sobre sí misma, ese extraño juego de presencia y ausencia, es lo que Derrida denomina huella<sup>81</sup>. Ella provoca que el cumplimiento de la presencia plena se vaya aplazando de momento actual en momento actual pero, dado que toda actualidad se constituye de la misma manera, por su remisión a lo no-actual, por su posibilidad de retenerse como no-presente, la presencia plena nunca llega a cumplirse. La huella introduce, así, en el flujo temporal de la conciencia, un movimiento de *différance*, en los dos sentidos de este término más arriba señalados: a) el ahora no es idéntico a sí mismo y b) su plenitud presente *se aplaza* de manera indefinida, sin que pueda fijarse ningún punto-fuente absolutamente originario. Se puede afirmar, en consecuencia, que «una tal huella es, si cabe mantener este lenguaje sin contradecirlo y borrarlo enseguida, más “originaria” que la originariedad fenomenológica misma»<sup>82</sup>.

---

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>80</sup> La iterabilidad constitutiva del instante sería, de acuerdo con la lectura de nuestro autor, la raíz común de dos cosas que Husserl querría separar absolutamente para proteger la esfera de originariedad fenomenológica: la retención (aún percepción) y la re-presentación (ya no percepción, tanto si se la entiende como *Vergegenwärtigung*, volver a presentar lo que ya no es presente, o como *Repräsentation*, traer algo en el lugar de lo que no está). Derrida no dice que ambas sean idénticas, sino que responden a una sola y la misma posibilidad, a saber, la de la repetición del ahora.

<sup>81</sup> En *De la gramatología*, Derrida explica los diferentes itinerarios que lo condujeron a la elección de ese término: Levinas, Heidegger y las ciencias, en particular, la biología (DG, pp. 102-103).

<sup>82</sup> VPh, p. 75. La manera en que hemos caracterizado el concepto de huella –posibilidad constitutiva de repetición, remisión a otra cosa que impide que una identidad se cierre sobre sí misma, *différance*– nos permitiría ya identificarlo con la escritura, pues esas notas aparecieron, si recordamos, en el análisis fenomenológico que le dedicamos al principio de este apartado. Sin embargo, si queremos seguir el hilo de *La voz y el fenómeno*, la autorización para llevar dicha identificación a cabo se hará esperar todavía un poco.

La lectura derridiana pone, pues, en entredicho la pretendida puntualidad del ahora («el pestañeo del instante tiene una duración»)<sup>83</sup> y todo lo que con ella se encadenaba, a saber, la inmediatez de la vivencia, la no necesidad de la comunicación y la posibilidad de reducir la indicación. Si todo presente remite a una no-presencia originaria, si el ahora está originariamente dividido por la huella, ¿cómo puede ser la vivencia inmediatamente presente a sí misma? La división del instante impide a la vivencia coincidir consigo en la inmediatez. De este modo, se pone de manifiesto el fracaso de la empresa husserliana: en tanto en cuanto la vivencia no es vivida en la inmediatez de un instante indivisible, la comunicación no queda ya excluida de la vida solitaria del alma, y la reducción del indicio en el monólogo interior se revela imposible. Allí donde «hay» huella no es ya prescindible la comunicación, esto es, el recurso a signos que transportan un contenido no dado inmediatamente a la intuición y que, en virtud de ello, pasan necesariamente por el mundo. La identidad de la vivencia, su presencia a sí misma, sólo se constituye de manera *mediata*, a través de una no-presencia irreductible que la hace abrirse hacia fuera. El exterior –la alteridad, la diferencia– habita desde siempre lo que se quería puramente interior. La huella expone, en suma, la vida solitaria del alma a la significación *en general*: no sólo a la expresión, como Husserl quería, también al indicio.

Pero esto es sólo la punta del iceberg. Desde el momento en que se ha admitido que la conciencia no puede excluir en su relación consigo la posibilidad de la significación en general, difícilmente podrá obtenerse una certeza como la que describe el «principio de los principios» de la fenomenología, a saber, «la evidencia donadora originaria, el *presente* o la *presencia* del sentido a una intuición plena y originaria»<sup>84</sup>. En la medida en que dicha presencia es de carácter inevitablemente temporal, la retención participa también en ella. Y si, según hemos visto, la retención sólo es posible por la huella, y ésta arrastra consigo la posibilidad de la significación, entonces ni siquiera a ese nivel puede reducirse la no-inmediatez, la imposible presencia plena. El impacto de esta

---

<sup>83</sup> *La voz y el fenómeno* no es el único lugar donde Derrida muestra que no se puede pensar el instante como presencia simple e indivisible, que el movimiento mismo de la temporalización contemplado desde el privilegio del presente supone siempre ya el asedio de la presencia por la ausencia. Otro posible texto de referencia sería «Ousía y grama. Nota sobre una nota de *Sein und Zeit*» (M, pp. 43-66).

<sup>84</sup> VPh, p. 3. Para la enunciación husserliana del «principio de los principios», *vid.* HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México D.F., FCE, 1949, p. 58. Derrida muestra en nota al pie cómo el propio Husserl identifica el principio de los principios de la fenomenología con la no-significación (VPh, pp. 67-68) y, en diferentes lugares, afirma que el padre de la fenomenología siempre determina como crisis la no-intuición, la posibilidad del signo (DG, p. 60 y VPh, p. 91).

cuestión en la fenomenología no podría ser mayor. No obstante, sacar una conclusión como ésta ya en este punto de la argumentación derridiana supondría obviar la parte de la misma más relevante para nuestra lectura: aquella donde la cuestión se plantea en términos de voz y escritura.

Dejando atrás –aunque nunca absolutamente– la posibilidad de distinguir de manera nítida entre la expresión y el indicio, Derrida vuelve su atención a la capa pre-expresiva de sentido postulada por Husserl, una suerte de grado cero, absolutamente originario, de experiencia, ajeno a todo proceso de significación, a toda forma de lenguaje. Para llegar ahí, el autor de *La voz y el fenómeno* intercalará una reflexión sobre la voz y dará un rodeo por otra obra capital del filósofo alemán, *El origen de la geometría*, texto que él mismo había traducido y trabajado en 1962<sup>85</sup>.

Ya habíamos señalado que Derrida –siguiendo hasta cierto punto a Husserl– asocia la voz con la expresión. Analicemos ahora más profundamente por qué. La expresión se caracteriza, si recordamos, por transportar invariablemente un significado ideal insuflado a propósito, por no necesitar salir fuera del ámbito estricto de la conciencia y, en última instancia, por asegurar la presencia inmediata de ésta a sí misma. Paralelamente, y según veíamos en páginas anteriores, la voz, debido a su carácter reflexivo-temporal, ofrece exactamente la misma garantía. Cuando hablo, en efecto, me oigo a mí mismo en el mismo instante. En ese sentido, la operación del oírse-hablar, es una auto-afección *pura* (no empírica), permite a la conciencia afectarse a sí misma sin salir de sí misma; es la reducción absoluta de la exterioridad, del espacio, del mundo. Gracias a ello, la voz funciona como una suerte de significante diáfano que conserva intacta la idealidad del significado, pues permite su absoluta proximidad a la conciencia sin necesidad de rodeo alguno. El significado no llega, así, a separarse de su elemento ni corre, en consecuencia, ningún riesgo de extravío. Dicho de otra manera, la voz no pierde jamás el contacto con su intención animadora. Por todos estos motivos afirma Derrida que «la hipótesis del “monólogo” sólo podía autorizar la distinción entre indicio y expresión suponiendo un vínculo esencial entre la expresión y la *phoné*»<sup>86</sup>. La *phoné* acaba de revelarse, en efecto, como el médium de la expresión.

Como la voz es un signo que prácticamente no añade nada, un signo que no se comporta, en realidad, como un verdadero signo, Husserl puede tranquilamente

---

<sup>85</sup> Derrida redactó para esa obra una introducción (IOG).

<sup>86</sup> VPh, p. 85.

reducirla como «improductiva» y «reflectante», y afirmar, por detrás de eso, la existencia de una capa anterior, una capa pre-expresiva de sentido. Derrida, sin embargo, encuentra una tensión irreductible entre esta idea y otra que, ya desde las *Investigaciones lógicas*, ha sido constante en el pensamiento de aquél, a saber, que la constitución de objetos absolutamente ideales exige necesariamente su transmisión por medio de enunciados. El momento culminante de esta tesis se localizaría en *El origen de la geometría*, obra en la que, paradójicamente, conviven las dos ideas. De acuerdo con la lectura derridiana, ese texto confirma, por una parte, la existencia de una capa primaria de experiencia anterior a toda forma de lenguaje y, por otra parte, pone como requisito, para la constitución del sentido, su transmisibilidad a través de la palabra y, después, de la escritura (fonética). Gracias a esta inscripción final, el sentido de origen podrá ser siempre repetido, lo cual hará posible su progreso, aunque, al mismo tiempo, lo exponga al olvido y a la pérdida, debido a la creciente dificultad de reconstituir el acto que le dio vida bajo las sucesivas sedimentaciones históricas; esta exposición, sin embargo, no pasaría de ser para Husserl una «saludable amenaza»<sup>87</sup>. Transcribimos a continuación las consecuencias que Derrida había sacado de la necesaria transmisibilidad del sentido cinco años antes, en su introducción a la obra que comentamos:

Mientras no puede ser dicha y escrita, la verdad no es plenamente objetiva, es decir ideal, inteligible para todo el mundo e indefinidamente perdurable. Dado que esta perdurabilidad es su sentido mismo, las condiciones de su supervivencia están implicadas en las de su vida. Sin duda, su objetividad o su identidad ideales no dependen jamás de tal o tal encarnación lingüística de hecho, y ella permanece «libre» respecto a toda facticidad lingüística. Pero esta libertad sólo es posible precisamente a partir del *momento* en que la verdad *puede* en general ser dicha o escrita, es decir, con la *condición* de que *pueda* serlo. Paradójicamente, es la posibilidad gráfica lo que permite la última liberación de la idealidad.<sup>88</sup>

En el contexto de *La voz y el fenómeno*, sin embargo, esta conclusión se matiza un poco. Derrida ya no habla simultáneamente de la posibilidad del habla y de la escritura, sino que insiste en la posterioridad de ésta<sup>89</sup>. Ahora bien, dicha posterioridad responde únicamente a una apariencia, a la apariencia que la tradición logocéntrica se ha

---

<sup>87</sup> Cf. *ibid.*, p. 92.

<sup>88</sup> IOG, pp. 87-88.

<sup>89</sup> «Por ejemplo, el “proto-geómetra” debe producir en el pensamiento, por paso al límite, la pura idealidad del objeto geométrico puro, asegurar su transmisibilidad por el habla y *finalmente* confiarla a una escritura [el subrayado es nuestro]» (VPh, p. 91).

esforzado desde siempre por «salvar», a saber, que la escritura viene después. Si Derrida insiste en ella es sólo para denunciarla, para desmentirla, para mostrar que *no se puede reducir en el habla viva la posibilidad de la escritura*, como no se puede reducir la posibilidad del habla en la constitución de la idealidad del sentido. Atendamos al despliegue de esa conclusión.

La tradición filosófica –de la que Husserl forma parte en este punto–, había querido contener toda diferencia, toda alteridad, en el más allá de la conciencia como *oírse-hablar*, en la exterioridad del significante, esto es, en la escritura. Sin embargo, si la fijación gráfica es necesaria para garantizar definitivamente la transmisibilidad del sentido –lograda, en principio, gracias a la voz–, entonces la escritura es de algún modo requerida por el oírse-hablar. Ello implica que todo lo que se había declarado externo a la conciencia –el espacio, el mundo, el cuerpo...– está ya siempre asediando sus fronteras desde dentro. ¿Qué hay, entonces, de la auto-afección pura? Estando habitada en su mismo origen por la escritura, la operación de la voz se revela *dividida* por una diferencia que Derrida califica asimismo de pura (no empírica). Dicha división no se añade al oírse-hablar con posterioridad. No es que haya una conciencia previamente constituida que en un momento dado, al auto-afectarse, pueda no coincidir consigo; la conciencia sólo se produce a través de esa diferencia: «La auto-afección no es una modalidad de experiencia que caracteriza a un ente que sería ya él mismo (*autós*). Produce lo mismo como relación a sí en la diferencia consigo, lo mismo como lo no idéntico»<sup>90</sup>. Parece, pues, que el rodeo por *El origen de la geometría* nos ha conducido de nuevo a la no-inmediatez de la presencia a sí de la conciencia, sólo que ahora se ha revelado que esa no-inmediatez pasa por la escritura, como diferencia en la auto-afección, y no por la división del presente, el cual podría en principio mantenerse a salvo de aquélla. Ahora bien, este rodeo constituye sólo un paso estratégico en la argumentación derridiana: desde ahí, la escritura se extenderá, como enseguida comprobaremos, al origen mismo del sentido, al presente vivo.

Pero no podemos continuar nuestra lectura sin acabar de explicitar todas las consecuencias que se derivan de las últimas ideas expuestas. El hecho de que la escritura habite desde siempre la voz o, en otras palabras, el hecho de que la auto-afección que es el oírse-hablar esté dividida en su mismo seno por una diferencia irreductible, hace tambalearse todas las certezas que permitían a la tradición subordinar

---

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 92. Cf. DG, p. 237.



al signo oral el signo escrito. Desde el momento en que se pone de manifiesto que la posibilidad del segundo es constitutiva del primero y no se le añade simplemente con posterioridad, la voz ya no garantiza más que la escritura la presencia del sentido a la conciencia ni la presencia de ésta a sí misma; el signo oral, como el escrito, es también «de estructura testamentaria»<sup>91</sup>. Los motivos por los que la tradición privilegiaba a la voz sobre la escritura se disuelven entonces y, con ellos, la tranquila frontera que las separaba, distribuyéndolas respectivamente en un interior y un exterior. La voz es desde el principio escritura. Antes incluso de inscribirse en superficie alguna, la primera sólo llega a ser abriéndose al mismo tiempo a la posibilidad de la segunda<sup>92</sup>. La escritura no constituye, en consecuencia, una forma de significación entre otras; la significación en general es *a priori* escrita.

Tras haber denunciado la diferencia que divide el oírse-hablar como auto-afección, Derrida se pregunta si ese movimiento concierne únicamente a la operación de la voz o si, más allá del significante fónico, se conserva aún la posibilidad de una presencia anterior a toda forma de lenguaje, en el nivel de un sentido anterior a todo movimiento de significación y libre, por tanto, de escritura<sup>93</sup>. La clave de la argumentación que sigue el autor aquí sigue siendo la temporalidad. El concepto de auto-afección podía aplicarse al oírse-hablar en virtud de su carácter puramente temporal. Ahora bien, ese mismo carácter pertenece igualmente al sentido que a través de ese elemento se expresa; de ahí que el autor se sienta autorizado a ver, en el origen mismo del sentido, también un movimiento de auto-afección. Esta idea encuentra, además, una justificación en la descripción del flujo temporal tal como se da a leer en las *Lecciones*<sup>94</sup>. En un momento anterior de su lectura, si recordamos, Derrida había vuelto ya su atención a ese flujo y había señalado la continuidad que en él se producía entre percepción y no-percepción, presencia y no-presencia, poniendo así al descubierto la división del instante por la

---

<sup>91</sup> En la misma línea, aunque siguiendo un razonamiento diferente al que acabamos de exponer, Derrida deduce de la alocución ‘yo soy’ esta otra: ‘yo soy mortal’ (VPh, pp. 60-61).

<sup>92</sup> En *De la gramatología*, Derrida llega a la misma conclusión leyendo la tesis saussuriana del carácter diferencial del signo (DG, p. 77) y en «Firma, acontecimiento, contexto», a partir de su innegable iterabilidad (M, p. 378). Ello no debe dar a entender, sin embargo, que la voz carezca de toda especificidad, sólo que, lejos de excluir la inscripción, la presupone «como el espacio general de su posibilidad» (*ibid.*, p. 390). Y lo mismo vale para todo aquello que, como la voz, resulte ser un «efecto» de escritura.

<sup>93</sup> Un año después de la publicación de *La voz y el fenómeno*, Derrida hará también una referencia a esta posibilidad en su conferencia «La différence» (M, p. 17).

<sup>94</sup> La otra justificación que aduce es que Heidegger se sirve igualmente de ese término en *Kant y el problema de la metafísica* a propósito del tiempo (*cf.* VPh, p. 93).

huella. Entonces pretendía hacer ver que las vivencias no eran inmediatamente presentes a sí mismas y que, en consecuencia, no podía reducirse la comunicación, y por ende la indicación, del ámbito al que se había confiado la posibilidad de la expresión pura: la vida solitaria del alma. La empresa que ahora aborda es la de mostrar que la experiencia originaria que alumbra el sentido, la pretendida capa pre-expresiva, completamente silenciosa en principio, a la cual la posibilidad de la expresión se añadiría sólo posteriormente, no está a salvo del movimiento de la significación en general, esto es, de la escritura. Lo que de ese modo se pone en cuestión no es ya la posibilidad de expresar un sentido en el elemento de la idealidad, sino la de que el sentido se origine o constituya en el presente vivo *antes* de entregarse al nivel de la expresión. Para llevar a cabo su empresa, Derrida reconocerá, en efecto, que el paso constante de presencia y no-presencia que caracteriza a ese flujo es, como el oírse-hablar, un movimiento de auto-afección en el que el instante sólo se relaciona consigo relacionándose a la vez con lo otro. De ese modo, se contrastará lo que ya habíamos avanzado, a saber, que la no-inmediatez de las vivencias no tiene únicamente consecuencias en el nivel de la expresión, sino también en la silenciosa capa de sentido pretendidamente anterior, la de la intuición originaria; sólo que, en este punto, la caracterización del flujo como auto-afección revelará que la voz opera en la constitución del sentido. Ello permitirá a Derrida trasladar al nivel pre-expresivo lo que había dicho de aquélla y afirmar que *la escritura divide el sentido en su mismo origen*. Y en la medida en que la diferencia en la auto-afección aparecerá en el flujo a través de la huella, será posible identificar este concepto con la posibilidad de la escritura, la cual se nos acaba de revelar precisamente como diferencia en la auto-afección fónica. Desde aquí y retrospectivamente, podremos releer en esta clave los momentos anteriores de la argumentación y entender que, cuando identificábamos la huella con la posibilidad de la significación en general, ya estábamos sin saberlo asociando la significación en general con la escritura y que, cuando decíamos que la huella dividía el instante impidiendo la inmediatez de la vivencia, la escritura estaba ya implicada<sup>95</sup>. Claro que reconocer a la escritura funcionando tanto en cualquier signo como en el seno mismo del presente parece exigir una expansión sin precedentes de ese concepto, mucho más allá de los textos sobre el papel...

---

<sup>95</sup> Cf. *supra*, nota 82 de este mismo capítulo.

Decíamos más arriba que el flujo temporal de la conciencia, el presente vivo, origen de toda experiencia, se aparece a sí mismo como flujo, se auto-constituye. Cada fase actual de conciencia, cada ahora, se retiene en una nueva fase actual que, de esa manera, *se reconoce* a sí misma como sucediéndola. Es evidente, pues, que el flujo se genera de forma continua a partir de un ahora y que éste, a su vez, no se engendra a partir de nada. De ahí que el padre de la fenomenología le dé el nombre de impresión *originaria* o *punto-fuente*. De acuerdo con el análisis derridiano –que, es preciso recordarlo, no deja de ser una lectura de Husserl–, dicha generación espontánea del ahora es, tal como hemos adelantado, un proceso de auto-afección:

El proceso por el cual el ahora vivo, produciéndose por generación espontánea, debe, para ser un ahora, retenerse en otro ahora, afectarse a sí mismo, sin recurso empírico, por una nueva actualidad originaria en la cual devendrá no-ahora como ahora pasado, etc., un tal proceso es efectivamente una auto-afección pura en la cual lo mismo sólo es lo mismo afectándose de lo otro, deviniendo lo otro de lo mismo. Esta auto-afección debe ser pura porque la impresión originaria no es afectada ahí por nada más que por ella misma, por la «novedad» absoluta de otra impresión originaria que es otro ahora.<sup>96</sup>

El ahora sólo puede ser lo que es afectándose a sí mismo como otro, es decir, como no-ahora retenido en un nuevo ahora que no dejará de producirse. No es que sea primero, originariamente, como quiere Husserl, y luego se retenga, dando así lugar al flujo temporal, es que no hay presente sin la posibilidad de esa retención, sin la posibilidad de ese flujo, sin la posibilidad de retenerse en otro ahora convirtiéndose en no-ahora o de ser otra cosa que lo que es, presente. Ello equivale a reconocer que una alteridad irreductible constituye su identidad. Desde el momento en que el presente no es nada sin la posibilidad de la huella retencional, en efecto, ya no puede afirmarse que sea idéntico consigo mismo<sup>97</sup>. Pero si lo que se quiere presente es siempre ya una huella, lo único que *hay* es un encadenamiento de huellas que prohíbe la fijación de un presente absolutamente originario. De aquí recibe su sentido el prefijo ‘archi-’ que

---

<sup>96</sup> VPh, pp. 94-95.

<sup>97</sup> Derrida justifica como sigue el hecho de haber privilegiado la retención en su análisis de la huella: «Se nos habría podido objetar, en efecto, que, en la síntesis indescomponible de la temporalización, la protención es tan indispensable como la retención. Y sus dos dimensiones no se añaden sino que se implican la una a la otra de una extraña manera. Lo que se anticipa en la protención no separa menos el presente de su identidad consigo que lo que se retiene en la huella. Cierto. Pero privilegiando la anticipación, se corre el riesgo de borrar la irreductibilidad del siempre-ya-ahí y la pasividad fundamental que se llama el tiempo» (DG, p. 97).

Derrida en ocasiones antepone a ‘huella’, prefijo que hay que tachar enseguida, en la medida en que la huella dice, justamente, la borradura de todo origen:

La huella no es solamente la desaparición del origen, [...] éste nunca ha sido constituido más que retroactivamente por un no-origen, la huella, que deviene así el origen del origen. Desde entonces, para arrancar el concepto de huella al esquema clásico que la haría derivar de una presencia o de una no-huella originaria y que haría de ella una marca empírica, hay que hablar de huella originaria o de archi-huella. Y sin embargo, sabemos que este concepto destruye su nombre y que, si todo empieza por la huella, no hay sobre todo huella originaria.<sup>98</sup>

Como diferencia en la auto-afección que constituye al instante, la huella reintroduce en la originariedad del presente vivo todas las impurezas que se habían querido excluir de él (la exterioridad, el espacio, lo no-propio...). Parece que, una vez más, la escritura nos sorprende en el corazón de lo que se querría en sus antípodas, en este caso, el origen del sentido: «Siendo [el sentido], Husserl lo ha reconocido, de naturaleza temporal, no es nunca simplemente presente, está siempre ya comprometido en el “movimiento” de la huella, es decir, en el orden de la “significación”»<sup>99</sup>, es decir, aún, en la escritura. Si ni siquiera esa profunda capa de sentido está a salvo de ella, nos vemos abocados a afirmar que en ninguna parte hay una interioridad absoluta. La intimidad del presente vivo se constituye únicamente abriéndose al exterior –lo que es tanto como decir deshaciéndose–. El adentro puramente temporal está desde el principio separado de sí mismo y abierto al afuera. Por eso afirma Derrida que la temporalización del sentido es siempre ya espaciamiento, haciendo confluir en este concepto tanto el intervalo o la diferencia que separa el presente de sí mismo como la apertura al exterior. El mismo movimiento por el que el tiempo –el adentro del no-espacio– se constituye implica el espacio: «el espacio está “en” el tiempo, es la pura salida fuera de sí del tiempo, es el fuera-de-sí como relación consigo del tiempo. La exterioridad del espacio, la exterioridad como espacio, no sorprende al tiempo, se abre como puro “afuera” “en” el movimiento de la temporalización»<sup>100</sup>. Sintéticamente, podemos decir que el

---

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 90. De acuerdo con todo ello, la huella no es más que un devenir, devenir al que hay que calificar, además, de inmotivado, puesto que no reenvía a ninguna naturaleza (cf. *ibid.* pp. 69-70). Aunque en el discurso derridiano tiene implicaciones más graves, esta última idea conecta en el contexto de *De la gramatología* con el carácter arbitrario que Saussure le atribuye al signo.

<sup>99</sup> VPh, pp. 95-96. En otro lugar, Derrida recuerda, no sin cierta ironía, que el inventor del término ‘fenomenología’, J.H. Lambert, se proponía «reducir la *teoría de las cosas* a la *teoría de los signos*» (cit. DG, p. 72).

<sup>100</sup> VPh, p. 96.

espaciamiento marca un «tiempo muerto» en el presente vivo, pero un tiempo muerto sin el cual, extrañamente, el presente no viviría.

Por otra parte, en cuanto se admite que el espacio ha irrumpido siempre ya en el tiempo, éste no puede pensarse desde el modelo de la línea. Más arriba veíamos que dicho modelo era inseparable del retorcido privilegio que la tradición había concedido a la escritura fonética, privilegio que se sostenía precisamente en su aptitud para ser interpretada como mera representación externa de la cadena hablada, puramente temporal. De ahí que la ruptura con aquel modelo del tiempo haya ido ligada a la caída de ese privilegio, esto es, a la imposibilidad de seguir pensando la escritura a partir de la voz y como servidora suya. Desvinculados ahora del imperio de la linealidad, tanto el tiempo como la escritura quedan abiertos a una pluralidad de dimensiones. No cabe ya entenderlos como una sucesión irreversible (de instantes, de grafemas) sino, más bien, como una red, un tejido de huellas que reenvían unas a otras en todas direcciones<sup>101</sup>. Este análisis da lugar a la expresión «futuro anterior», que designa un «tiempo», si es que puede aún utilizarse esa palabra, no mediado por el presente<sup>102</sup>.

Si es que puede aún utilizarse esa palabra, dado que la tradición logocéntrica siempre se ha esforzado por pensar el tiempo a partir del presente. De acuerdo con el análisis precedente, sin embargo, lo que se impone es la necesidad inversa: pensar el presente a partir del tiempo como *différance*. La *différance*, en su duplicidad irreductible, dice, en efecto, tanto el retraso, el aplazamiento, el presente siempre diferido en la cadena de huellas, como la diferencia, la no-identidad, la alteridad que, en cuanto huella, lo divide (intervalo y apertura al afuera). Retraso y diferencia que Derrida asocia, respectivamente, con los conceptos de temporización –devenir-tiempo del espacio–, y de espaciamiento –devenir-espacio del tiempo–. Mientras que la temporización, la presencia meramente diferida por cálculo, podría permitir aún su reencuentro, el espaciamiento anula esa posibilidad. Es la diferencia entre una «economía restringida» y una «economía general», entre «una inversión que retrasa provisionalmente y sin pérdida la presentación de la presencia» y un «gasto sin reserva»<sup>103</sup>. Paralelamente, allí donde el espaciamiento imposibilita la plenitud de la presencia, la temporización enmascara ese hecho, haciendo parecer que dicha plenitud está simplemente aplazada.

---

<sup>101</sup> Cf. DG, pp. 97-98, 126 y ss.

<sup>102</sup> Cf. *ibid.*, p. 14. En el capítulo 8, veremos cómo el futuro anterior cobra especial importancia en el segundo gran texto que Derrida dedica a Levinas: «En este momento mismo en esta obra heme aquí» (ECM).

<sup>103</sup> M, p. 21. Cf., asimismo, la lectura de Bataille «De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva» (ED, pp. 369-407).

El drama es que la producción del presente no se deja explicar sin este doble juego. La temporización es temporalización: el aplazamiento indefinido del presente originario en la cadena de huellas constituye el tiempo. Y, según acabamos de ver, la temporalización es espaciamento: el tiempo sólo se constituye como diferencia, intervalo, apertura al exterior. Si la tradición filosófica ha definido el presente como aquello que no está sometido a la *différance*, los análisis derridianos obligan a admitir que más bien se da la situación opuesta, a saber, que el presente es sólo un efecto de *différance*, entendiendo por ‘efecto’ «a la vez la derivación de lo que no es *causa sui* y la ilusión, la trampa o el juego de la apariencia»<sup>104</sup>. Al desenmascarar el carácter «efectual» del presente, Derrida está poniendo, pues, de manifiesto, dos cosas: en primer lugar, que no hay presente *originario*; en segundo lugar –y consecuentemente–, que el presente *no es tal*.

Ahora bien, si tenemos en cuenta, por un lado, que el presente es la forma general de la experiencia (mucho antes de la fenomenología, ésta siempre ha sido determinada como «relación con una presencia, tenga esta relación o no la forma de la conciencia»<sup>105</sup>) y, por otro lado, que el presente, en cuanto efecto de *différance*, no está nunca plenamente allí donde se lo querría, entonces es preciso reconocer, paradójicamente, que «la privación de la presencia [la presencia siempre contaminada de ausencia, la presencia siempre diferida] es la condición de la experiencia, es decir, de la presencia»<sup>106</sup>. Dicho con otras palabras, la *différance* constitutiva del presente afecta con la misma crudeza a todo aquello que se puede pensar a partir de él: cualquier ente, la sustancia, el sujeto...

No hay, pues, nada que se mantenga a salvo de ese movimiento de *différance* que habíamos definido como característico de la escritura<sup>107</sup>. Volviendo a los términos en que hablaba *De la gramatología*, no hay un significado transcendental que no remita más que a sí mismo, que sea absolutamente presente, y que, en consecuencia, no esté sometido al proceso de significación. El significado sólo se constituye *remitiendo* a un

---

<sup>104</sup> M, p. 342. Hay que decir que la *différance*, en cuanto productora de efectos, no puede determinarse como actividad ni como pasividad –eso es al menos lo que indica la terminación ‘*ance*’ en francés–. El movimiento que ella constituye no debe hacer pensar, ciertamente, en un sujeto que lleva a cabo una acción sobre un objeto, pero tampoco en algo que simplemente se padezca; recuerda a la arcaica voz media, «una cierta no-transitividad [...] que la filosofía, constituyéndose en esta represión, ha empezado por distribuir en voz activa y voz pasiva» (*ibid.*, p. 9).

<sup>105</sup> DG, p. 89.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 237.

<sup>107</sup> Por todo ello, se puede decir, con Cristina DE PERETTI, que Derrida ha convertido el pensamiento de la *différance* «en el caballo de Troya de la metafísica de la presencia» (*Jacques Derrida...*, *op. cit.*, p. 91). La autora sintetiza su asedio interno en un golpe triple: a) sollicitación del concepto de origen y *telos* (sentido); b) sollicitación del significado transcendental y del sistema de oposiciones que a partir de él se encadenan; c) sollicitación de la concepción lineal del tiempo (*id.*).

afuera, a una alteridad, a una no-presencia que lo separa de sí mismo, que lo divide desde dentro, que le impide coincidir plenamente consigo en la simplicidad. El significado pretendidamente auto-referencial está siempre ya en posición de significante, arrojado como huella a un sistema de reenvíos *que nada frena*. En este punto se comprende la relación entre la explosión-implosión del lenguaje y su desbordamiento por parte de la escritura. La ausencia de significado transcendental permite caracterizar cualquier forma de lenguaje como significante *de significante*, fórmula que tradicionalmente había definido al signo escrito. Ello nos lleva, por un camino diferente al que marcaba la lectura de Husserl, a la idea de que el lenguaje en general no es más que escritura. Ahora bien, el hecho de que la escritura desborde y pase a comprender el lenguaje hace que las fronteras del segundo se tambaleen. Sin un significado que lo enmarque, todo es lenguaje y el lenguaje deja de ser lo que es.

La ausencia de un significado transcendental es lo que Derrida denomina «juego»: «el advenimiento de la escritura es el advenimiento del juego; el juego hoy se entrega a sí mismo, borrando el límite desde el cual se ha creído poder regular la circulación de los signos, arrastrando consigo todos los significados tranquilizadores, reduciendo todas las plazas-fuertes, todos los abrigos del fuera-de-juego que vigilaban el campo del lenguaje»<sup>108</sup>. No hay, en fin, un fuera-de-juego del lenguaje, esto es, de la escritura; no hay nada que funde ese juego, que lo ponga en marcha y lo detenga. A partir de aquí, la sollicitación del logocentrismo empezará a mostrar sus efectos.

Antes de desplegarlos, sin embargo, se impone hacer una reflexión. Sin el apoyo de la fenomenología y sin la consiguiente puesta en práctica de una «reducción transcendental», no habríamos llegado hasta aquí, no habríamos podido mostrar, precisamente, la imposibilidad de una reducción que suspenda toda relación con el mundo (el exterior, el espacio, lo no-propio, el cuerpo...: la escritura). Derrida reconoce la necesidad de ese paso, de ese «*recorrido* [...] que debe dejar en el texto una estela»<sup>109</sup>, casi como Wittgenstein reconocía la necesidad del *Tractatus* como una escalera que había que arrojar después de subir por ella.

---

<sup>108</sup> DG, p. 16. Derrida reintroduce este concepto de juego más adelante, tras una breve lectura de Peirce (*ibid.*, p. 73). Cf., asimismo, «La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas» (ED, pp. 409-428).

<sup>109</sup> DG, p. 90. El autor se refiere a esto no sólo en el contexto del que, un poco violentamente, hemos arrancado esta cita; también lo hace, aunque de manera más escueta, en *La voz y el fenómeno* (VPh, p. 92).

Los análisis precedentes han permitido extender la escritura mucho más allá de los textos sobre el papel: primero a la voz y, desde ahí, a cualquier forma de presencia. Hemos llegado, de este modo, a la noción derridiana de texto general o escritura general, texto y escritura que, a pesar de mantener el viejo nombre, ya no nombran el ámbito restringido de la comunicación al que la tradición las había relegado, ya no constituyen el «abajo» de ningún «arriba». La oposición jerarquizada voz / escritura ha sido invertida, así como todas las que con ella se encadenaban, y el sistema al que pertenecían ha sido desplazado o, lo que es lo mismo, deconstruido. Derrida utiliza el nombre de ‘archi-escritura’ –equivalente de ‘archi-huella’– para referirse a esta escritura generalizada que resulta anterior a, o «más originaria» que el origen. El hecho de que el autor conserve el viejo nombre responde, sin lugar a dudas, a su táctica paleonímica y se explica, más concretamente, porque su noción de texto general

comunica esencialmente con el concepto vulgar de la escritura. Éste sólo ha podido imponerse históricamente por la disimulación de la archi-escritura, por el deseo de un habla que expulsa a su otro y su doble y trabaja en la reducción de su diferencia. Si persistimos en nombrar escritura esta diferencia, es porque, en el trabajo de represión histórica, la escritura estaba, por situación, destinada a significar lo más temible de la diferencia. Ella era lo que amenazaba desde más cerca el deseo del habla viva, lo que desde dentro y desde su comienzo la *encentaba* [*entamait*].<sup>110</sup>

Pero analicemos más de cerca en qué sentido la liberación de la escritura desplaza el sistema en su conjunto. Si nada está completamente a salvo de su juego, si no hay ningún significado transcendental que preservar, si todo es un entramado de huellas que reenvían a otras huellas, no se puede privilegiar ningún punto, fijar un centro, un origen, desde el cual organizar el territorio. Por lo mismo, la estructura dentro-fuera pierde su razón de ser y las oposiciones jerarquizadas resultan desde entonces insostenibles. Ni los términos superiores constituyen ningún «adentro» ni los inferiores pueden contenerse en ningún «afuera». Esto, sin embargo, no tiene nada que ver con algún efecto totalizador; responde más bien a la afirmación del exterior que reconocíamos en nuestro análisis fenomenológico de la escritura<sup>111</sup>. En cuanto el exterior se revela circulando libremente por lo que se quería interior, en efecto, el campo de la filosofía

---

<sup>110</sup> DG, p. 83. Seguimos a Patricio Peñalver cuando traduce ‘*entamer*’ por ‘*encentar*’ (comenzar / ulcerar / disminuir). Por ejemplo, en algunas ocasiones de su versión castellana de *L’écriture et la différence* (cf. ED, p. 211; *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 194).

<sup>111</sup> Puesto que la producción escrita no se deja encerrar por ningún contexto, decíamos entonces, es preciso reconocer que sólo hay texto, pero como el texto no constituye ningún interior, lo único que hay es fuera-de-texto, contextos sin ningún centro de anclaje absoluto.



deja de ser homogéneo, idéntico a sí mismo, y no hay interior que valga. Con otras palabras, su texto, el texto que ella es, «no está rodeado sino atravesado por su límite, marcado en su interior por el surco múltiple de su margen»<sup>112</sup>.

La imposible distribución entre lo que queda dentro y lo que queda fuera obliga a replantear en términos de suplementariedad<sup>113</sup> el mecanismo mediante el cual el sistema logocéntrico organiza los lugares. Según veíamos anteriormente, dicho sistema necesita, para construirse, determinar ciertos términos como externos, como meros parásitos, como algo que se añade a otra cosa que ya está completa previamente, como una suma que no suma nada. La solicitud derridiana, sin embargo, ha mostrado que esa cosa primera nunca ha sido completa, nunca se ha tenido a sí misma y que, en todo caso, lo que el sistema califica de externo viene a suplir, a ocupar el lugar, de lo que falta. Este doble juego de adición y suplencia constituye la «estructura extraña del suplemento», según la cual «una posibilidad produce con retardo eso a lo que se dice que se añade»<sup>114</sup>. La voz, el significado, la presencia y todos los conceptos del orden superior son sólo efectos retroactivos, *après-coup*<sup>115</sup>, de esta estructura de suplementariedad, de esta potencia de exterioridad que se ha revelado como

constitutiva de la interioridad: del habla, del sentido significado, del presente como tal; en el sentido en que [...] el mortal redoblamiento-desdoblamiento representativo constituía al presente vivo, sin añadirse simplemente a él; o más bien lo constituía, paradójicamente, añadiéndose a él. Se trata entonces de un suplemento originario, si esta expresión absurda puede ser arriesgada, por más inadmisibles que sea en una lógica clásica. Suplemento de origen más bien: que suple el origen desfalleciente y que, sin embargo, no es derivado.<sup>116</sup>

En la medida en que anula la posibilidad del origen, el suplemento forma cadena con archi-escritura, archi-huella o *différance*.

Si, al término de nuestro análisis fenomenológico sobre la escritura, avanzábamos la tranquila conclusión de que el sistema logocéntrico sólo podía subsistir a través de la subordinación de aquella, la generalización de la escritura revela una mayor complejidad. Puesto que, tal como hemos venido viendo, nada está a salvo de su juego,

---

<sup>112</sup> M, p. 25.

<sup>113</sup> Derrida desarrolla la lógica del suplemento leyendo a Rousseau. *Vid.*, particularmente, la segunda parte de *De la gramatología*.

<sup>114</sup> VPh, p. 99.

<sup>115</sup> Concepto que traduce el freudiano *nachträglich*. *Vid.* LAPLANCHE, J. y J.B. PONTALIS, *Diccionario de psicoanálisis*, Barcelona, Labor, 1979, pp. 405-408. Derrida relaciona el concepto de *Nachträglichkeit* con la suplementariedad en «Freud y la escena de la escritura» (ED, pp. 291-292).

<sup>116</sup> DG, pp. 441-442.

es preciso asumir que el sistema logocéntrico vive de aquello mismo que lo amenaza, que la escritura es tanto su recurso como su muerte y que sin la amenaza que ella constituye *no podría vivir*. Cuando la filosofía intenta reprimir el signo escrito está, en realidad, disimulando, encubriendo, enmascarando de manera en absoluto inocente esa circunstancia. Pero también es cierto que al intentar «reducir los efectos del discurso escrito –que ella es inevitablemente– definiéndose en oposición a la escritura», se está definiendo «en oposición a sí misma»<sup>117</sup>. Si bien esa reducción de la escritura puede alimentar una ilusión de inmunidad, hay algo que el logocentrismo ignora gravemente, y es que eliminar definitivamente la escritura, instalarse en un oírse-hablar-absoluto, en un *s'avoir absolu*<sup>118</sup> –lo cual, por cierto, es su vocación– equivaldría, no a estar expuesto a la muerte, sino directamente a morir<sup>119</sup>. La escritura no es, en efecto, una suerte de agente externo que pueda contenerse en el más allá de una frontera, algo que pueda extirparse felizmente sin consecuencias; está instalada desde siempre en el adentro más profundo del discurso filosófico, es su elemento. A esta relación *interna* con su propia muerte se refiere Derrida cuando habla de la finitud de la época logocéntrica<sup>120</sup>.

Recapitulemos, antes de dar la última vuelta de tuerca. Para hablar en los términos en que habla, la filosofía necesita borrar el signo (escrito), negarlo, excluirlo. Y a pesar de ello produce textos, textos, sin embargo, cuya especificidad filosófica consiste solamente en el proyecto de borrarse frente al significado que dicen «transportar». El significante, mero vehículo a los ojos de aquel discurso, debe ser suspendido en favor del significado. Pero tal proyecto no responde a nada más que a un *deseo* de presencia, deseo de lo que, justamente, no se tiene.

---

<sup>117</sup> DE PERETTI, C., *Jacques Derrida...*, *op. cit.*, p. 40.

<sup>118</sup> La expresión '*s'avoir absolu*' –«tenerse absoluto»– juega, naturalmente, con '*savoir absolu*'. En ambos casos, se hace referencia a un dominio total sobre los límites: de uno mismo o del saber. Cf. VER, p. 30.

<sup>119</sup> «Una voz sin *différance*, una voz sin escritura es a la vez absolutamente viva y absolutamente muerta» (VPh, p. 115); «vida sin *différance*: otro nombre de la muerte» (DG, p. 104); «el centro, la ausencia de juego y de diferencia, ¿no es otro nombre de la muerte?» (ED, p. 432). Del mismo modo, hemos visto que si el presente «vive», ello se debe justamente a su irreductible relación con el tiempo-muerto. De ahí que Derrida pueda afirmar que el de la escritura es un juego un poco especial, donde «quien pierde gana y donde se gana y se pierde cada vez» (M, p. 21).

<sup>120</sup> La contaminación originaria de la vida por la muerte, que nos ha aparecido claramente en la reflexión sobre la huella y que, ante todo, constituye una afirmación radical de la vida, se recoge en los conceptos derridianos de *sur-vie* y de espectralidad, dando lugar a lo que podría denominarse (SM, p. 31) una «hantología» ('*hanter*', en francés, es la manera de habitar característica de un espectro).

Ahora bien, apunta Derrida, hay dos maneras de borrar la originalidad del signo: a la manera clásica, simplemente derivándolo, es decir, secundarizándolo; o devolviéndole su «originalidad», por paradójico que esto pueda parecer. En efecto, como es la filosofía la que ha producido el concepto de signo, «éste está, desde su origen y en el corazón de su sentido, marcado por esa voluntad de derivación o de borradura. En consecuencia, restaurar la originalidad y el carácter no derivado del signo contra la metafísica clásica, es también [...] borrar un concepto de signo cuya historia y cuyo sentido pertenecen completamente a la aventura de la metafísica de la presencia»<sup>121</sup>.

Debe quedar claro, no obstante, que restaurar la originalidad del signo (escrito) no equivale a crear un nuevo origen. Más bien lo que provoca, según veíamos recientemente, es la anulación de ese concepto. En los textos publicados a principios de los '70, sin embargo, el mecanismo por el cual la generalización de la escritura impide la fijación de un origen aparece vinculado a la operación textual –que, ya lo dijimos en el apartado anterior, sólo entonces se tematiza sistemáticamente– a través de la noción de indecidibilidad.

Tal como comentamos en su momento, el desplazamiento de las oposiciones jerarquizantes debía ir acompañado por la paleonimia. El hecho de mantener para el concepto de escritura liberado su antiguo nombre lo hacía funcionar a la manera de un injerto, permitiéndole operar aún en el sistema del que había sido arrancado pero sin someterse a él. Ahora bien, si, por un lado, aunque sea sólo por su nombre, el nuevo concepto forma parte del sistema, y, por otro, lo transgrede, éste se vuelve incapaz de reconocerlo como propio o como ajeno; siguiendo su propia lógica, no puede ni incluirlo ni excluirlo; el nuevo concepto es, para él, indecidible<sup>122</sup>. Por ser indecidible, impide que el sistema selle sus fronteras, desbarata toda propiedad, arruina la nítida distribución entre lo de dentro y lo de fuera. De ese modo, el centro en torno al cual el logocentrismo organizaba sus dominios, tomándolo como punto de partida absoluto,

---

<sup>121</sup> VPh, p. 57.

<sup>122</sup> El concepto de indecidibilidad fue introducido por Gödel en 1931 para designar una proposición que, perteneciendo a un sistema formal axiomático, no es demostrable ni refutable dentro del sistema. Concretamente, Gödel descubrió que la prueba de la consistencia de la aritmética no puede obtenerse por medio de los instrumentos pertenecientes al mismo sistema formal que sirve para expresar aquélla. Es el llamado teorema de incompletitud, y viene a decir que un sistema formal lo bastante grande como para abarcar la aritmética elemental no puede ser a la vez consistente y completo. Cuando se interpreta ese sistema como formalización de la teoría en cuestión, hay una proposición que es verdad pero no demostrable dentro del sistema. Según demuestra Gödel, la fórmula que expresa la consistencia del sistema no es demostrable ni refutable dentro del mismo; en otras palabras, dicha fórmula es, para ese sistema, indecidible. Por lo tanto, el sistema consistente es, a la vez, incompleto. Cf. D, pp. 248-249; AGAZZI, E., *Introduzione ai problemi dell'assiomatica*, Milán, Vita e Pensiero, 1961, pp. 115-200.

pierde su lugar de privilegio, se ve arrastrado con el suelo que cede bajo sus pies<sup>123</sup>. Se puede decir, entonces, que, en cuanto indecible, el nuevo concepto de escritura hace «perder la cabeza», decapita<sup>124</sup> al sistema, es la imposibilidad misma de una *arkhé* (origen y ley).

Lo mismo ocurre con otros términos que Derrida utiliza y que no han sido exactamente «liberados», sino más bien «sorprendidos» en sus lecturas, ya *à l'œuvre* en los textos de la filosofía. Nos referimos, por ejemplo, a ‘huella’, ‘*différance*’, ‘suplemento’, ‘espaciamento’ y otros muchos con los que no hemos tropezado aquí. Ninguno de ellos puede considerarse, en efecto, como un nuevo origen, en primer lugar porque constituyen la ruina de algo como eso pero también porque, al igual que los conceptos liberados, resultan para el sistema indecibles. Derrida se refiere a estos términos como «unidades de simulacro, “falsas” propiedades verbales, nominales o semánticas»<sup>125</sup>. Fieles a la estructura del «doble gesto», poseen un «valor doble», obligan a pensar conjuntamente dos motivos que en principio no parecen estar relacionados entre sí, y que son incluso contradictorios. La huella dice a la vez la presencia y la ausencia, la *différance* el retraso y la alteridad, el suplemento la adición y la suplencia, el espaciamento el espacio y el tiempo. Ahora bien, la mera duplicidad de sentidos no llevaría a ninguna parte si no funcionara dentro de una estructura: «Lo que aquí cuenta es la práctica formal o sintáctica que la compone y la descompone»<sup>126</sup>. Que dichos términos estén insertados en un juego sintáctico que compone y descompone su ambigüedad quiere decir que operan dentro de un texto en el que tan pronto significan una cosa como la otra como las dos a la vez. Gracias a ese juego, desbordan la semántica, hacen que resulte imposible fijarles un significado definitivo y, en ese sentido, resultan indecibles para el sistema logocéntrico, con las mismas consecuencias que sacábamos antes. Derrida propone como «operador de generalidad» de esta cadena de indecibles el término ‘diseminación’, donde la disgregación originaria del sentido (*sema*) se confunde con el esparcimiento lúdico de las semillas

---

<sup>123</sup> Rodolphe GASCHÉ denomina a los elementos de esta serie ‘infraestructuras’ (*vid. op. cit.*, p. 7 *et passim*). Paola MARRATI-GUÉNOUN advierte, sin embargo, a este respecto, de la necesidad de «no atenerse a un cierto formalismo del análisis si se quiere hacer aparecer lo que está en juego, desde nuestro punto de vista, en la problemática de [...] lo indecible» (*La genèse et...*, *op. cit.*, p. 60). Habría que cuestionarse, precisamente, si la problemática de lo indecible no prohíbe, ya de entrada, el concepto mismo de *infraestructura*.

<sup>124</sup> Derrida evoca la «muerte del dinasta» implícita en esa expresión en su conferencia «La *différance*» (*cf. M*, p. 4).

<sup>125</sup> P, p. 58.

<sup>126</sup> D, p. 249.

(*semen*) en pura pérdida, sin garantía de frutos que permanezcan<sup>127</sup>. Cabe entender ese término, en cualquier caso, como lo que no regresa al padre, al *logos*<sup>128</sup>, aunque no hay que tomar tal cosa por una definición. En la medida en que revienta el horizonte de lo semántico, la diseminación no se deja definir. Por encima de todo, no debe confundirse con la polisemia. Ésta funciona todavía en el seno de ese horizonte; designa, sí, una multiplicidad de significados, pero una multiplicidad finita: «las diversas significaciones son en número limitado y sobre todo lo bastante *distintas*, cada una de ellas permanece única e identificable»<sup>129</sup>. La diseminación, por el contrario, no se puede controlar; *afirma*<sup>130</sup>, de entrada, «la generación siempre ya dividida del sentido»<sup>131</sup>. De acuerdo con ello, este término bien podría reemplazar a los conceptos de archi-escritura o deconstrucción.

Derrida dice que la diseminación *se escribe* en la parte trasera del espejo donde la filosofía se contempla, se refleja, se comprende a sí misma como el círculo cerrado y bien centrado de la totalidad. La bifocalidad deconstructiva hace preferible al círculo la figura de la elipse que, en francés (*ellipse*), nombra también la elipsis, la ausencia, la falta. Por supuesto, en ese azogue que produce el efecto de reflejo se revela el sueño totalitario de la filosofía como una quimera. La filosofía se quiere una unidad cerrada, total y centrada. Pero, si no se puede confiar su clausura a ningún límite seguro —como no se puede confiar la unidad de los textos filosóficos a un sentido-tutor que organice su lectura y su escritura—, si nada asegura ya la estable disposición del interior y el exterior, ni el cierre ni la totalidad son lo que creen ser. ‘Clausura logocéntrica’ nombra este fenómeno de totalidad deseada en permanente deconstrucción<sup>132</sup>. La clausura significa, por una parte, la peculiar manera que tiene la filosofía de cerrarse sobre sí misma, según las estrategias que nos han ocupado hasta aquí, y la consiguiente imposibilidad de

<sup>127</sup> Platón establece en el *Fedro* (276 a-c) una analogía entre el echar a perder las semillas por diversión y la escritura. Cf. D, p. 173 y ss.

<sup>128</sup> Vid. D, p. 56.

<sup>129</sup> M, p. 295.

<sup>130</sup> Si Derrida insiste tanto en el carácter afirmativo de términos como deconstrucción, diseminación, texto... y toda la cadena de indecibles es porque lo negativo se expone siempre a ser sometido por el discurso logocéntrico (vid. *supra*, 2.1).

<sup>131</sup> D, p. 300.

<sup>132</sup> Simon CRITCHLEY (*The Ethics of...*, *op. cit.*, p. 68 y ss.) señala que, en un principio, ‘clausura’ (*clôture*) designaba sin matices una totalidad finita, y sitúa el desplazamiento del concepto entre 1964 y 1967 (lapso transcurrido desde la publicación de «Violencia y metafísica» en la *Revue de Métaphysique et de Morale* hasta su inserción en *La escritura y la diferencia*, con algunos añadidos de entre los cuales Critchley destaca uno especialmente significativo). Según argumenta, ese desplazamiento sería un anuncio de la ruptura de Derrida con la fenomenología husserliana «o, más precisamente, la articulación de una posición que a la vez constituye una continuación y una ruptura con Husserl» (*ibid.*, p. 68); en todo caso, es en la lectura de Husserl donde parece fraguarse el paso.

## Vocación de herencia

abandonar el logocentrismo, por más que puedan delinearse sus límites; por otra, significa el hecho de que un tal discurso es necesariamente finito, no porque tenga que acabar en algún momento<sup>133</sup>, sino porque, de acuerdo con todo lo que precede, lleva su propia muerte inscrita en su seno más profundo. Allí donde debería hallarse su centro indesplazable «hay», solamente, una huella.

---

<sup>133</sup> Para las relaciones entre, por un lado, la clausura y el fin y, por otro, entre Derrida y Heidegger respecto a este tema, reenviamos, de nuevo, al libro de Critchley (*ibid.*, p. 76 y ss.).

### 3. Lecturas / reescrituras

#### 3.1 Táctica y estrategia

Los análisis precedentes tenían como objetivo presentar los proyectos respectivos de Emmanuel Levinas y Jacques Derrida, al menos en los términos en que ellos los plantearon inicialmente<sup>1</sup>. El apartado que ahora abrimos pretende romper con esa estructura en paralelo que hemos seguido hasta aquí e interrogar conjuntamente sendos proyectos.

Una primera mirada, aún no demasiado profunda, parece llevarnos a afirmar con rotundidad que las motivaciones originales de estos autores son, si no radicalmente coincidentes, sí al menos muy similares. Ambas obras quieren construirse en diálogo explícito con la tradición filosófica, con esa tradición que arranca en Grecia y que, a grandes rasgos, desemboca en el proyecto idealista de la totalidad. Tanto Levinas como Derrida buscan la manera de resistir a la tendencia totalizadora de la filosofía occidental para hacer posible una apertura a lo otro<sup>2</sup>, y observan que dicha tendencia es indisociable del ser entendido como presencia. Asimismo, los itinerarios intelectuales de los dos autores están estrechamente vinculados con la fenomenología, muy especialmente con la de Husserl y la de Heidegger<sup>3</sup>.

A partir de aquí, sin embargo, sus estrategias divergen<sup>4</sup>. Derrida se dedica a solicitar ese sistema con el objetivo de percibir su nevadura y sus debilidades. No se trata, entonces, de buscar otro modo de entender el ser ni de proponer alternativas; la tarea consistirá más bien en analizar qué es lo que hace posible la comprensión del ser como presencia, hasta dónde funciona y dónde puede verse, internamente, su fracaso. Levinas, por su parte, volcará sus esfuerzos en hallar una «salida», un camino que nos lleve más allá del recinto cerrado del ser. Para ello, se propone escuchar a esa *otra* fuente de

---

<sup>1</sup> Huelga decirlo, este esbozo nos ha obligado a dejar en el tintero muchos temas y cuestiones importantes a los que sin duda tendremos que atender más adelante.

<sup>2</sup> Coincidimos en esto con MACDONALD, M., *op. cit.*, p. 218.

<sup>3</sup> Que los dos autores hayan sido lectores tan ávidos de la fenomenología no tiene nada de insólito, es más bien una marca generacional. Lo que quizá sí destaca específicamente en su caso es el hecho de que sus respectivos pensamientos se hayan ido delineando a partir de esa lectura, sobre todo a partir de la de Husserl. Cf., *supra*, nota 69 del capítulo 2 y ANTICH, X., *El rostro...*, *op. cit.*, p. 67.

<sup>4</sup> Asumimos el riesgo de utilizar los conceptos de táctica y estrategia a propósito del texto derridiano, pero no podemos dejar de remitir a las advertencias que el propio autor hace al respecto, en particular cuando habla del juego de la *différance*, a la vez estratégico y aventurado, y en el cual el azar y la necesidad coinciden «en un cálculo sin fin» (M, p. 7).

sentido que es la tradición judía; ésta, a diferencia de la griega, no pregunta por el ser, sino por su justificación. Ese planteamiento se mantendrá intacto a lo largo de toda su obra. Sin embargo, y para no traicionar la evolución del pensamiento levinasiano, debemos precisar que el enfoque de la cuestión es muy distinto en *Totalidad e infinito* y en los escritos posteriores. Puesto que por ahora nos hemos remitido principalmente a dicho libro, en este momento corresponde que nos centremos también en su enfoque; la ocasión de analizar los cambios que se producen en el discurso de Levinas a lo largo de la década de los '60 vendrá más adelante.

Y bien, ¿de qué manera se enfoca la «salida del ser» en *Totalidad e infinito*? Lo que se propone en esta obra es una manera *alternativa* de entender el ser, una salida del ser *tal como la tradición lo ha dado a entender*. Así se enuncia en la segunda de sus conclusiones, «*El ser es exterioridad*», que viene a recoger y a dar sentido a los análisis anteriores. Pocas páginas más adelante leemos, además: «la exterioridad como esencia del ser significa...», «comprender el ser como exterioridad [...] permite...», «poner el ser como exterioridad es...»<sup>5</sup>. Precisamente esta búsqueda de una forma alternativa de entender el ser es lo que suscitará en Derrida todas las reservas con respecto a «la gran obra» de Levinas que recoge en su célebre artículo «Violencia y metafísica»<sup>6</sup>.

Reservas, decimos, porque no cabe entender ese escrito como una crítica<sup>7</sup>. Lo único que Derrida intenta mostrar allí es que no se puede alterar el *logos* filosófico simplemente insuflándole otro sentido, como parece querer su colega. En su intento de

---

<sup>5</sup> TI, p. 268. Cf. LLEWELYN, J., *Appositions of...*, *op. cit.*, pp. 12-13.

<sup>6</sup> «Violencia y metafísica» fue publicado en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 69 (3), 1964, pp. 322-354 y (4), 1964, pp. 425-473, y recogido posteriormente –con algunas variaciones– en *La escritura y la diferencia*. Todas las referencias que hacemos a ese texto remiten a la segunda versión.

Más allá de las reservas que allí se exponen, Salomon MALKA observa que «Violencia y metafísica» fue determinante para la recepción de la obra levinasiana, pues «situó a Levinas en el debate filosófico, de manera magistral, y dio a su primera gran obra el lugar que le correspondía» (*Emmanuel Lévinas...*, *op. cit.*, p. 181). Cf., asimismo, PEÑALVER, P., *Argumento de...*, *op. cit.*, p. 178; COHEN-LEVINAS, D., «Passer infiniment la justice. Le Juif et le Grec», *Europe*, 991-992, 2011, p. 241, nota 16; BERNASCONI, R., «Deconstruction and...», *op. cit.*, pp. 124 y 129; ATTERTON, P. y M. CALARCO, «Editor's Introduction: The Third Wave of Levinas Scholarship», en ATTERTON, P. y M. CALARCO (eds.), *Radicalizing Levinas*, Albany, SUNY Press, 2010, p. x.

<sup>7</sup> Peter ATTERTON considera, sin embargo, que en ocasiones las reservas derridianas sí adoptan un tono de crítica negativa (cf. «Levinas and...», *op. cit.*, p. 61). En el mismo sentido apuntan también Patricio PEÑALVER («Polémica y...», *op. cit.*, p. 215) y Silvano PETROSINO (*La scena...*, *op. cit.*, pp. 26 y 31). BERNASCONI, por su parte, advierte que entender el conjunto del ensayo a la manera de una crítica puede llevar a conclusiones falsas, como por ejemplo que «Derrida podía rechazar de todo corazón el concepto levinasiano de huella un día y adoptarlo al siguiente con el mismo entusiasmo» («Deconstruction and...», *op. cit.*, p. 130; cf., también, *id.*, «The Trace of...», en WOOD, D. y R. BERNASCONI (eds.), *Derrida and Différance*, Coventry, Parousia, 1985, pp. 14 y 24). En ese error habría caído, por ejemplo, LIBERTSON (cf. *op. cit.*, pp. 285-286, nota). Desde el punto de vista de Bernasconi, secundado más tarde por su colega Simon CRITCHLEY (*The Ethics of...*, *op. cit.*, p. 106, nota 64), habría que entender «Violencia y metafísica» como una lectura deconstructiva, como lo que ellos llaman «*a double reading*». Ésa es la línea que seguiremos aquí.



pensar la experiencia de lo infinitamente otro y, en ella, «un pluralismo que no se fusione en unidad», Levinas nos exhortaría a «romper con Parménides»<sup>8</sup> o, en términos derridianos, a «un segundo parricidio»<sup>9</sup>. Derrida subraya la osadía que tal cosa supone, pero no tanto por la envergadura de sus pretensiones como por su ceguera ante cierto límite al que inevitablemente tiene que enfrentarse. El padre de la deconstrucción tematiza dicho límite como la necesidad de «hablar griego», de «instalarse en la conceptualidad tradicional para destruirla» o de «someterse a la instancia contestada»; la necesidad, en suma, «de tomar prestadas las vías del único *logos* filosófico [...]»<sup>10</sup>. Ignorar eso implica no reconocer lo que será la mayor cruzada de los primeros escritos de Derrida, a saber, la imposibilidad de encaminarse más allá de la tradición utilizando aún el lenguaje (de esa misma tradición) sin pararse a plantear «*el problema de las relaciones entre la pertenencia y la transgresión, el problema de la clausura*»<sup>11</sup>, esto es, la tendencia del discurso filosófico a cerrarse sobre cualquier pretendido exterior. Sólo trabajando sobre sus palabras, sus conceptos, sus sentidos, volviendo, en suma, contra él las herramientas que él mismo ha creado<sup>12</sup>, es posible «abrir las compuertas» del *logos* griego. Con estos comentarios, en efecto, Derrida está apuntando a lo que será su propia estrategia: la de solicitar, hacer temblar la estructura en su totalidad *desde dentro*. Recurrir a algo pretendidamente externo al discurso filosófico (a la *otra* fuente de sentido) sin haber realizado ese trabajo previo es correr el riesgo de que lo externo deje de serlo; el *logos*, lo decíamos anteriormente, se las ingenia para reapropiarse todo exterior. Lo exterior al *logos* griego está delimitado por él y sometido a su ley; en consecuencia, no es un exterior absoluto sino relativo, es su exterior, el suyo. La alteridad queda diluida por ese falso límite que la mantiene bajo control. No hay un «fuera» del discurso filosófico, un punto exterior desde donde atacarlo, pues dicho discurso está dotado de una «potencia ilimitada de envolvimiento en la que quien quisiera rechazarlo quedaría siempre ya *sorprendido*»<sup>13</sup>. La vía elegida por Levinas resulta, ciertamente, demasiado osada y, por ello, Derrida considera –y se esfuerza por

<sup>8</sup> Cit. VM, p. 132 (el fragmento pertenece a *El tiempo y lo otro*).

<sup>9</sup> Para un estudio de esta cuestión, cf. PROTEVI, J., «Repeating the Parricide: Levinas and the Question of the Closure», *Journal of the British Society for Phenomenology*, 23 (1), 1992, pp. 21-32.

<sup>10</sup> VM, pp. 165, 186, nota 1, y 226.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 163. BERNASCONI problematiza la asunción derridiana de que Levinas no es consciente de este problema; considera que el padre de la deconstrucción carece de toda garantía al respecto. *Vid.* «Deconstruction and...», *op. cit.*, pp. 127-130.

<sup>12</sup> Cf. M, p. 162.

<sup>13</sup> VM, p. 165.

demostrar– que está abocada al fracaso<sup>14</sup>. No existe otra manera de asesinar al «padre» que decapitándolo, cuestionando desde el interior las nociones clave que constituyen su «cabeza». Utilizar sencillamente otros significados, buscar otras fuentes de sentido resulta, a fin de cuentas, ineficaz. Dedicaremos algunas páginas a estudiar el seguimiento que el autor de «Violencia y metafísica» hace de ese fracaso.

Al término de una larga pero necesaria introducción, Derrida esboza su programa: «Queríamos, de entrada, en el estilo del comentario (y a pesar de algunos paréntesis y notas donde se encerrará nuestra perplejidad), ser fieles a los temas y a las audacias de un pensamiento. [...] Después intentaremos plantear algunas cuestiones [*poser quelques questions*]. Si consiguen acercarse al alma de esta explicación, no serán en absoluto objeciones: las cuestiones más bien que *nos* son planteadas por Levinas»<sup>15</sup>. El autor acaba de esbozar, ya en 1964, la táctica de lectura que más adelante recibirá el nombre de deconstrucción: el cruce entre una línea de repetición lo más fiel y literal posible del texto leído y otra que muestra cómo, en su mismo lenguaje, en su misma literalidad, el texto se traiciona a sí mismo (según decía el fragmento citado, las cuestiones que Derrida va a plantear no son otras que las que plantea el mismo Levinas). Este pequeño esbozo, junto con el amplio desarrollo que le sigue, constituye uno de los motivos por los cuales hay que reconocer a «Violencia y metafísica» una especial relevancia en el desarrollo del discurso derridiano<sup>16</sup>. El otro tiene que ver con la naturaleza de las «cuestiones» que allí se tratan pues, tal como hemos adelantado y como enseguida comprobaremos, tienen un vínculo decisivo con la propia respuesta del autor –respuesta que, a principios de los ‘60, está empezando a gestarse–. El «nos» subrayado en la cita puede perfectamente referirse al mismísimo Derrida<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> Un intento paralelo al de Derrida se encuentra en DE GREEF, J., «Empirisme et éthique chez Levinas», *Archives de philosophie*, 33, 1970, pp. 223-241. Sin citar ni una sola vez al padre de la deconstrucción, De Greef sigue la estela de las reservas derridianas cuando señala como un problema crucial para el discurso levinasiano la cuestión de si es posible cambiar sin más el sentido del término ‘experiencia’ (*ibid.*, pp. 235-236). En un contexto parecido, Josep M. ESQUIROL afirma que «una cierta *hybris* [...] dirige el pensamiento de Levinas» («Heidegger i...», *op. cit.*, p. 217).

<sup>15</sup> VM, pp. 124-125. La parte del comentario se puede acotar –a pesar de los paréntesis y notas anunciados– entre las páginas 117 y 161.

<sup>16</sup> Cf. PÉREZ ESPIGARES, P., *op. cit.*, p. 78.

<sup>17</sup> También se puede entender que ese ‘nos’ engloba al conjunto de la tradición filosófica, de la cual Derrida se erigiría en portavoz (cf. PETROSINO, S., «D’un livre à l’autre. *Totalité et infini-Autrement qu’être*», en ROLLAND, J. [ed.], *Emmanuel Levinas*, Lagrasse, Verdier, 1984, p. 195; *id.*, *La scena...*, *op. cit.*, p. 27). En el caso de optar por esta lectura, habría que tener claro que Derrida ocupa esa posición sólo de manera estratégica, es decir, que en ningún caso se trata de «tomar partido». Ésta es, sin embargo, la interpretación que hace VÁZQUEZ MORO en el momento en que escribe, a propósito de «Violencia y metafísica»: «Las críticas de Derrida [...] dependen todas de que para él es Heidegger quien tiene razón» (*El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1982, p. 59).

Puesto que ya hemos dedicado largas páginas a la línea del comentario, dejaremos de lado esa parte de «Violencia y metafísica» y rastreamos estratégicamente el entramado de las «cuestiones», destacando aquéllas que juzgamos particularmente incisivas. Es importante insistir, sin embargo, en el hilo que sirve de guía a todas ellas, a saber, la imposibilidad de dislocar, siquiera mínimamente, el discurso filosófico si no es sirviéndose de sus propias herramientas y trabajando desde el interior. Por la sencilla razón de que no hay alternativa. Cualquier cosa que se diga dentro de dicho discurso sin hacer explícito este problema será inmediatamente reabsorbida por él. «Cualquier cosa que se diga»: esta sola expresión nos abre ya el camino hacia lo que será, por encima de todo, una cuestión de lenguaje.

Levinas, nos recuerda Derrida, critica a Heidegger porque, a pesar de haber cuestionado el teoreticismo imperante en la tradición de pensamiento occidental, acaba cayendo preso del mismo al conservar el privilegio de la mirada, la metáfora de la luz y la estructura dentro-fuera «de la que vive la oposición sujeto-objeto»<sup>18</sup> (desvelamiento, comprensión o precomprensión seguirían siendo figuras de dichos privilegio, metáfora, estructura). El autor de «Violencia y metafísica» señala, sin embargo, una grave dificultad en este punto. Lo que propone Levinas es una metafísica de la *exterioridad*, pero el sentido de esa exterioridad deberá ser radicalmente nuevo, lo suficientemente nuevo como para escapar a aquella estructura que acabó atrapando a Heidegger. La dificultad se plantea, tal como avanzábamos, en términos de lenguaje: «Se presiente que a esta metafísica *le costará encontrar su lenguaje* en el elemento de un *logos* tradicional completamente controlado por la estructura “dentro-fuera”, “interioridad-exterioridad” [el subrayado es nuestro]»<sup>19</sup>. Quizá por eso mismo Levinas acaba recurriendo siempre a negaciones («no es esto... ni tampoco esto otro») y metáforas.

A partir de aquí la argumentación de Derrida se va cerrando en círculos concéntricos, como suele hacerlo. Seguiremos sus pasos, a una cierta distancia. La reticencia de Levinas ante la metáfora de la luz y la estructura que la envuelve o en la cual cobra sentido se explica por la «vieja amistad oculta»<sup>20</sup> entre aquélla y el poder, el dominio, la posesión, amistad inerradicable que impide pensar la alteridad sin disolverla. La metáfora de la luz sería, así, la coartada perfecta para ejercer contra lo otro la peor

---

<sup>18</sup> VM, p. 131.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 136.

violencia y la pretendida inocencia del discurso filosófico no sería más que un espejismo producido por la aparentemente inocua belleza de su retórica<sup>21</sup>.

Sin embargo, Levinas no renuncia, no puede renunciar, ni a la luz ni a las metáforas. Ello se pone de manifiesto, sin ir más lejos, cuando se refiere a la *epifanía* del rostro (la cual, es de suponer, requerirá de «cierta iluminación»<sup>22</sup>). Y asimismo cuando subraya su inconmensurabilidad calificándolo de altísimo (*très-haut*). En efecto, si, por una parte, «esta expresión [...] desgarrá, por el exceso superlativo, la letra espacial de la metáfora»<sup>23</sup>, por la otra, el lenguaje en que se dice se inscribe aún *en* el espacio y, por tanto, en la metáfora. «Más alto que la altura», absolutamente inaccesible, el carácter de altísimo no deja de expresarse en términos espaciales, esto es, metafóricamente<sup>24</sup>, aunque sea para decir el desbordamiento de ese espacio siempre al alcance de la mano. La interrogación derridiana –recordemos que por su parte se trata sólo de plantear algunas «*questions*»– se vuelve hacia la *necesidad* de dicha inscripción espacial (metafórica). Necesidad que se revelará, en realidad, como una fatalidad: la de la finitud de un pensamiento y un lenguaje en que no tiene cabida lo infinito.

Pero todavía no hemos agotado el tema del espacio. Éste vuelve a aparecer, páginas más tarde, precisamente a propósito de la exterioridad. Derrida observa que ese concepto ha sufrido un desplazamiento importante en el lapso que media entre *El tiempo y lo otro* y *Totalidad e infinito*. Mientras que en 1947 Levinas lo asociaba a «la unidad iluminada del espacio» que neutraliza la alteridad radical, en 1961 nos dice que «la verdadera exterioridad no es espacial, que hay una exterioridad absoluta –la de lo Otro– que no es espacial, puesto que el espacio es el lugar de lo Mismo»<sup>25</sup>. La pregunta se hace entonces obligada:

¿Por qué hace falta servirse aún de la palabra «exterioridad» (que, si tiene un sentido, si no es una *x* algebraica, señala obstinadamente hacia el espacio y la luz) para significar una relación no espacial? Y si toda «relación» es espacial, ¿por qué hace falta designar aún como «relación» (no-espacial) el

---

<sup>21</sup> La cuestión de la metáfora, y en particular la de la metáfora heliológica o fotológica, como «morada» de la filosofía es una constante en el pensamiento derridiano. Dicha cuestión, que ya aparecía en el texto de 1963 «Fuerza y significación» (cf. ED, p. 45), se desarrollará ampliamente en «La mitología blanca» (M, pp. 274-324) y «El retiro de la metáfora» (PSY, pp. 63-93). Para una lectura de la luz y la visión en Derrida y Levinas, *vid.* TAYLOR, C., «Hard, Dry Eyes and Eyes that Weep: Vision and Ethics in Derrida and Levinas», *Postmodern Culture* [en línea], 16 (2), 2006, <<http://pmc.iath.virginia.edu/issue.106/16.2taylor.html>> [fecha de consulta: 7 de septiembre de 2013].

<sup>22</sup> Cf. VM, pp. 126, 137, 181-182.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>24</sup> Derrida encuentra en la remisión a la transcendencia de Wahl un argumento más a su favor (*id.*).

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 165. En realidad, Levinas ya había distinguido en 1947 entre la exterioridad espacial y otra exterioridad, la del porvenir (cf. TA, p. 64).

respeto que absuelve lo Otro? ¿Por qué hace falta *obliterar* esta noción de exterioridad sin borrarla, sin volverla ilegible, diciendo que su verdad es su no-verdad, que la *verdadera* exterioridad no es espacial, es decir, no es exterioridad? Que haya que decir *en* el lenguaje de la totalidad el *exceso* del 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 aún a través de la estructura Dentro-Fuera y la metáfora espacial, que haya que habitar aún la metáfora en ruinas [...], esto quizá significa que no hay logos filosófico que no deba *en primer lugar* dejarse expatriar en la estructura Dentro-Fuera. Esta deportación fuera de su lugar hacia el Lugar, hacia la localidad espacial, esta *metáfora* le sería congénita. Antes de ser procedimiento retórico en el lenguaje, la metáfora sería el surgimiento del lenguaje mismo.<sup>26</sup>

Por lo que parece, no hay salida. El más allá hacia el que Levinas quiere guiarnos está desde siempre tomado por todo aquello que pretende exceder, la estructura dentro-fuera, la metáfora del espacio y el espacio de la metáfora, iluminado infatigablemente por el sol. No hay lenguaje filosófico que pueda sobreponerse a este límite pues, como el horizonte, se desplaza con él allí adonde vaya. El espacio, ya lo habíamos adelantado, designa para Derrida la finitud misma del lenguaje. Y ello porque, *en primer lugar*, el lenguaje *se inscribe en él*, lo que es tanto como decir: *se escribe*<sup>27</sup>.

Llegamos así a un momento clave de la lectura derridiana. Con anterioridad, y como de pasada, el autor había observado que la totalidad del pensamiento de Levinas se sostenía sobre la idea de que lo otro sólo es tal si es infinitamente otro, y que lo infinitamente otro es el infinito. La argumentación que estamos persiguiendo aquí tiene terribles consecuencias en relación con este esquema. ¿Cómo puede un lenguaje esencialmente espacial, esencialmente finito, aspirar siquiera a decir esa alteridad infinita? Con las reflexiones que a continuación comentaremos, Derrida pretende mostrar que tal cosa es imposible.

Hay que tener en cuenta, para comenzar, que a pesar de su constante recurso a un lenguaje negativo, Levinas no piensa la transcendencia, la exterioridad, de manera negativa, ya que la negatividad es siempre reabsorbida por lo mismo. Lo infinitamente otro es positivamente infinito. Ahora bien, tal como apunta Derrida, esa alteridad infinita no puede designarse si no es a través de la negación de la exterioridad espacial,

---

<sup>26</sup> VM, pp. 165-166.

<sup>27</sup> «Se puede, entonces, [...] *usar* las palabras de la tradición, frotarlas como una vieja moneda deslucida y devaluada, se puede decir que la verdadera exterioridad es la no-exterioridad sin ser la interioridad, se puede escribir a través de tachaduras y tachaduras de tachaduras: la tachadura *escribe* [el subrayado es nuestro], dibuja aún en el espacio» (*ibid.*, p. 166).

finita (afirmando que la *verdadera* exterioridad, la de lo infinitamente otro, *no es* espacial), y, en cualquier caso, a través de un término negativo ('in-finito'). Esta negatividad irreductible en todo intento de decir lo infinitamente otro indicaría, quizá, que el sentido de esa alteridad es finito y no positivamente infinito. Más aún, un infinito positivo (Dios) no podría ser infinitamente *otro*, pues el único modo en que el *logos* filosófico – eminentemente en su concreción hegeliana<sup>28</sup> – permite decir o pensar la alteridad es a través de la negación. Si lo infinito ha de significar la alteridad, precisa de la negatividad de lo in-definido, «forma *negativa* de lo infinito»<sup>29</sup>. Dicho de otra forma, un infinito positivo, por ser positivo, no puede ser otro; sólo puede ser otro si admite en su seno la negatividad pero, en este caso, ya no será positivamente infinito<sup>30</sup>. Así pues, «desde el momento en que se quiera pensar lo Infinito como plenitud positiva (polo de la transcendencia no-negativa de Levinas), lo Otro se hace impensable, imposible, indecible»<sup>31</sup>. Pero eso no significa que lo que el autor intenta no vaya a ninguna parte. Derrida no pretende secuestrar el discurso levinasiano en la aporía, pues añade: «Es quizás hacia ese impensable-imposible-indecible hacia lo que nos llama Levinas más allá del Ser y del *Logos* (de la tradición)»<sup>32</sup>. Con esta observación, el padre de la deconstrucción valora simultáneamente la grandeza del proyecto levinasiano y su dificultad<sup>33</sup>. El paréntesis añadido al final de la última cita insinúa la pregunta que el propio Derrida ha respondido tantas veces negativamente: ¿es que acaso cabe pensar o decir un ser y un *logos* que no sean los de la tradición? Cualquier intento de instaurar un orden alternativo está abocado al fracaso; pero eso no implica que no existan otras

---

<sup>28</sup> Cf. BISET, E., *op. cit.*, p. 112.

<sup>29</sup> VM, p. 175. Aunque Levinas nunca utiliza esta expresión, Derrida considera que la forma negativa del infinito sería para él, como para Hegel, un «falso-infinito» (*id.*). Según observa Kas SAGHAFI, este pasaje de «Violencia y metafísica» «ha llevado [erróneamente] a ciertos comentaristas [...] a afirmar que lo que distingue a Derrida de Levinas es que para el primero no puede decirse que lo otro sea “absolutamente otro”» (*op. cit.*, p. 50).

<sup>30</sup> Más adelante, en el mismo texto, Derrida hace una referencia a Platón para mostrar que, dentro del *logos* griego, lo otro no puede pensarse ni decirse como Levinas intenta: «El extranjero de *El sofista* [...] sabe que la alteridad no se piensa más que como negatividad, no se *dice*, sobre todo, más que como negatividad –lo que Levinas empieza por rechazar– y que, a diferencia del ser, lo otro es siempre relativo, se dice *pros heteron*, lo que no le impide ser un *eidos* [...], es decir, ser lo mismo que sí» (VM, p. 186). Y, poco después, añade, aún en la misma dirección: «La diferencia entre lo mismo y lo otro, que no es una diferencia o una relación entre otras, no tiene ningún sentido en el infinito, a no ser que se hable, como Hegel y contra Levinas, de la inquietud del infinito que se determina y se niega él mismo. [...] Lo infinitamente otro y lo infinitamente mismo, si estos términos tienen un sentido para un ser finito, es lo mismo» (*ibid.*, pp. 189-190).

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>32</sup> *Id.* En *La voz y el fenómeno*, Derrida se refiere análogamente a «lo innombrable» como aquello a lo que apuntaría él mismo en su empresa, sólo que, en su caso, dicho intento se llevaría a cabo a través de los conceptos heredados (cf. VPh, p. 86; DG, p. 25).

<sup>33</sup> Cf. MOSÈS, S., «Levinas lecteur de Derrida», *Cités*, 25, 2006, p. 77.

maneras de llegar a o de «hacer acontecer» lo impensable, imposible, indecible. La continuación del fragmento comentado delinea ya la estrategia derridiana, así como la postura que, a lo largo de toda su trayectoria y a pesar de ciertas convergencias, lo mantendrá a una irreductible distancia del pensamiento de Levinas.

Parece que los últimos análisis presentados llevan a concluir una inevitable inadecuación entre pensamiento y lenguaje. Por más que lo intenta, Levinas no consigue hallar la manera de expresar con propiedad aquello que con tanta convicción defiende; por un lado, según hemos visto, el lenguaje sólo puede designar lo infinito recurriendo a la negación y, por otro lado, el autor insiste en que el objeto de su discurso es un infinito positivo. Todo ello, de acuerdo con Derrida,

sitúa tal vez el punto en que, a la máxima profundidad, el pensamiento rompe con el lenguaje. Ruptura que no hará en adelante más que resonar a través de todo el lenguaje. Por ese motivo los pensamientos modernos que no quieren ya distinguir ni jerarquizar el pensamiento y el lenguaje son esencialmente, en efecto, pensamientos de la finitud originaria. Pero deberían entonces abandonar la palabra «finitud», para siempre prisionera del esquema clásico. ¿Es eso posible? ¿Y qué significa *abandonar* una noción clásica?<sup>34</sup>

El hecho de que un pensamiento de lo infinito como el de Levinas tenga que habérselas con la irreductible finitud del lenguaje debería abocarlo consecuentemente a distinguir y jerarquizar pensamiento y lenguaje, cosa que, sin embargo, no hace. El de Derrida, en cambio, por querer resistirse a dicha distinción y subordinación, se perfilará como uno de esos «pensamientos de la finitud originaria» e intentará hacer frente a la dificultad que supone la inevitable pertenencia de la palabra ‘finitud’ al «esquema clásico». Se aprecia, así, cómo en estas pocas líneas aparece concentrado el conjunto de la obra derridiana, que en 1964 está apenas empezando a cobrar forma.

De acuerdo con Derrida, Levinas sólo asumiría la «audacia moderna» que supone no hacer del lenguaje mera expresión del pensamiento «para replegarla hacia un infinitismo». Atendiendo al desarrollo de *Totalidad e infinito*, «el pensamiento sólo puede ser *de entrada* lenguaje si se reconoce que aquél es *de entrada* e irreductiblemente relación con el otro [...], pero con un otro irreductible que me convoca sin retorno hacia fuera, pues en él se presenta el infinito sobre el cual un pensamiento no puede cerrarse, que prohíbe el monólogo»<sup>35</sup>. Ese planteamiento, sin

---

<sup>34</sup> VM, pp. 168-169.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 153. Cf. TI, p. 182.

embargo, según estamos viendo, obligaría a reconocer una situación difícilmente asimilable desde el punto de vista de la mencionada audacia, a saber, el fracaso del lenguaje a la hora de expresar el pensamiento. Pero las cosas todavía se complican más pues, a diferencia de otros autores –Derrida se refiere a Bergson y a la teología negativa–, Levinas no puede resignarse a ese fracaso y renunciar a todo lenguaje: en su discurso, «la metafísica es posibilidad de la palabra»<sup>36</sup>. La epifanía del rostro se definía, en efecto, como *expresión*. Por otro lado, y de todos modos, tampoco puede dar la espalda a una finitud que se perfila a lo largo de *Totalidad e infinito* como rasgo esencial del rostro: «querer neutralizar el espacio en la descripción de lo Otro, para liberar así la infinitud positiva, ¿no es neutralizar la finitud esencial de un rostro (mirada-palabra) que *es cuerpo* y no, Levinas insiste bastante en ello, metáfora corporal de un pensamiento etéreo?»<sup>37</sup>.

Recogiendo el hilo de las *questions* hasta aquí planteadas, en un esfuerzo de síntesis, Derrida llega a una gravísima conclusión: «Si, como lo dice Levinas, sólo el discurso puede ser justo (y no el contacto intuitivo) y si, por otra parte, todo discurso retiene esencialmente el espacio y lo Mismo en él, ¿eso no significa que el discurso es originalmente violento? ¿Y que la guerra habita el *logos* filosófico, único en el cual, sin embargo, se puede declarar la paz?»<sup>38</sup>. Hay, entonces, una violencia congénita al discurso (filosófico), pero si éste es a la vez lo único que instaura y mantiene la separación en la relación yo-otro, la violencia que comporta no puede ser absoluta. La pura violencia, la peor violencia, sería la del silencio infinito<sup>39</sup>. Nos vemos, entonces, abocados a la siguiente consecuencia: el lenguaje sólo puede encaminarse hacia esa paz que lo llama, que es su vocación, luchando contra su propia violencia, practicando la guerra en sí mismo. Esta guerra es, en realidad, «una violencia elegida como la menor violencia por una filosofía que se toma en serio la historia, es decir, la finitud; filosofía

---

<sup>36</sup> VM, p. 171.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>39</sup> «[...] la del silencio primitivo y pre-lógico, de una noche inimaginable que no sería ni siquiera lo contrario del día, de una violencia absoluta que no sería ni siquiera el contrario de la no-violencia: la nada o el no-sentido puros» (*ibid.*, p. 191). Derrida retoma esta cuestión en su lectura de Heidegger con Levinas (*vid. ibid.*, p. 218 y ss.). Aunque no seguiremos ese hilo, podemos apuntar que el padre de la deconstrucción lleva allí a su colega al punto de tener que admitir que el único lenguaje no-violento sería aquél que se privara del verbo ser y, en consecuencia, de toda predicación, esto es, un lenguaje de pura invocación o adoración, compuesto únicamente a base de nombres propios. La cuestión, evidentemente, es si tal cosa podría todavía considerarse un lenguaje. Los griegos, sin duda, afirma Derrida, responderían que no: no hay *logos* sin articulación, no hay lenguaje sin la estructura  $\delta\nu\omicron\mu\alpha\text{-}\rho\eta\eta\mu\alpha$ . Además, un lenguaje como ése sería incapaz de cumplir con lo que le exige Levinas, a saber, el ofrecimiento del mundo al otro y la enseñanza.



que se sabe *histórica* de parte a parte y que se sabe, como lo dice en otro sentido Levinas, *economía*»<sup>40</sup>. En efecto, el sentido que Derrida imprime aquí al concepto de *economía* no es el que le asigna Levinas, a saber, el de «la ley de la casa», de lo mismo, de lo propio, el *chez soi*, sino el que él mismo pone a trabajar en la *différance*, esto es, el doble juego de la inversión calculada (aquí, el momento de la «negociación», de la menor violencia, del paso necesario por el *logos*) y el gasto sin reserva (aquí, el momento de la apertura a la alteridad). Ambos autores, sin embargo, vinculan sus respectivos conceptos de *economía* con la historia. Lo que ocurre es que, de nuevo, ésta no se entiende de la misma manera en uno y otro caso: mientras que Levinas la asocia con la idea de la totalidad que debe ser trascendida para ir al encuentro de la alteridad, Derrida entiende que la historia es imposible al margen de la relación con lo otro y que, también a la inversa, no hay lugar para una relación con lo otro fuera de la historia (de la finitud, del lenguaje, de la irrecusable posibilidad de la violencia). Así, afirma en un momento clave de su lectura: «La historia no es la totalidad trascendida por la escatología, la metafísica o la palabra. Es la transcendencia misma. Si la palabra es un movimiento de transcendencia metafísica, ella es la historia y no el más allá de la historia»<sup>41</sup>. Ahora bien, a pesar de esta divergencia conceptual, Levinas no podría sino darle la razón a su colega cuando éste lo acusa de apoyar su pensamiento en una transhistoricidad<sup>42</sup>. El sentido, desde el punto de vista de aquél, se origina, en efecto, en ese más allá de la historia, lo cual, una vez más, obliga a reconocer una inevitable

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 172. La misma idea había aparecido ya páginas antes, en una nota al pie: «sólo queremos dejar presentir aquí que toda filosofía de la no-violencia no puede jamás, *en la historia*, –¿pero tendría un sentido en otra parte?– más que elegir la menor violencia en una *economía de la violencia*» (*ibid.*, p. 136, nota 1). Las dos últimas partes del artículo, donde Derrida interroga a Levinas primero desde Husserl («De la violencia trascendental», pp. 173-196) y luego desde Heidegger («De la violencia ontológica», pp. 196-224), continúan en la misma línea. A pesar de su profundidad y de su rigor, esos análisis desbordan los límites del presente estudio. Corriendo el riesgo de simplificar las cosas, podemos citar como denuncia fundamental el hecho de que Levinas tiene que apelar a evidencias fenomenológicas cuando se vuelve contra la fenomenología, así como suponer y practicar el pensamiento del ser cuando se vuelve contra lo que él llama «ontología». La cuestión es, aún, la de la economía. Del mismo modo, Derrida subraya que los dos discursos criticados están todo lo cerca que pueden de esa «menor violencia» que comentamos (*cf. ibid.*, pp. 188 y 218). Una lectura completa de «Violencia y metafísica» se encuentra en BISET, E., *op. cit.*

<sup>41</sup> VM, p. 173.

<sup>42</sup> Así se pone al menos de manifiesto cuando, en el prefacio de *Totalidad e infinito*, su autor se refiere a la ruptura de la totalidad como a «la posibilidad de una *significación sin contexto*» (TI, p. XII), por más que luego insista en que esa ruptura tiene que reflejarse en cada instante (en el capítulo 7, cuando tratemos del concepto levinasiano de escatología, que se identifica allí con esa significación, volveremos a ello). Para Derrida, en cambio, no hay nada parecido a un origen del sentido, ningún contexto es absolutamente saturable y sólo hay contextos. Roland Paul BLUM lee «Violencia y metafísica» desde este punto de vista (*vid. op. cit.*, pp. 296-297). Para una discusión de la transhistoricidad levinasiana, *cf.* BERNASCONI, R., «Levinas and Derrida: The Question of the Closure of Metaphysics», en COHEN, R. (ed.), *op. cit.*, pp. 181-202.

inadecuación entre pensamiento y lenguaje, debido precisamente a la finitud inherente al segundo.

El hecho de que Levinas tenga que esbozar su pensamiento por medio de un discurso (filosófico) es interpretado por Derrida, en relación con lo que acabamos de decir y a la manera de la refutación clásica del escepticismo<sup>43</sup>, como el primer desmentido de dicho pensamiento. Sin embargo, según el padre de la deconstrucción, «el verdadero nombre de esta inclinación ante lo Otro, de esta aceptación resuelta de la incoherencia incoherente inspirada por una verdad más profunda que la “lógica” del discurso filosófico, el verdadero nombre de esta *resignación* del concepto, de los *a priori* y de los horizontes transcendentales del lenguaje, es el *empirismo*»<sup>44</sup>. El propio Levinas se aproxima a esta corriente en algún momento de *Totalidad e infinito*<sup>45</sup>.

Tanto el empirismo como la metafísica de la exterioridad encarnan, a los ojos de la deconstrucción, el sueño «de un pensamiento puramente *heterológico* en su fuente. Pensamiento *puro* de la diferencia *pura*. [...] Decimos el *sueño* porque se desvanece con el día y desde el amanecer del lenguaje»<sup>46</sup>. A lo largo de nuestro trabajo veremos cómo el tema de la pureza será, de hecho, una constante en las lecturas derridianas de Levinas<sup>47</sup>. La cuestión aquí es si se puede hablar de una *experiencia* de lo otro o de la diferencia desde el momento en que dicho concepto siempre ha sido determinado por la metafísica de la presencia, no pudiendo significar nada más que el encuentro con una presencia y la percepción de una fenomenalidad –algo que, de acuerdo con la intención de Levinas, no debe de ningún modo confundirse con lo otro–. Sin embargo, añade Derrida, la misma incapacidad para justificarse, para convertirse en discurso, que sitúa a cualquier pensamiento heterológico en el punto de mira de todas las objeciones, si «es asumida con resolución, contesta la resolución y la coherencia del *logos* (la filosofía) en su raíz en lugar de dejarse cuestionar por él. Nada puede entonces *solicitar* tan profundamente el *logos* griego –la filosofía– como esta irrupción de lo completamente

---

<sup>43</sup> Más adelante (3.2) veremos cómo el propio Levinas hace suyo este comentario cuando distingue entre el Decir y lo dicho.

<sup>44</sup> VM, p. 224. La misma complicidad entre empirismo y metafísica la encuentra Derrida en Kant y Husserl (que critican y limitan ambos tipos de discurso en un mismo movimiento), así como en Bergson. Destaca también en Schelling el intento de pensar dicha relación en profundidad.

<sup>45</sup> Derrida cita esta ocasión: «El deseo metafísico de lo absolutamente otro que anima el intelectualismo (o el empirismo radical que confía en la enseñanza de la exterioridad) despliega su *en-ergía* en la visión del rostro o en la idea de infinito» (TI, p. 170; cit. VM, p. 225).

<sup>46</sup> VM, p. 224. Anteriormente, Derrida había dicho del lenguaje que «sale [*se lève*] con el sol» (*ibid.*, p. 167), haciendo un guiño claro –que el contexto respalda– a la metáfora heliológica y, a través de ella, a la metafóricidad irreductible del lenguaje en general, a su espacialidad, a su finitud.

<sup>47</sup> Diane PERPICH, sin embargo, defiende que el tema de la pureza es extraño a Levinas. *Cf. op. cit.*, p. 63.

otro, nada puede hasta tal punto despertarlo a su origen como a su mortalidad, a su otro»<sup>48</sup>. Todo el peso de esta reflexión parece recaer sobre sus primeras palabras, las que hacen referencia a la resuelta asunción de la propia incapacidad. Dicha idea podría apuntar en la línea de lo que comentábamos al principio de este análisis sobre la necesidad de plantearse «el problema de la clausura», algo imprescindible, a juicio de Derrida, para poder aspirar siquiera a «hacer temblar en su totalidad», *sollus citare*, el *logos* griego desde un pensamiento de la alteridad. En la misma dirección señala cierto pasaje de *De la gramatología* que se hace eco de estas observaciones. Tras haber subrayado el carácter radicalmente empirista inherente a cualquier salida de la clausura metafísica y la dificultad que entraña ese paso hacia afuera cuando el mismo empirismo ha pertenecido desde siempre al sistema de oposiciones organizativo del todo que se intenta exceder, el autor escribe que, no obstante, «*el pensamiento de esta oposición histórica entre la filosofía y el empirismo no es simplemente empírico y no se lo puede calificar así sin abuso y desconocimiento*»<sup>49</sup>. Ese pensamiento es la deconstrucción.

Tras estas consideraciones, «Violencia y metafísica» concluye con una referencia al judaísmo, que sería el nombre que Levinas le da a esa experiencia de lo infinitamente otro. Dicha referencia enlaza con uno de los hilos principales del artículo: la imposibilidad de que esa otra fuente de sentido tome *simplemente prestado* el único *logos*, el griego, como si éste fuera una tierra de nadie, un terreno neutral, como si no tuviera el poder de ejercer la máxima influencia sobre lo que sea que se intente decir en su lenguaje, domeñando su sentido de antemano y plegándolo a sus propios intereses. Derrida evoca a este propósito las siguientes palabras del *Ulises* de Joyce, con las que cierra el texto: «*Jewgreek is greekjew. Extremes meet*»<sup>50</sup>. Con ellas, da a entender que difícilmente se puede *pensar* la fuente de sentido judía al margen de la conceptualidad griega, puesto que los recursos de ese pensamiento y de cualquier otro sólo pueden ser los que Grecia nos legó: ¿de dónde procede si no el sentido del ‘*is*’ que enlaza los dos miembros del malvado criptograma?<sup>51</sup>

---

<sup>48</sup> VM, p. 226.

<sup>49</sup> DG, p. 232.

<sup>50</sup> JOYCE, J., *Ulises*, Barcelona, Lumen, 1989, p. 466; cit. VM, p. 228.

<sup>51</sup> Cf. BERNSTEIN, R., «Incommensurability and Otherness Revisited», en *The New Constellation*, Cambridge, MIT Press, 1992, p. 73. Para una crítica de la lectura que Derrida lleva a cabo en «Violencia y metafísica», vid. MANNING, R.J.S., *op. cit.*, pp. 24-46; ATTERTON, P., «Levinas and...», *op. cit.*, pp. 59-70. Concretamente, Atterton recrimina a Derrida su falta de atención a ciertas observaciones levinasianas, en especial por lo que respecta a la cuestión del tercero, tema que el padre de la deconstrucción deja de lado en su artículo. Aunque desde un enfoque distinto, esa línea de lectura será explorada también por BERNASCONI en «The Violence of...», *op. cit.*, pp. 81-93.

Tenemos, pues, dos proyectos similares y dos estrategias muy diferentes o, al límite, opuestas. Podríamos conceptualizar la derridiana como «estrategia de lo finito» y, paralelamente, la levinasiana como «estrategia de lo infinito». En el primer caso, se trata de ver dónde empiezan y dónde acaban los intentos totalizadores del logocentrismo, cuáles son sus límites (en particular, los internos: esas grietas inesperadas que lo revientan desde dentro); en el segundo caso, se recurre a un más allá de todos los límites, a un exterior que se quiere inaprehensible. Ahora bien, nuestra lectura no puede simplemente quedarse en la generalidad del proyecto y la estrategia; los análisis pormenorizados que hemos realizado hasta aquí habrán de servirnos para un estudio comparativo de la táctica seguida en cada caso, es decir, de la manera en que uno y otro autor aborda concretamente su plan de acción. Y para ver hasta qué punto sus tácticas pueden o no considerarse equivalentes, lo que haremos será poner a prueba cada una de ellas en el discurso del otro.

Para llevar su estrategia a la práctica, Derrida recurre al doble gesto de inversión y desplazamiento a través de la generalización de la escritura, y a sus inseparables paleonimia, estructura de injerto, indecidibilidad y diseminación. Recordemos que el sistema logocéntrico se construía sobre la posibilidad de un significado transcendental, esto es, de un sentido que pudiera tener lugar en el *logos* antes de verse arrojado a ningún movimiento de significación. Era justamente esa posibilidad la que generaba todo el sistema de oposiciones jerarquizantes; por ejemplo, voz / escritura. La generalización de este último concepto, sin embargo, nos ha obligado a reconocer que el significado está siempre ya en posición de significante, poniendo de manifiesto que cualquier forma de lenguaje responde a la caracterización tradicional del signo escrito – significante *de significante*–. De ese modo, la oposición que solía subordinar la escritura a la voz se ha invertido, así como todas las adyacentes, inversión que ha venido acompañada del desplazamiento del sistema en su conjunto. En ausencia de un significado transcendental, en efecto, ya no tiene sentido fijar un centro (el *logos*) y establecer, a partir de esa referencia privilegiada, una distribución entre lo que queda más próximo y lo que queda más lejos. A pesar de ser muy diferente al que maneja el logocentrismo, el concepto de escritura general que crea Derrida conserva el mismo nombre. Esta paleonimia sirve, a juicio del autor, como palanca de intervención, es un injerto, una parte de tejido vital extirpado y vuelto a implantar de manera que sea, a la vez, propio y ajeno al sistema, de manera que, al mismo tiempo, le pertenezca y no le

pertenezca. La misma indecidibilidad aparece en las diversas «unidades de simulacro» que sirven como nombres alternativos de la escritura (*différance*, huella, suplemento...); se trata de pseudo-conceptos que obligan a pensar a la vez dos ideas en principio heterogéneas y cuyo significado depende siempre del lugar que ocupan en el texto, resultando por todo ello imposible atribuirles un sentido único y definitivo. Tal imposibilidad se recoge en el término ‘diseminación’.

Procedamos, pues, a poner a prueba el pensamiento de Levinas desde este punto de vista. ¿Existe, en su caso, algo que se pueda comparar con la táctica derridiana? No, desde luego, si lo que se espera es un desarrollo central y en paralelo de esta problemática. Sí encontramos, sin embargo, ciertos movimientos que merece la pena poner en relación con la paleonimia. Nos referimos al hecho de que, sobre todo en *Totalidad e infinito*, el autor utilice numerosos términos perfectamente arraigados en la tradición filosófica para significar nociones que se le escapan. Así ocurre, tal como hemos señalado en diferentes momentos de este apartado, con conceptos como *ser*, *exterioridad* y *experiencia*, pero también con otros como *conocimiento*, *verdad*, *intencionalidad*<sup>52</sup>. En efecto, después de todo lo expuesto sobre Levinas, cabría pensar que el autor desecha rotundamente nociones como éstas, pues él mismo se ha ocupado insistentemente de presentarlas como conceptos totalizadores, que disuelven o se asimilan lo otro. Sin ir más lejos, en el prefacio de aquella obra, leemos: «para el filósofo, la *experiencia* de la guerra y de la totalidad ¿no coincide con la *experiencia* y la evidencia *tout court*? [el subrayado es nuestro]»<sup>53</sup>. Siendo así las cosas, habremos de reconocer, tal como apunta el mismo autor poco más adelante, que la relación con el infinito, la relación que desborda la totalidad, no podrá expresarse en términos de experiencia. Lo que llama la atención, sin embargo, es lo que hay escrito inmediatamente después de esta observación: «Pero si experiencia significa

<sup>52</sup> A continuación nos ocuparemos, a título de ejemplo, del concepto de *experiencia*. Marcamos de todos modos algunos de los lugares en que puede contrastarse el desplazamiento que sufren los conceptos citados: para *ser*, *vid.* TI, pp. 10, 14, 266-268 (ser en el sentido ya expuesto de totalidad / ser como exterioridad); para *exterioridad*, *vid.* pp. XIII, 42, 153, *et passim* (exterioridad «de las cosas» / exterioridad como transcendencia del infinito en el rostro); para *experiencia*, *vid.* pp. XII-XIII, 44, 194 (experiencia como reducción de la alteridad / experiencia «por excelencia» como relación con lo absolutamente otro); para *conocimiento*, *vid.* pp. 13, 50-51, 59 (la dualidad semántica es paralela a la de *experiencia*); para *verdad*, *vid.* pp. XVI-XVII, 16, 54 (verdad como desvelamiento, iluminación / verdad como «lo absolutamente otro», aspiración a la exterioridad); para *intencionalidad*, *vid.* pp. XII, XV, 97, 179, 270-271 y 276 (conocimiento, conciencia en el sentido de la tradición / acogida del rostro). En la misma línea, Derrida subraya en «Violencia y metafísica» el hecho de que el pensamiento de su colega se defina como «metafísica», concepto que Levinas «quiere relevar de su subordinación» y restaurar «contra el todo de la tradición que parte de Aristóteles» (VM, p. 123). *Cf.* PEÑALVER, P., «Polémica y...», *op. cit.*, pp. 206 y 211.

<sup>53</sup> TI, p. XII.

precisamente relación con lo absolutamente otro —es decir, con lo que siempre desborda el pensamiento—, la relación con el infinito realiza la experiencia por excelencia»<sup>54</sup>. Cabe entender que el uso indistinto y equívoco que hace Levinas de ese mismo término con su sentido tradicional y con su sentido «revolucionario» produce, a la manera de la paleonimia derridiana, cierta indecidibilidad que podría hacer vacilar la estructura logocéntrica. Sin embargo, no se puede decir que ambos autores hagan lo mismo, sobre todo porque Levinas no toma tantas precauciones como Derrida a la hora de liberar el «viejo nombre» de sus viejas implicaciones, limitándose en ocasiones a modificarlo para marcar la diferencia («experiencia *por excelencia*», «ser *exterior*», «conocimiento *puro*»)»<sup>55</sup>. En este sentido, el padre de la deconstrucción afirma que su colega realiza tales desplazamientos «por decreto»<sup>56</sup>, es decir que los dicta, prescindiendo de cualquier trabajo previo de liberación, lo cual resulta insuficiente para arrancar los conceptos de su determinación tradicional.

Pasemos ahora a la segunda puesta a prueba. La táctica de Levinas sería dar forma a una relación que, resistente a la totalidad, haga imposible la síntesis, relación a la que llama metafísica o religión. Para llegar hasta ella, hemos descrito primero uno de sus términos, el yo, «autóctono del ser», existente que tiene cubiertas todas sus necesidades, que goza, trabaja y se representa cosas, y que asimismo diluye la exterioridad de todo aquello de lo que goza, de todo lo que trabaja o que se representa. Sólo en un ser de estas características, en un ser «ya en pie», puede nacer el deseo metafísico, gracias al cual el yo entra en relación con una alteridad absolutamente exterior, transcendente, infinita, de la que él mismo, en cuanto separado, no forma parte. Ahora bien, dicha alteridad, como absolutamente exterior etc., representa un «más allá» inaprehensible, algo de lo que el yo no puede apropiarse. El deseo metafísico resulta ser, así, un deseo insaciable, que marca la metafísica o religión con el sello de la adecuación imposible entre los dos términos implicados. De esa manera, en la relación entre el yo y lo Otro queda excluida la totalidad. El siguiente paso de Levinas es mostrar la situación en que una relación como ésta se produce concretamente, y así es como llega al cara a cara, el

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. XIII.

<sup>55</sup> *Vid.*, respectivamente, como ejemplos, *ibid.*, pp. XIII, 5 y 46.

<sup>56</sup> *Cf.* VM, p. 166; AMA, pp. 89-90; D, pp. 11. Por cosas como ésta, Alain DAVID atribuye a Levinas una cierta temeridad filosófica que Derrida habría venido a templar (*op. cit.*, pp. 365-366 y 368). Para un análisis de la retórica levinasiana, en particular por lo que respecta a este punto, *vid.* PETROSINO, S., *Fondamento ed esasperazione. Saggio sul pensare di Emmanuel Levinas*, Génova, Marietti, 1992, p. 78 y ss.

encuentro con el rostro del otro. Los términos involucrados aquí son, por una parte, todavía el yo, y por la otra, el otro, *autrui*. Allí donde el yo era autóctono del ser, *autrui* recibe el título de extranjero, lo cual ya parece colocarlo en una situación de desventaja con respecto a aquél. La indigencia, la miseria del rostro –significadas por su desnudez– invitan a cometer contra él un acto de asesinato al tiempo que prohíben hacerlo, oponiendo a la tentación asesina del yo una resistencia ética y obligándolo de ese modo a responder de su extrema debilidad. En la responsabilidad por el rostro del otro, se pone en cuestión el derecho del yo a ser y se suspende su tendencia totalizadora; desde entonces, el yo no puede ya poder. Lo mismo cabe expresarlo con estas otras palabras: la responsabilidad por el rostro del otro inaugura el orden ético, el orden de lo humano o, también, el orden del Bien «más allá del ser». La relación buscada se concreta, pues, en una relación *ética*. Se establece entonces un paralelismo entre el deseo –movimiento por el que el yo era atraído hacia la exterioridad metafísica– y la responsabilidad –lo que vincula el yo al rostro en el cara a cara–. Ambos conceptos presentan un motivo en común: la imposibilidad de reducir, de atrapar al *otro* término en la inmanencia del yo.

Y bien, ¿existe algo que pueda compararse con esta relación no totalizante en el discurso de Derrida? La respuesta, de entrada, ha de ser «sí», puesto que encontramos cuidadosamente descrita en dicho discurso una dualidad de líneas que se cruzan formando un quiasmo, dualidad irreductible en todo caso a la unidad (las dos líneas que sigue el texto deconstructivo, repetición y alteración; las dos líneas que sigue el acontecimiento deconstructivo de todo texto, lo que el autor declara y lo que sin querer describe; la temporización y el espaciamiento en la *différance*; el doble gesto de inversión y desplazamiento; la indecidibilidad de los viejos nombres y de las unidades de simulacro). Ambos autores se sirven, además, de recursos semejantes para subrayar la resistencia a la totalidad de esa relación: imposible síntesis, asimetría, irreductibilidad, irreconciliabilidad, inadecuación, no complementariedad... Finalmente, tanto Derrida como Levinas tratan de mostrar que una relación de esas características no sólo es posible sino que, desde el origen mismo del pensamiento occidental, ha estado ahí, y que o bien se ha querido ignorar de forma interesada (desde el punto de vista del primero), o bien se ha renunciado a ella (de acuerdo con la perspectiva del segundo).

Ahora bien, tampoco aquí la coincidencia es absoluta. Mientras que Levinas casi pone nombres a los términos de esa relación dual (lo Mismo y lo Otro, el yo y el infinito positivo que se concreta en *autrui*), Derrida simplemente habla, sin comprometerse demasiado, de una dualidad de líneas, de un doble gesto, de indecidibilidad. Y es que,

según este último, no hay otro modo de evitar que los términos se totalicen, pues postular una pura mismidad impide pensar una alteridad absoluta.

Levinas tiene muy claro, en efecto, que sólo un ser «ya en pie» puede entrar en contacto con la alteridad, pues sólo en un ser que tiene cubiertas todas sus necesidades existe la posibilidad de que nazca el deseo metafísico, deseo que, recordemos, no responde a ninguna falta. La relación no totalitaria con lo Otro sólo puede sobrevenir si hay un lo Mismo que mantenga bien acotados los límites de su identidad, un lo Mismo acostumbrado a asimilarse todo lo que se le pone por delante. Parecería, pues, que Levinas está intentando perfilar una identidad pura en el sentido más clásico del término. De acuerdo con el discurso derridiano, sin embargo, resulta imposible perfilar una interioridad pura que no defina, automáticamente y por negación, una exterioridad, una exterioridad que, en virtud de esa determinación, no podrá ser ya absolutamente otra. Será, en todo caso, lo otro *del yo*, su alteridad estará perfectamente delimitada y controlada a partir de lo Mismo, quedará reducida a una alteridad *propre* (pura y propia)<sup>57</sup>. De ahí que, en el intento de pensar una relación resistente a la totalidad, Derrida se sirva de conceptos como dualidad, doble gesto, indecidibilidad de significados, conceptos que impiden señalar un «uno» y un «otro», esquivando así la fijación de un contorno estable<sup>58</sup>.

La pregunta que se nos impone en este punto es la siguiente: ¿qué necesidad tiene Levinas de «poner nombres» a los dos términos de la relación, con todos los problemas que ello comporta? No es ingenuidad lo que lleva al autor de *Totalidad e infinito* a estas aporías, sino la especificidad misma de su proyecto. Si bien ambos filósofos comparten, como señalábamos más arriba, la voluntad de resistir a la tendencia totalizadora de la filosofía occidental para hacer posible una apertura a lo otro, sólo Levinas piensa dicha apertura como sentido: como el sentido de lo humano o como significación ética; es decir, también, como la búsqueda de una orientación o de una justificación para el ser.

---

<sup>57</sup> Hay en «Violencia y metafísica» un pequeño paréntesis que sugiere esta idea: «Lo que se llama la filosofía [...] no puede pensar lo falso, ni siquiera escoger lo falso sin rendir homenaje a la anterioridad y a la superioridad de lo verdadero (Misma relación entre lo otro y lo mismo)» (VM, p. 176). Se reconoce aquí una referencia a la reflexión derridiana sobre las oposiciones jerarquizadas del logocentrismo. Este tema también aparecía en «Fuerza y significación» (cf. ED, p. 34).

<sup>58</sup> Derrida parece, en efecto, hablar de su propia ruptura con Levinas cuando afirma que la afinidad entre éste y Blanchot «cesa [...] en el momento en que la positividad escatológica viene a iluminar de vuelta el camino común, quitar la finitud y la negatividad pura de la cuestión, cuando lo neutro *se determina* [el subrayado es nuestro]» (VM, p. 152).



Es eso lo que lo conduce a pensar la relación con la alteridad como una relación entre dos términos perfectamente definidos, entre un «origen» y un «telos»<sup>59</sup>.

No obstante, esto no permite concluir algo así como que únicamente en este autor la apertura a lo otro presenta un carácter ético. Como ya comentamos en el capítulo anterior, ese sesgo no se halla del todo ausente en Derrida, a pesar de que la crítica haya querido ver en su pensamiento una evolución, como si su preocupación inicial hubiera sido una (la solicitud del logocentrismo y la liberación de la escritura) y más adelante, a partir de la década de 1990, se hubiera reorientado hacia temas más éticos o políticos. Baste con recordar, en contra de esta lectura, que la voluntad totalizadora del logocentrismo a la que se enfrenta la deconstrucción no se limita al campo de lo conceptual, sino que se traduce también en el terreno de las instituciones. Conlleva, por ejemplo, la subordinación de todas aquellas culturas carentes de una escritura fonética a la occidental (etnocentrismo). E incluso permite calificar de infrahumano a aquél que no se somete a la autoridad del significado<sup>60</sup>. En consecuencia, la solicitud del logocentrismo no aspira a intervenir únicamente en el ámbito de lo teórico, sino que adquiere, desde el principio, un alcance ético y político. Pero esa solicitud pasa necesariamente, como sabemos, por la disgregación del sentido.

Si cabe concluir algo al término de estos análisis, es que la profunda divergencia que se da entre ambos autores por lo que respecta a la estrategia escogida (desmontar el sistema desde dentro / abrir el sistema a la fuente hebrea) se traspasa asimismo al nivel de la táctica, a pesar de lo similares que de entrada pudieran juzgarse las líneas concretas de acción seguidas en cada caso. A modo de síntesis, podemos afirmar que la manzana de la discordia es la noción de sentido. La táctica derridiana consiste en mostrar la imposibilidad de un significado que pueda tener lugar en la pura inteligibilidad del *logos* antes de verse arrojado a la materialidad del significante, esto es, de un significado exterior al lenguaje que a la vez ponga en marcha y detenga su juego. La táctica levinasiana consiste en perfilar una relación donde acontezcan la significación ética o el sentido de lo humano, significación o sentido que se sitúan más allá de todo juego (más allá del lenguaje, más allá de la historia) y que le sirven de

---

<sup>59</sup> Por más que Levinas complique el planteamiento que acabamos de delinear con la figura de la inspiración –«lo Otro en lo Mismo» (vid. *infra*, 4.2)–, la cuestión del sentido se mantendrá intacta a lo largo de su trayectoria y no dejará de constituir, como veremos, el origen de todas las reticencias que a Derrida le despierta su discurso.

<sup>60</sup> Vid. *supra*, nota 65 del capítulo 2.

orientación. Salta a la vista, pues, el paralelismo que se establece entre el *logos* como fuente de sentido y el cara a cara, por una parte, y entre el significado transcendental y la significación ética, por la otra. De acuerdo con ello, Levinas no haría sino reproducir con su táctica el patrón logocéntrico que Derrida intenta desestabilizar con la suya. En este orden de cosas, no debería sorprendernos que *Totalidad e infinito* secunde «el movimiento filosófico por excelencia»<sup>61</sup>, subordinando explícitamente el lenguaje escrito al lenguaje hablado: «La palabra [el autor se refiere en este contexto a la expresión del rostro] [...] desbloquea lo que todo signo encierra en el momento mismo en que abre el paso que conduce al significado, haciendo *asistir* al significante a esta manifestación del significado. Esta asistencia mide la superioridad del lenguaje hablado sobre el lenguaje escrito reconvertido [*revenu*] en signo. El signo es un lenguaje mudo, un lenguaje impedido»<sup>62</sup>. Es conveniente enfatizar el término ‘reconvertido’, donde el prefijo ‘re-’ parece marcar la no originalidad de la escritura, como doble de un doble, a la manera en que Derrida observaba que, en el sistema logocéntrico, el sentido, *presente* a la conciencia, se representa primero en la voz –de manera extrañamente inmediata– y después en el signo escrito. Otro aspecto a destacar es la cuestión de la asistencia. Asistir no es sólo estar presente, sino también auxiliar, socorrer, *porter secours*<sup>63</sup>. Aquél que se expresa, de acuerdo con Levinas, es dueño de sus palabras; en cambio, el discurso escrito, tal como ya lo había establecido Platón en el *Fedro*, escapa a la tutela de su padre<sup>64</sup>. La escritura aparece, así, en *Totalidad e*

---

<sup>61</sup> M, p. 376.

<sup>62</sup> TI, p. 157. Edith WYSCHOGROD observa, sin embargo, que «una lectura minuciosa de la explicación de Derrida sobre la *différance* mostraría un patrón de *conformidad* con la perspectiva de Levinas sobre el discurso oral y serviría para poner de manifiesto sorprendentes afinidades entre la expresión levinasiana y la escritura derridiana» («Derrida, Levinas and Violence», en SILVERMAN, H. [ed.], *Derrida and Deconstruction*, Nueva York, Routledge, 1989, p. 192). Dicho patrón de conformidad se basaría, según la misma autora, en el hecho de que sendos conceptos condenan el carácter monológico del habla (*ibid.*, p. 194). La misma línea de lectura es explorada por Bernhard WALDENFELS, quien afirma que Levinas «claramente defiende la voz, pero una voz diferente a la voz que Derrida integra en la tradición fonocéntrica. [En su discurso] nos vemos finalmente enfrentados con la posibilidad de un oírse-hablar-al-otro que ni empieza ni acaba por sí mismo ni por nosotros mismos. Así, la irreductible no-presencia no caracteriza sólo a la escritura, sino también a la voz. Sin embargo, ésta es primariamente la voz de lo otro, y la voz propia sólo en la medida en que responde y siempre ha respondido a la voz de lo otro» («Hearing Oneself Speak. Derrida's Recording of the Phenomenological Voice», *Southern Journal of Philosophy*, 32 [supl.], 1993, p. 73).

<sup>63</sup> Cf. D, pp. 360-361.

<sup>64</sup> El propio Levinas trae a colación el *Fedro* en TI, p. 156. Cf. VM, p. 150. Del mismo esquema forma parte lo que decíamos a propósito de las obras al término del apartado 1.4. Tras concluir que el yo, en cuanto existencia separada, no se deja totalizar, puntualizamos que esta caracterización sólo tiene validez mientras el yo está vivo pues, una vez muerto, resulta totalizado por la historia. En efecto, cuando el yo ya no está presente es interpretado a partir de sus obras, a partir de todo aquello que ha hecho en el mundo y de lo cual ha quedado constancia; es *interpretado* por aquellos que le han sobrevivido y sin que él esté ahí ya para corroborar o invalidar dicha interpretación. Observemos que todo esto conecta directamente con

*infinito*, como esa reduplicación molesta y problemática que ha sido a lo largo de la historia del pensamiento. Formaría parte, según una distinción conceptual que establece Levinas poco después de la cita anterior, de la palabra-actividad, un tipo de obra, utensilio o producto del cual el yo se ausenta, volviéndose impotente con respecto al uso ulterior que de él se pueda hacer. Esta palabra-actividad se opondría a la palabra pura, caracterizada como la total transparencia del sentido que únicamente se da en el «cara a cara». En efecto, si recordamos lo dicho a propósito del lenguaje-expresión, el mandato del rostro es una suerte de sentido absoluto al cual remiten todas las significaciones del lenguaje ordinario, su «clave», su principio y su fuente.

La discrepancia detectada tanto en el nivel de la táctica como en el de la estrategia no afecta, sin embargo, a lo que de entrada habíamos caracterizado como un proyecto común. Es preciso tener en cuenta, además, que por ahora nuestros análisis se han centrado fundamentalmente en lo que puede considerarse una primera etapa del pensamiento de Levinas, esto es, en los textos publicados hasta 1961. No debemos olvidarlo, en efecto, ya que a partir de esa fecha puede apreciarse una reorientación en los planteamientos levinasianos, reorientación que hará frente, de manera explícita o no, a las reservas expresadas por Derrida en «Violencia y metafísica». Como mínimo hay constancia de que la lectura de este artículo no dejó indiferente al autor de *Totalidad e infinito*<sup>65</sup>, y seguramente ciertas modificaciones que introdujo en su discurso posteriormente estuvieron en buena medida inspiradas por los comentarios de Derrida. En buena medida, aunque no exclusivamente, pues uno de los temas decisivos en la «segunda etapa» del pensamiento de Levinas aparece con anterioridad a la publicación de «Violencia y metafísica»: nos referimos al concepto de *huella*<sup>66</sup>, que, según se ha podido apreciar en el capítulo precedente, será además incorporado en el discurso derridiano (sujeto, claro está, a cierta reelaboración). En cualquier caso, no pueden obviarse ya el diálogo y la gran implicación que se dieron entre ambos autores y que, innegablemente, resultaron de lo más fructíferos.

---

el carácter de amenaza que la tradición reconoce en la escritura y que, según muestra Derrida, se funda en la imposibilidad por parte del autor de controlar el significado de su texto.

<sup>65</sup> Cf. CRITCHLEY, S., *The Ethics of...*, *op. cit.*, p. 52.

<sup>66</sup> Encontramos una referencia a ello en la primera nota al pie de «Violencia y metafísica»: «Este ensayo estaba ya escrito cuando aparecieron dos importantes textos de Emmanuel Levinas: «La huella de lo Otro» [...] y «La significación y el sentido» [...]. Desgraciadamente sólo podemos aquí hacer breves alusiones a ellos» (VM, p. 117, nota 1).

### 3.2 De la epifanía del rostro a la huella

La nueva orientación del pensamiento levinasiano empieza a detectarse, concretamente, a partir de 1963<sup>67</sup>. El propio autor acusa este cambio de enfoque en la «Firma» que cierra la segunda edición de *Difícil libertad* (1976). Allí reconoce que *Totalidad e infinito* se vale todavía de un lenguaje ontológico «para excluir la significación puramente psicológica de los análisis propuestos»<sup>68</sup>. Tales palabras dan a entender que Levinas ha roto ya con ese lenguaje que, en adelante, no volveremos a encontrar en ninguno de sus textos. Dicha ruptura será determinante para la gestación de su segunda gran obra, *De otro modo que ser*, publicada como tal en 1974<sup>69</sup>. La tarea que se nos impone ahora es rastrear el uso del lenguaje ontológico en los momentos clave de *Totalidad e infinito*, para estudiar a continuación cómo en los textos de 1963 y posteriores dicho lenguaje es desplazado por nuevos conceptos<sup>70</sup>.

Un caso especialmente llamativo de ese lenguaje ontológico se encuentra, para empezar, en aquella idea que se repite a lo largo de las conclusiones de *Totalidad e infinito*: «el ser es exterioridad». Más arriba observábamos que con esta tesis Levinas está proponiendo una manera *alternativa* de entender el ser. La pregunta que cabe plantear ahora es la siguiente: ¿a qué quiere exactamente ser alternativa? Tendría sentido ver ahí una alternativa al ser entendido como presencia, en la medida en que Levinas pone en esta comprensión el origen de la tendencia totalizadora de la filosofía – atendiendo a todos sus escritos hasta 1961, la expresión «ser como presencia» parece sinónima de «ser como totalidad»–. El problema es que el ser como exterioridad no es esa alternativa, pues, como mostraremos a continuación, el autor no renuncia en *Totalidad e infinito* al concepto de presencia a la hora de hablar de aquél, incluso le concede un lugar privilegiado.

Un momento definitivo de esa obra por lo que respecta a lo que acabamos de sostener es la siguiente descripción del modo en que significa el rostro:

---

<sup>67</sup> La «evolución» del pensamiento levinasiano ha sido analizada por diversos autores. Una síntesis de los estudios más destacables (los de Strasser, Feron, Ciaramelli y Peperzak) se encuentra en BERGO, B., *Levinas Between Ethics and Politics. For the Beauty that Adorns the Earth*, Dordrecht, Kluwer Academic, 1999, pp. 132-147.

<sup>68</sup> DL, p. 379. Cf., asimismo, EN, p. 249.

<sup>69</sup> Esta obra incluye textos que ya habían sido publicados con anterioridad de manera independiente. Cf., AE, p. IX.

<sup>70</sup> Vid., además, FERON, E., *De l'idée de transcendance à la question du langage. L'itinéraire d'Emmanuel Lévinas*, Grenoble, Jérôme Million, 1992, p. 163 y ss.; SHIMABUKURO, R.G., «Proximidad y sensibilidad. Consideraciones sobre el lenguaje en la filosofía de E. Levinas», *La lámpara de Diógenes*, 20 y 21, 2010, pp. 118-119.

Su palabra consiste en «asistir» a su palabra –a ser *presente*. Este presente no está hecho de instantes misteriosamente inmovilizados en la duración, sino de un retomar *incesantemente* los instantes que se escapan por una presencia que los asiste, que responde de ellos. Este *sin cesar* [*incessance*] produce el presente, es la presentación, –la vida– del presente. Como si la presencia de aquél que habla invirtiera el movimiento inevitable que conduce la palabra proferida hacia el pasado de la palabra escrita. La expresión es esta actualización de lo actual. El presente se produce en esta lucha, (si se puede decir así) contra el pasado, en esta actualización.<sup>71</sup>

Aplazaremos por un instante el análisis de todo lo que llama la atención en este fragmento para centrarnos en la cuestión que ahora nos ocupa. Decíamos que en *Totalidad e infinito* Levinas no interrumpe el vínculo entre presencia y ser. ¿Cómo se relaciona con ese vínculo el texto que acabamos de citar? Pues bien, la manera en que significa el rostro, descrita aquí en términos de presencia, marca la diferencia entre el ser y el fenómeno. El carácter fenoménico se atribuye en ese libro a todo aquello que no *asiste* a su propia manifestación, y que, por tanto, está sujeto a interpretación. Lo que, como el fenómeno, aparece se ausenta de la aparición, no está *presente* en ella. El fenómeno es fenómeno por cuanto carece de un sentido absoluto, transparente, unívoco. De ahí que enigma y disimulo sean sus conceptos asociados. El paso del fenómeno al ser se da en el momento en que un sentido absoluto y cristalino, no interpretable, entra en juego, algo que sólo ocurre en presencia del rostro: «con la exterioridad que no es la de las cosas desaparece el simbolismo y comienza el orden del ser»<sup>72</sup>. Como ya se ha podido anticipar, esta distinción es paralela a la que habíamos establecido entre la palabra pura y la palabra-actividad, entre el lenguaje oral y el lenguaje escrito, entre la expresión y el lenguaje como mero vehículo de contenidos<sup>73</sup>. El segundo término de cada pareja hacía referencia, en efecto, a la manifestación de un significado en ausencia de su fuente de significación; el primero, en cambio, remitía a la presencia misma de esa fuente. Allí donde el lenguaje oral, por ejemplo, garantizaba el acontecimiento del sentido pleno, el lenguaje escrito corría el riesgo de desviar el sentido de su ruta inicial, abriéndolo a la equivocidad y condenándolo a su disolución.

La fenomenalidad, «presente ausentándose de su presencia, y en este sentido, sueño [*rêve*]»<sup>74</sup>, es entonces lo opuesto de la presencia, y la presencia lo que define el ser. Así,

<sup>71</sup> TI, p. 41.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>73</sup> Todos estos conceptos reaparecen y acaban de desarrollarse en el contexto en que Levinas introduce la distinción ser-fenómeno (*ibid.*, pp. 151-158).

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 153.

según habíamos anticipado, no cabe ver en el ser entendido como exterioridad una alternativa al ser entendido como presencia. Pensar el ser como exterioridad es postular que hay algo resistente a la inmanencia, algo más allá del *conatus*, una ética que da sentido a la ontología, pero no implica dejar atrás, en términos absolutos, la presencia como definición del ser, sencillamente se trasladan estos conceptos a otro sitio (al rostro del otro). Y si Levinas hace depender de esta forma de entender el ser la tendencia totalizadora de la filosofía, ¿no nos vemos obligados a concluir que el esfuerzo realizado en *Totalidad e infinito* no cumple lo que promete, esto es, la ruptura de esa totalidad a la que irresistiblemente el discurso filosófico se ha visto abocado?

Por otra parte, el hecho de trasladar el concepto de presencia al rostro del otro plantea igualmente no pocos problemas. En primer lugar, si toda presencia cae bajo los poderes del yo, y si el rostro ha sido definido como aquello que detiene dichos poderes, ¿no debería excluirse de la descripción del rostro cualquier referencia a la presencia, y con más razón una referencia tan directa y explícita como la de la cita que nos ha conducido hasta aquí? ¿Puede ser presencia, a la vez, todo aquello de lo que el yo se apropia y a lo que da sentido, y también aquello que se resiste a la apropiación del yo y significa por sí mismo? En segundo lugar, si el rostro, en cuanto otro, ha de ser heterogéneo al yo hasta el punto de no tener con él ni siquiera una frontera en común, ¿cómo es posible que Levinas acabe utilizando los mismos términos para caracterizarlos a ambos, términos que, tal como se aprecia en esa cita, remiten sin ambages al «presente vivo» de la conciencia husserliana?<sup>75</sup> ¿Dónde quedan entonces todos los esfuerzos por demostrar que el otro no es, de ninguna manera, un *alter ego*? ¿Es posible, después de los análisis sobre la hipóstasis y la separación, desvincular presente y conciencia, presente y yo?<sup>76</sup> Y, finalmente, si por un lado la alteridad absoluta ha sido conceptualizada como transcendencia, exterioridad, infinito, es decir, como algo que desborda todo límite, y por otro lado el presente ha sido tratado como totalitario, como lo «sin salida», ¿por qué en un momento dado Levinas asocia la alteridad del rostro a una presencia estricta?

---

<sup>75</sup> En sus lecturas posteriores de Husserl, el propio autor usará incluso expresiones idénticas para describir el presente de la conciencia. *Vid. supra*, 1.4.

<sup>76</sup> BLANCHOT apunta en una dirección muy semejante a la que estamos proponiendo aquí cuando analiza la prioridad que Levinas le reconoce al lenguaje oral con respecto al escrito: «Vemos en todo caso que este privilegio del lenguaje hablado pertenece *igualmente* al Otro y a Mí, y nos hace así iguales; que es, además, el privilegio atribuido a la vigilancia del Yo que habla en primera persona, es decir, a la de toda subjetividad y ya no a la presencia incommensurable del rostro» (*L'entretien...*, *op. cit.*, p. 81).

*De otro modo que ser o más allá de la esencia*, desde su mismo título, ofrece toda una declaración de intenciones. No se trata ya de buscar otra manera de entender el ser, sino de pasar a lo *otro* que el ser. La expresión «*autrement qu'être*» pone el énfasis, en efecto, en el «de otro modo que». Queda, así, descartada la opción de sencillamente «ser de otro modo», «*être autrement*»<sup>77</sup>. El ser como exterioridad que proponía *Totalidad e infinito* sería una concreción de esta posibilidad a la que Levinas ahora renuncia. Si esto es así, hay que reconocer en el «de otro modo que ser» la culminación de ese nuevo enfoque que, lo anunciábamos al principio de este capítulo, adopta la estrategia del autor a lo largo de los '60. A partir de ese cambio, la «salida» del ser será llevada hasta sus últimas consecuencias.

¿Qué decir, por otra parte, de la segunda mitad del título, «más allá de la esencia»? En el prólogo de la obra, el propio Levinas aclara que no hay que entender 'esencia' en su sentido tradicional, esto es, como definición, sino como el acto de ser: «el término esencia expresa el *ser* diferente del *ente*, el *Sein* alemán distinto del *Seiendes*, el *esse* latino distinto del *ens* escolástico. No hemos osado escribirlo *esancia* como lo exigiría la historia de la lengua, donde el sufijo *ancia*, procedente de *antia* o de *entia*, ha dado lugar a nombres abstractos de acción. Evitaremos cuidadosamente usar el término *esencia* y sus derivados a la manera tradicional»<sup>78</sup>. «Más allá de la esencia» significa, entonces, más allá del acto de ser y, tal como sugiere el título de la obra, esta expresión es equivalente a «de otro modo que ser». Observemos que el tema del más allá del ser no es en absoluto nuevo en el pensamiento levinasiano; todo lo que anteriormente se ha atribuido a esta idea se mantendrá todavía en pie: la ética, el orden de lo humano o del Bien. Es sólo que ya no se trata de abrir el ser a su más allá, sino de pensar algo *otro* que el ser, y de pensarlo hasta el final, en toda su radicalidad. Eso *otro* que el ser conservará la significación ética, la humanidad de lo humano, la bondad como preocupación fundamental, pero habrá de pensarse por fin totalmente desvinculado de cualquier forma de presencia, puesto que presencia y ser se han revelado como conceptos sinónimos. Para que ello sea posible –preservar un sentido, una orientación que no arraigue, sin embargo, en el ser como presencia–, resultará imprescindible disociar sentido y ser, significación y presencia, contrariamente a lo que hemos visto que ocurría en la expresión, cuya significación venía garantizada justamente por la

<sup>77</sup> CAPUTO pone en duda la posibilidad de descartar esta opción en «Hyperbolic Justice...», *op. cit.*, p. 12.

<sup>78</sup> AE, p. IX. Levinas utiliza el término 'esancia' recurrentemente en DMT (*vid.* por ejemplo, pp. 151, 166-168, 171-172, 20-207, 214, 235).

presencia del rostro-significante y que, como expresión de un sentido pleno, se vinculaba con el orden del ser por contraposición al del fenómeno. A tal disociación del sentido y el ser apunta Levinas desde 1963 con el concepto de *huella*, el cual pretende responder a la pregunta: «¿Hay algo en el mundo que pueda hurtarse a este orden primordial de la contemporaneidad sin de inmediato dejar de significar?»<sup>79</sup>.

Si todo lo que es presente, todo lo que se manifiesta, queda atrapado en la simultaneidad, en la sincronía y en la totalidad de la conciencia, la huella únicamente podrá definirse en términos de ausencia. Así, por ejemplo, «indicación que revela la retirada de lo indicado», «signo de un alejamiento», «vacío de una ausencia irrecuperable»<sup>80</sup>. El cambio operado en el pensamiento de Levinas se hace en este punto más que evidente. Pocas páginas atrás hemos visto que en *Totalidad e infinito* definía el fenómeno en términos equivalentes («presente ausentándose de su presencia»), y que justamente por ello le achacaba falta de sentido pleno, asociándole los conceptos de enigma y disimulación. Ahora, en cambio, busca la posibilidad de un sentido lejos de la presencia, lejos, por tanto, del ser. *Enigma*, en su significado etimológico, como «decir oscuramente», es el concepto elegido para este modo de significar propio de la huella, perdiendo con ello las connotaciones negativas que lo vinculaban al fenómeno<sup>81</sup>. Enigma y fenómeno serán, en adelante<sup>82</sup>, conceptos contrapuestos, cayendo aquél del lado de la ausencia y éste del de la presencia –y, por tanto, del ser–, en cuanto «aparecer indiscreto y victorioso»<sup>83</sup>.

En la medida en que se sustrae a la presencia, la huella obliga a pensar en un pasado absoluto, en un pasado que no es una mera modificación del presente, en lo que Levinas llama «pasado inmemorial» o «*profond jadis, jadis jamais assez*»<sup>84</sup>. La huella es huella

---

<sup>79</sup> EDE, p. 205.

<sup>80</sup> *Ibid.*, pp. 207, 208.

<sup>81</sup> Jacques ROLLAND encuentra un antecedente de esta noción positiva del enigma en el misterio que *El tiempo y lo otro* asocia con la muerte (*cf. op. cit.*, p. 262; TA, p. 63 y ss.). Trataremos ese aspecto del pensamiento levinasiano en el capítulo 8.

<sup>82</sup> Concretamente, a partir de 1965, fecha de publicación del artículo del mismo título, recogido con posterioridad en EDE, pp. 203-216.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>84</sup> Estas palabras son una cita de Paul Valéry, extraída concretamente de su «Cantique des colonnes» (cit. HH, p. 58). Aparecían ya en *Totalidad e infinito*, aunque con una referencia muy distinta, a saber, la pertenencia del sujeto al mundo –como lugar de goce y de vida–, irreductiblemente anterior a la representación. Derrida, por su parte, cuestiona en «Violencia y metafísica» la posibilidad de pensar un pasado que no sea modificación de un presente y afirma una violencia inherente al tiempo. Ese pasado es de nuevo calificado por el padre de la deconstrucción como imposible-impensable-indecible *desde la filosofía*, adjetivos que también había asignado a lo Otro (*cf. supra*, 3.1 y VM, pp. 194-195). Ello no le impide, sin embargo, reapropiarse de este aspecto del pensamiento de su colega en determinados momentos de su discurso (*cf. DG*, pp. 102-103 y M, p. 22), lo cual refuerza la idea de que en aquel temprano texto Derrida no iba, en primera persona, contra Levinas, sino que simplemente le planteaba



de algo que nunca ha sido, pues todo ser se reabsorbe en la contemporaneidad del presente y, aunque haya ya pasado, siempre puede recuperarse con un esfuerzo de memoria. La huella remite a un pasado que ha sido pasado *antes* de ser presente. Tal como observa Marrati-Guénoun, esta figura conceptual «da a pensar una temporalidad que se sustrae al dominio del presente»<sup>85</sup>. Allí donde el presente es la sincronía, la simultaneidad, el reino de la esencia, la huella es marca de diacronía, de lo que no puede atraparse en un ahora, del más allá de la esencia o lo de otro modo que ser. De esa manera, vendría a polemizar explícitamente con la idea del presente como temporalidad privilegiada que ha guiado la historia del pensamiento occidental.

Una cuestión a plantear es dónde queda todo lo dicho sobre el rostro después de esta irreversible ruptura con la presencia que estamos estudiando en el pensamiento de Levinas, de qué manera afecta el nuevo y decisivo tema de la huella a la epifanía y la expresión que habían determinado el tratamiento de la alteridad en *Totalidad e infinito*, a qué aspectos de tales desarrollos tiene que renunciar el autor ahora que se ha propuesto disociar presencia y significación.

Ese pasado del cual la huella es huella se piensa ahora como el más allá, el no-lugar del que procede el rostro. Esta idea había aparecido ya, en cierta manera, en la obra anterior, como extranjería del otro, como su no-pertenencia a este mundo. No obstante, el término ‘procede’ no debe llevarnos a confusión. El rostro no viene de lo ausente para instalarse en la presencia –su transcendencia quedaría en ese caso desmentida–. Su venida es al mismo tiempo retirada: «encontrarse en el No-lugar de la huella» significa «*manifestarse deshaciendo la manifestación*»<sup>86</sup>. La epifanía, que implica manifestarse o presentarse, queda entonces descartada. Lo mismo ocurre, en ese sentido, con el concepto de expresión, que progresivamente Levinas irá abandonando. Se conserva, por supuesto, la idea de que el rostro no recibe su significado del yo, pero ya no irá acompañada del «auxilio a la propia manifestación» ni de la «significación *kath'auto*», pues expresiones como éstas obligan a pensar en el otro como presente. A partir de 1963, el rostro ya no significa *kath'auto*, sino a la manera de la huella. Su significación no es sostenida por una presencia pura que vele por la transparencia y la univocidad del sentido; llega de una ausencia, de un lugar nunca presente, y significa de forma

---

ciertas cuestiones desde el discurso filosófico. Cuestiones a las que, por cierto, vendrá a responder el concepto levinasiano de Decir, que enseguida presentaremos.

<sup>85</sup> MARRATI-GUÉNOUN, P., «Derrida et...», *op. cit.* Desde el punto de vista de esta autora, la función del concepto de huella es la misma en el discurso derridiano y en el levinasiano, sólo que en cada caso conduce a un terreno distinto (en el primero, dice, al de la escritura, en el segundo al de la sensibilidad).

<sup>86</sup> EDE, p. 231.

enigmática. Un indicador especialmente revelador de esta ruptura es el hecho de que Levinas remarque que la huella significa *sin intención de hacer signo*. Mientras que lo relevante de la expresión, por oposición a la escritura, era que no estaba abierta a interpretaciones, pues contaba con la presencia misma del significante –fuente de la significación–, la ausencia de intención que se atribuye a la huella implica, una vez más, que lo que la huella significa no depende de ninguna presencia que tenga que «auxiliarlo». El autor lo expresa como sigue: «Su significancia original se esboza en la marca que deja el que quiso borrar sus huellas [...]. El que dejó huellas al borrar sus huellas no quiso hacer ni decir nada con las huellas que deja»<sup>87</sup>.

La manera en que significa la huella mantiene asimismo ciertos rasgos en común con la expresión. Igual que ésta, tampoco la huella significa al modo en que un signo remite a un significado. Y, tal como ocurría en el caso de la expresión, la huella está siempre ya supuesta en cualquier remisión de ese tipo: «todo signo, en este sentido, es huella. [...] La significancia de la huella dobla la significancia del signo emitido en vista de la comunicación. El signo se mantiene en esta huella»<sup>88</sup>. No obstante, a pesar de estas similitudes, se detectan grandes cambios en la manera de plantear la cuestión. Un primer aspecto a tener en cuenta es que la expresión era el origen del lenguaje. Se atribuía entonces a la manifestación *kath'auto* propia del rostro el poder de desencantar el mundo, de imprimir a la anarquía caótica de los hechos un sentido, de modo que pudieran llegar a ser comunicables como tema. La expresión se convertía así en una suerte de *arkhé*, comienzo y principio rector. La huella, por su parte, en cuanto marca de un pasado que nunca ha sido presente, no puede, de ningún modo, ser *origen*. Tampoco principio rector, mientras ello suponga estar a la cabeza y establecer, en función de dicha posición, un *orden*, pues, bien al contrario, «la huella auténtica [...] perturba el orden del mundo»<sup>89</sup>. De ahí que Levinas le dé nada más y nada menos que el título de *an-árquica* –concepto que, como vemos, ha experimentado una notable transformación en el pensamiento de este autor–.

En segundo lugar, si la huella no es ya nada parecido a un «lenguaje primigenio o primordial», tampoco cabe pensar en un «paso» que condujera de ella a un pretendido

---

<sup>87</sup> HH, p. 60.

<sup>88</sup> *Id.* Sin embargo, Derrida observa en «Violencia y metafísica» –en la línea de otras de las «*questions*» allí planteadas– que desde el momento en que hace falta hacer aparecer a la huella, ésta está originariamente contaminada por el signo: su originalidad, su diferencia respecto al signo sólo puede enunciarse como una «*tercera vía*» excluida por los términos contradictorios (revelación y disimulación), es decir, haciendo siempre ya referencia a ellos, siempre ya como tercera (cf. VM, p. 190).

<sup>89</sup> HH, p. 60.

lenguaje secundario o derivado, algo que, por el contrario, sí se contemplaba al tratar de la expresión. En el contexto de *Totalidad e infinito*, en efecto, el paso de la expresión al lenguaje vehículo o sistema de signos se producía a través de la donación del mundo al otro, casi como si de un momento excepcional se tratara. La significación de la huella, en cambio, no ha sido «antes» para dar lugar «después» a otro tipo de significación. En ese caso, su significación sería plenamente recuperable, re-presentable, y ya no tendría sentido hablar de un pasado inmemorial. La significación de la huella se inscribe en todo discurso, pero lo hace borrándose, retirándose, sustrayéndose; su significado «dobla» el significado del signo, se le añade, pero como se añade la sombra de una ausencia<sup>90</sup>.

Finalmente, el motivo por el cual Levinas afirmaba que la expresión no significaba a la manera de un signo era la mediación que todo signo supone en el camino hacia el significado. Frente a ello, la manifestación *kath'auto* implicaba immediatez, lo que daba pie a presentar la *droiture*, franqueza o derechura, como rasgo fundamental del cara a cara. Lo que observa ahora el autor, sin embargo, es que la remisión del signo al significado implica correlación, y por tanto reciprocidad e inserción dentro de un orden que anula la transcendencia. Si la transcendencia, como ese más allá del que viene el rostro, debe ser conservada, la manera en que significa la huella debe implicar no correlación, sino *irrectitud*: «La significancia de la huella nos pone en relación “lateral”, inconvertible en rectitud (lo que es inconcebible en el orden del desvelamiento y del ser) y que responde a un pasado irreversible»<sup>91</sup>. Esa «lateralidad» es, quizá, la razón por la cual Levinas deja progresivamente de lado la denominación «cara a cara» para referirse a la relación con el otro y prefiera a aquélla el concepto de *proximidad*.

Desde mediados de los años '60<sup>92</sup>, en efecto, el concepto de proximidad expresa esa relación no totalizable entre términos no intercambiables en cuyo esbozo el autor ha volcado gran parte de sus esfuerzos. Así lo leemos en el ensayo «Lenguaje y proximidad», que cierra la segunda edición de *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*: «Es necesario admitir en el discurso [...] una relación con una singularidad

<sup>90</sup> Para un análisis de las relaciones entre *Totalidad e infinito* y *De otro modo que ser* por lo que respecta a la cuestión del lenguaje, *vid.* FERON, E., «Éthique, langage...», *op. cit.*, pp. 64-87.

<sup>91</sup> HH, p. 59.

<sup>92</sup> El cambio se produce, tal como habíamos señalado anteriormente (*vid. supra*, nota 152 del capítulo 1), en el artículo de 1965 «Enigma y fenómeno». Allí dice Levinas a propósito de la palabra 'prójimo': «En otras ocasiones rechazábamos este término que nos parecía sugerir la comunidad de la cercanía [*voisinage*], mientras que ahora retenemos de él la brusquedad de la perturbación que es el hecho del prójimo en tanto en cuanto es el primer llegado» (EDE, p. 207, nota 1). *Cf.* GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, G., *E. Levinas...*, *op. cit.*, p. 135.

situada fuera del tema del discurso y que no es tematizada por el discurso, sino aproximada»<sup>93</sup>. Observemos que, *todavía*, el lugar en que se da tal relación es el lenguaje, un lenguaje que no se reduce a la transmisión de contenidos. En ese sentido, la proximidad retiene del cara a cara la imposibilidad de pensarla bajo la estructura *noesis-noema*. Asimismo, Levinas continúa asociando a esa relación el acontecimiento de una significación. Lo que ocurre es que ahora la significación no viene garantizada por la presencia del otro, por su expresión. La significación que acontece en la proximidad o, más bien, *como* proximidad, no precisa de ninguna presencia que la auxilie y la proteja de una posible reabsorción o reapropiación en la *Sinnggebung* del yo porque es la significación de la huella; viniendo como viene de un pasado inmemorial, ha escapado de antemano a todo envite por parte de la conciencia. Ello permite a Levinas hablar, en un primer sentido<sup>94</sup>, de un «retraso» inevitable de la conciencia en su relación con el prójimo. Esta idea conecta perfectamente con la temática del deseo metafísico trabajada en *Totalidad e infinito*: como él, la proximidad se caracteriza por un «nunca bastante», por una constante insatisfacción, por la fatal imposibilidad de abocar en una plenitud. En la siguiente cita de 1977 se asocian ambos conceptos: «La proximidad del prójimo, en lugar de pasar por una limitación del Yo por el otro o por una aspiración a la unidad todavía por hacer, se vuelve deseo que se alimenta de su hambre [...]»<sup>95</sup>. Naturalmente, una tal inquietud sólo es posible cuando aquello con lo que tratamos es el infinito. Se establece, así, un vínculo entre infinito y pasado inmemorial; en la medida en que siempre-ya se han retirado, ambos significan como huella. La huella es lo que queda de ese «ya haber pasado», el lugar (no-lugar) en cuya estela se sitúa el rostro.

Otra figura conceptual que se genera en esta idea del pasado que nunca ha sido presente o del infinito que nunca puede detenerse en presencia es la de la ileidad, nombre abstracto con el que Levinas designa la cualidad de ser en tercera persona<sup>96</sup>. «El perfil que, por la huella, toma el pasado irreversible, es el perfil del “Él”. El *más allá* del cual viene el rostro está en tercera persona»<sup>97</sup>. La tercera persona gramatical se define

---

<sup>93</sup> EDE, p. 224.

<sup>94</sup> El sentido más profundo de este retraso es moral; pertenece a la responsabilidad por el otro, que nunca se puede llegar a cumplir plenamente y que se vuelve más exigente cuanto más cerca estamos de hacerlo.

<sup>95</sup> DQVI, p. 167.

<sup>96</sup> Traducimos ‘*illeité*’ por ‘ileidad’ siguiendo a Graciano GONZÁLEZ R. ARNÁIZ (cf. *E. Levinas...*, op. cit., p. 50).

<sup>97</sup> HH, p. 59. Levinas llega a decir, en estrecha conexión con el concepto de ileidad, que Dios es «transcendente hasta la ausencia, hasta su confusión posible con el caos del *il y a*», «huella de un pasado que no fue jamás presente –pero ausencia que de todos modos perturba» (DQVI, p. 115). Algunos autores, como Caputo, Critchley o De Vries, han intentado explotar la lógica de esa «confusión posible»

justamente como aquella que no está *presente* en la conversación; el pronombre ‘Él’ obliga a pensar algo que, de nuevo, no se ajusta a la contemporaneidad, a la sincronía de la conciencia. El uso de mayúscula da a entender que esa palabra es más que un pronombre cualquiera; ‘Él’ es un nombre propio y, más concretamente, el nombre de Dios. Si en *Totalidad e infinito*, Levinas había sostenido que Dios se revelaba en presencia del rostro, lo que tenemos ahora es que el rostro viene de Él, esto es, de un Dios que sólo puede pensarse en tercera persona. Esta nueva manera de expresar la relación entre ambos conceptos todavía permite afirmar cosas como que el rostro nos pone en camino hacia Dios o que Dios cobra sentido para el pensamiento a partir de la relación con el rostro. Se detecta, sin embargo, un cambio de enfoque. No es que Dios «se revele» en el rostro, sino que el rostro se sitúa en la huella de Dios. El desplazamiento que se introduce al pensar el rostro como huella de Dios y, por ende, a Dios a partir de su ileidad, tiene que ver con ese intento de disociar presencia y significación que alienta el pensamiento maduro del autor. En la línea de lo que venimos diciendo en las últimas páginas: la significación que acontece en la relación con el rostro no es asistida por presencia alguna. El rostro no es ya la fuente de la significación, la fuente del imperativo ético. El imperativo procede ahora del pasado irreversible y simplemente resuena en el rostro, como un eco en tercera persona. Este eco me manda, aún, responder de la indigencia de aquél. Lo deseable por excelencia me ordena así hacia lo indeseable por excelencia, la ileidad es la manera en que «el Infinito o Dios reenvían, desde su deseabilidad misma, a la proximidad no deseable de los otros»<sup>98</sup>. Si fuera posible un «acceso directo» a la divinidad, se correría el riesgo de quedarse allí, en una suerte de éxtasis místico. El rostro es una suerte de desvío obligado e interminable en ese acceso a Dios; es la manera de garantizar la transcendencia divina o, lo que es lo mismo, su santidad<sup>99</sup>. A veces Levinas expresa esta idea diciendo que entre el yo y el Él se interpone un Tú.

Tal como habíamos adelantado, la segunda etapa del pensamiento del autor, marcada por la temática de la huella o, lo que es lo mismo, por la separación de significación y presente, no renuncia a la cuestión ética, al significado del Bien como preocupación

---

(*vid.* CAPUTO, J., *Against...*, *op. cit.*, p. 226; CRITCHLEY, S., *Very Little...*, *op. cit.*, p. 76 y ss.; DE VRIES, H., *op. cit.*, pp. 183-184).

<sup>98</sup> DQVI, p. 113. Clara GOMIS BOFILL observa que «es por este retorno que Dios obra en el Deseo que sólo a él se dirigía en deseo por los otros, o dicho de otro modo, es porque Dios desvía el objeto del Deseo de él a los otros, por lo que el Infinito transcendente merece el nombre de Bien» (*op. cit.*, p. 155; *cf.*, además, *ibid.*, pp. 249-250).

<sup>99</sup> El concepto de lo santo se encuentra siempre, en este pensamiento, en diálogo con el de lo sagrado. Más adelante volveremos a ello (*vid. infra*, apartado 7.3).

fundamental. Es sólo que, coherentemente con el nuevo planteamiento, el Bien no se asocia ahora con la epifanía del rostro como presencia que vela por su significado, sino con el pasado inmemorial que ningún esfuerzo de la conciencia se puede reapropiar. Que el Bien no se origina en un presente implica, con una radicalidad sin precedentes, que se sitúa más allá del ser, es decir, no en el ser como exterioridad, no en una transcendencia entendida todavía ontológicamente, como un *ser de otro modo*; ahora sí, el Bien significa *de otro modo que ser*. Levinas extrae de aquí toda una cadena de consecuencias que serán determinantes para la nueva manera de entender la subjetividad: si el Bien, como el pasado inmemorial, se sustrae al presente y, por eso mismo, a la conciencia, entonces no sólo no puede ser representado, tampoco puede ser objeto de ninguna decisión. El Bien no se ofrece a los poderes del sujeto, no ya porque haya una presencia que lo proteja, sino porque el lugar de donde viene, ajeno a todo ahora, ha escapado de antemano a cualquier intento de apropiación, sea desde el punto de vista teórico o desde el punto de vista práctico (el juego de palabras *main-tenant* los reúne a ambos). El sujeto no puede elegir el Bien –«Nadie es bueno voluntariamente»<sup>100</sup>–, pero, desde antes de que el sujeto pudiera elegir nada, esto es, desde siempre, anárquicamente, el Bien lo ha elegido ya a él. Ciertamente, esto conducirá a una modificación importante del discurso que hasta este momento habíamos encontrado sobre el yo, y no porque no nos hubiera aparecido nada que implicara esta misma anterioridad con respecto a mis decisiones. Dicha anterioridad se ponía de manifiesto, por ejemplo, en el carácter de criatura, un tema que, como veremos, Levinas no abandonará. Lo que ha cambiado es que ahora ya no se habla de un yo separado que, en cierto momento, «se encuentra» con el Bien en el rostro del otro y, ahí, ve fracasar sus poderes, pudiendo acceder con ello a otro tipo de existencia –a una existencia humana, moral–. La tesis determinante de *De otro modo que ser* será que únicamente en el fracaso de todo poder, únicamente en una «pasividad más pasiva que toda pasividad», y no en la espontaneidad, se constituye el sujeto. Este giro no implica una ruptura sino una radicalización de ciertas ideas ya contenidas en *Totalidad e infinito*. Dedicaremos el capítulo siguiente al análisis profundo de esta cuestión, si bien el desarrollo del tema que nos ocupa en este punto nos obligará a ir adelantando ciertos aspectos de la misma.

Pensar al sujeto a partir de su «lazo anárquico» con el Bien equivale a pensarlo como Decir. La forma verbal no debe, sin embargo, inducir a engaño. El Decir expresa una

---

<sup>100</sup> AE, p. 13.

pasividad anterior a toda empresa, a toda iniciativa, pasividad totalmente acorde con esa especie de vocación ética, anárquica e inasumible, de la que acabamos de hablar, la elección del sujeto por parte del Bien. Más allá de aquello que se diga, decir es exponerse al otro: «El sujeto en el Decir se aproxima al prójimo ex-presándose, en el sentido literal del término, expulsándose fuera de todo lugar, sin *habitar* ya, sin pisar ningún suelo»<sup>101</sup>. Esa exposición es la significación a la que venimos dando vueltas desde que comenzamos a tratar de la huella, la significación que, a toda costa, Levinas intenta desde 1963 desligar de la presencia para esquivar todos los problemas internos que hacían tambalear la primera versión de su pensamiento. Es también la significación que acontece como proximidad, y si antes hemos establecido que la proximidad sólo se da en el lenguaje, ahora podemos afirmar que el lenguaje es, esencialmente, Decir. Estamos hablando de la significación ética por excelencia, la responsabilidad para con el otro. Tal significación sólo acontece en el más allá –el más acá– de la presencia, en el más allá de la esencia, como respuesta a una pregunta que nunca ha sido formulada en un presente o como endeudamiento anterior a toda deuda contraída. La responsabilidad por el otro no es «la otra cara» de la libertad, no tiene su origen en mí; me viene asignada desde el pasado inmemorial de la huella, desde la ileidad de Dios, desde el Bien anterior al ser... Su llamada me conmina a responder del otro sin que yo pueda hacer otra cosa que atenderla, pues «yo» no soy nada más que esa respuesta<sup>102</sup>: Decir como exposición sin reserva al otro, sinceridad absoluta sin encubrimiento posible<sup>103</sup>, salida de uno mismo anterior al «uno mismo». En efecto, un sujeto que se ex-presa pierde pie antes de haber tenido tiempo de echar raíces, se desinteresa antes de haberse visto envuelto por ningún inter-és, es para-el-otro antes de ser para-sí o, más exactamente, sólo en cuanto para-el-otro llega a ser para-sí. El sujeto como Decir es, así, significación anterior a la esencia o «de otro modo que ser». Lejos queda la expresión auto-significante del rostro que asistía con su presencia al acontecimiento del sentido.

El Decir como exposición sin reserva o «para-el-otro» subyace a todo «dicho», esto es, a toda tematización, a toda transmisión de mensajes; sin Decir, no habría dicho<sup>104</sup>.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>102</sup> A partir de aquí, Josep M. ESQUIROL ensaya una comparación entre Levinas y Mounier. Cf. «Judaisme i...», *op. cit.*, pp. 42-43.

<sup>103</sup> Levinas se refiere a veces (cf. TI, p. 62; AE, p. 185), como contrapunto de esta idea, al anillo de Gíges, joya legendaria que permitía a su portador volverse invisible a los ojos de los demás. La leyenda la utiliza Glaucón en la *República* (359b-360d) para demostrar que los justos son justos con el único objetivo de evitar hacer frente a las consecuencias que derivan de la injusticia. En realidad, en el diálogo platónico se dice que el anillo pertenecía a un antepasado del lidio Gíges.

<sup>104</sup> Cf. AE, p. 58.

Lo que ocurre es que esta significación anárquica, preoriginaria, del de otro modo que ser no puede enunciarse<sup>105</sup>. Tal cosa equivaldría a fijar en presencia algo que de ninguna manera puede ser presente o, lo que es lo mismo, a totalizar lo que por su alteridad es necesariamente refractario a la totalización. «El ser encierra enseguida el enunciado de lo *otro* que el ser» en un «destino sin salida»<sup>106</sup>. Enunciar lo otro que el ser supone derivar el énfasis de ‘lo otro’ al ‘ser’, devolver a la esencia lo que quería situarse más allá de ella, subordinar la ética a la ontología. Levinas plantea con todo esto un problema de tipo metodológico: ¿cómo hacer manifiesto el Decir?, ¿cómo hacer resonar «la significación ética por excelencia», el «de otro modo que ser», si lo único con lo que contamos es con la pobreza del lenguaje ordinario? Retomando un problema central en el pensamiento del autor, cabe plantear esas preguntas en estos otros términos: ¿cómo abrir camino a la «fuente de sentido judía» en el círculo cerrado del *logos* griego? A lo cual Levinas se ve empujado a responder: sólo al precio de una traición. La cuestión está en saber si esa traición disuelve directamente la significación refractaria al ser –la fuente de sentido extranjera al *logos*– o si, a pesar de sí misma, permite atisbarla. Es difícil no reconocer aquí la problemática que planteaba Derrida en «Violencia y metafísica» y no ver, en lo que sigue, toda una táctica creada con la finalidad de esquivar y dar respuesta a aquellas reservas derridianas<sup>107</sup>.

Para tratar de la relación entre lo dicho y el Decir es preciso que entre en juego un tema que habíamos dejado en suspenso en el curso de nuestra exposición: el enigma, concepto que, si recordamos, había sido desplazado del campo semántico del fenómeno para pasar a designar la manera en que significa la huella. Levinas asegura que el Decir se muestra en lo dicho, pero lo hace enigmáticamente, de forma equívoca. En cuanto enigma, la significación del Decir es oscura y de difícil acceso, no puede aparecer a las claras; está y no está en lo dicho, visible y oculta al mismo tiempo, como el contorno de una ausencia. Ello implica, claro, que lo dicho porta siempre la huella del Decir y que, necesariamente, es el punto del que debemos partir si queremos abrirnos camino hacia algún más allá. Obligada a «traducirse» en lo dicho, a entrar en la presencia o en el reino del ser, aunque sea bajo la forma de una ausencia, la significación del para-el-otro se ve traicionada. Sin embargo, es esa misma traición lo que nos permite ponernos en

---

<sup>105</sup> Para un acercamiento entre este tema levinasiano y el Wittgenstein del *Tractatus*, vid. OVERGAARD, S., «The Ethical Residue of Language in Levinas and Early Wittgenstein», *Philosophy & Social Criticism*, 33, 2007, pp. 223-249.

<sup>106</sup> AE, p. 6.

<sup>107</sup> Hay que reconocer aquí esa «marca indeleble» a la que nos referíamos en la introducción.



marcha hacia ella, algo que, de otra manera, no podríamos hacer. Sólo desde lo dicho es posible, pues, remontar hasta el Decir, pero llevando por delante que no será un proceso nada fácil, y que en ningún momento cabrá darlo por cumplido definitivamente. Observemos, antes de proseguir, que forma parte del intento de separar presencia y significación la exigencia de renunciar, entre otras cosas, a la plena transparencia del sentido. Donde antes se defendía insistentemente un significado unívoco y perfectamente estable, inamovible, nos encontramos ahora el carácter enigmático y la equivocidad de la huella.

Al movimiento que remonta de lo dicho al Decir, Levinas le da el nombre de reducción<sup>108</sup>. La reducción consistiría en desdecir constantemente lo dicho, en desmentirlo y en volver a desmentir lo que haya resultado de ese desmentido. Pero si, según hemos visto, lo dicho es el único lugar donde el Decir puede mostrarse, aunque sea traicionándose, ¿al desdecir lo dicho no estaríamos borrando también la huella del Decir y no quedaría todo como si nada hubiera ocurrido? No exactamente, ya que pasar por lo dicho y luego desdecirlo no es lo mismo que, simplemente, no decir nada. Es preciso recorrer todo el proceso para que el eco del Decir pueda escucharse. Además, hay que recorrerlo constantemente porque incluso para desdecir hemos de recurrir a lo dicho, dicho que deberá a su vez ser reducido, y así sucesivamente<sup>109</sup>. La reducción viene, así, a concretar la lucha del lenguaje consigo mismo cuya necesidad «Violencia y metafísica» había subrayado.

Hacia el final de *De otro modo que ser*, se explica el funcionamiento de la reducción, en términos metafóricos pero enormemente reveladores, como una interrupción o un desgarrar del «tejido» del discurso. Si bien es previsible que sean remendadas (recubiertas de nuevo por lo dicho) y, de esa manera, suprimidas, tales «interrupciones del discurso reencontradas y relatadas en la inmanencia de lo dicho se conservan como los nudos de un hilo reanudado, huella de una diacronía que no entra en el presente, que

---

<sup>108</sup> Es difícil no reconocer en este concepto un eco husserliano. De acuerdo con la lectura de Javier SAN MARTÍN, la reducción de Husserl sería, ante todo, un movimiento de re-conducción, una «vuelta-a» lo original (cf. *La estructura del método fenomenológico*, Madrid, UNED, 1986, p. 38). Salvando las distancias –para empezar porque todo origen implica siempre un presente, y el Decir pertenece a un pasado irrecuperable–, podemos entender por qué Levinas escoge el término ‘reducción’: el Decir es anterior a lo dicho, y la reducción levinasiana tendría precisamente como objetivo reconducir, con todas las dificultades que ello comporta, a esa anterioridad irreductible.

<sup>109</sup> En este sentido interpreta Feron las relaciones entre *Totalidad e infinito* y *De otro modo que ser*: «Las dos grandes obras de Levinas se dejan leer como un dicho y un desdicho que, reenviando sin cesar el uno al otro sin poder reunirse en el presente de una síntesis, significan el Decir diacrónico de la transcendencia» (FERON, E., «Éthique, langage...», *op. cit.*, p. 85).

se resiste a la simultaneidad»<sup>110</sup>. Las interrupciones no quedan jamás «abiertas», pero permanecen en forma de «nudos», huella o resto del Decir en lo dicho. Las desgarraduras del texto son esos momentos en que, a través de lo dicho, atisbamos el Decir. Lo que ocurre es que tales desgarraduras son inmediatamente suturadas por el tejido textual, y ninguna de ellas puede considerarse definitiva; de ahí la necesidad de desdecir una y otra vez lo dicho, de cortar siempre de nuevo el hilo del discurso. Por más que resulte desesperante ver cómo ese hilo no deja de reanudarse, los nudos de cada ruptura dejan constancia de que algo ahí tuvo lugar. Y aunque ese algo no pudo instalarse, hacerse un sitio en el discurso, en cada nudo queda la huella imborrable de su paso. La ausencia presente del Decir interrumpe, de esa manera, la totalidad del discurso.

Reapropiándose de cierta acusación que Derrida había formulado en «Violencia y metafísica»<sup>111</sup>, Levinas compara el desajuste que se produce entre lo dicho y el Decir con la clásica refutación que se hace del escepticismo, postura que, como sabemos, sostiene la imposibilidad del conocimiento. De acuerdo con la objeción tradicional, el escepticismo entraría en contradicción consigo mismo en el momento de enunciarse, puesto que se vería obligado a admitir que al menos ese enunciado establece un conocimiento válido. Lo que llama la atención es que, a pesar de esta refutación indiscutible, la posición escéptica no deje de reaparecer a lo largo de la historia de la filosofía. Para Levinas, este retorno infatigable es posible porque hay algo en él que resiste a toda lógica. Y es que el escepticismo no sincroniza el acto mismo de su enunciación con el contenido del enunciado. Habría, así, implicada en esta postura epistemológica una diacronía irreductible, que es lo que permite que se siga sosteniendo por muy insostenible que se la declare. Esa diacronía es comparable, en efecto, a la que separa el Decir y lo dicho en el pensamiento de Levinas. El Decir sería equivalente al momento de la enunciación del escepticismo, y lo dicho al contenido de su enunciado. Aquél no puede entrar en éste sin traicionarse, de igual manera que el escepticismo no puede enunciarse sin comprometerse a sí mismo. Pero, a la vez, ocurre que el Decir y la enunciación pertenecen a un orden diferente al de lo dicho o el enunciado, irreductible al de éstos o no sincronizable con él. En virtud de ello, el escepticismo puede volver una

---

<sup>110</sup> AE, p. 216.

<sup>111</sup> *Vid. supra*, 3.1.

y otra vez con energía renovada y el Decir continuar respirando en lo dicho, conservando siempre la posibilidad de hacerse oír más allá de su traición<sup>112</sup>.

Ya desde las primeras páginas de su segunda gran obra, desde el momento mismo en que introduce la necesidad de reducir la traición que sufre el Decir en lo dicho, Levinas presenta esa tarea –«la indiscreción con respecto a lo indecible»<sup>113</sup>– como la propia de la filosofía. Ahora bien, de acuerdo con el análisis del proceso que hemos presentado más arriba, hay que entender dicha tarea como un movimiento ambivalente. El discurso filosófico debe, por un lado, tematizar la responsabilidad y, por otro, reducir sin descanso dicha tematización. Reparemos en que, al describir la tarea de la filosofía, el autor, como filósofo, está describiendo la suya propia. En la medida en que lleva a cabo aquello mismo que describe, cabe leer *De otro modo que ser* como una puesta en abismo de esa tarea<sup>114</sup>. Derrida sigue esta línea de lectura en su segundo artículo dedicado a Levinas, «En este momento mismo en esta obra heme aquí»<sup>115</sup>.

Después de estas consideraciones, podemos preguntarnos en qué lugar queda ahora lo que se decía en *Totalidad e infinito* sobre la esencia del lenguaje. ¿La modificación que introduce la distinción Decir-dicho, esto es, la separación de significado y presencia, afecta de alguna manera a aquello de que la esencia del lenguaje era ética? Por una parte, no, pues lo esencial del lenguaje sigue siendo el hecho de que me pone en relación con el otro. Lo relevante del discurso no es el tema de que allí se trata, el *qué*, sino el hecho de que ese mensaje se dirige a un *quién*; sin esta referencia externa y anterior a la tematización, ninguna transmisión de contenidos sería posible. Queda por valorar, por otra parte, si la ética puede conceptualizarse aún en términos de hospitalidad. Si por hospitalidad entendemos la acogida que un anfitrión hace en su casa de alguien ajeno a ella, parece que no, al menos desde el momento en que el sujeto ya no habita un lugar propio. Lo que propone Levinas con la distinción Decir-dicho es justamente que antes de *ser sí mismo*, antes de poder ser anfitrión, el sujeto «es» esa

<sup>112</sup> Para un análisis de esta cuestión, *vid.* DE GREEF, J., «Skepticism and...», *op. cit.*, pp. 159-179. Y para una breve discusión del análisis de De Greef, *vid.* BERNASCONI, R., «Skepticism in the Face of Philosophy», en BERNASCONI, R. y S. CRITCHLEY (eds.), *Re-Reading Levinas*, Bloomington, Indiana University Press, 1991, p. 161, nota 19.

<sup>113</sup> AE, p. 8. Recordemos que la expresión ‘lo indecible’ había sido utilizada por Derrida en «Violencia y metafísica» (*cf.* VM, p. 168).

<sup>114</sup> Josep M. ESQUIROL afirma esto mismo de la obra levinasiana en su conjunto. *Cf.* «Emmanuel Lévinas, la filosofía...», *op. cit.*, p. 25.

<sup>115</sup> Publicado originalmente en LARUELLE, F. (ed.), *Textes pour Emmanuel Levinas*, París, Jean Michel Place, 1980, pp. 21-60, y recogido posteriormente en PSY, pp. 159-202. Nos ocuparemos de este texto en los apartados 6.2 y 8.2.

apertura, esa acogida. Nos enfrentamos a un tema de gran complejidad que merecerá atención más detallada. Por eso, tal como indicamos al esbozar lo que implica pensar al sujeto como Decir, lo aplazaremos al capítulo siguiente. De todos modos, y con esta precisión, nada impide seguir afirmando que la esencia del lenguaje es ética, entendida ahora como una exposición al otro sin reservas, como el «para-el-otro» de la proximidad.

Otra cuestión de interés que aún queda por tratar es qué ocurre con la escritura ahora que se ha roto el vínculo entre presencia y sentido, ahora que el sentido no se entiende ya en términos de ser, sino como huella. Anteriormente, la necesidad de proteger la univocidad, la transparencia y el carácter ab-soluto de la significación ética había llevado a Levinas a hacer depender dicha significación de la presencia del rostro; a esta necesidad respondían todos los análisis sobre la expresión, la asistencia a la propia manifestación, o la significación *kath'auto*. Pues bien, si el autor se apoyaba en esos mismos análisis para declarar la superioridad del discurso oral con respecto a la escritura, cabría esperar que, una vez dejados atrás en favor de la figura de la huella y la ileidad, dicha superioridad fuera también desmentida. Así lo apunta Derrida en un determinado momento de «Violencia y metafísica»: «La temática de la huella (...) debería conducir a una cierta rehabilitación de la escritura. El “Él” cuya transcendencia y ausencia generosa se anuncian sin retorno en la huella ¿no es más fácilmente el autor de la escritura que el del habla [*parole*]?»<sup>116</sup>. Tal como hemos visto en el capítulo precedente, el principal motivo por el cual la tradición filosófica denostaba la escritura era su relación con la ausencia, relación que se ramificaba en todos los sentidos (ausencia de referente, de emisor, ausencia posible de receptor...). Si Levinas, con los conceptos de huella e ileidad, arranca la significación ética de toda relación con una presencia, no resultaría nada extraño que la escritura cobrara una mayor relevancia en su discurso.

Y, sin embargo, son muchos los momentos de *De otro modo que ser* en que el autor se refiere a la escritura<sup>117</sup> de forma peyorativa, haciéndola caer siempre del lado de la tematización, de la representación, de la sincronía, de lo dicho. La escritura vendría a ser como el lugar de la memoria, una suerte de «presente eterno» que hace a todo

---

<sup>116</sup> VM, p. 151.

<sup>117</sup> Cf. AE, pp. 11, 20, 56, 66, 69, 105, 170, 202, 217.

significado recuperable<sup>118</sup> y, en ese sentido, se situaría en oposición con el pasado inmemorial de donde procede el Decir. El motivo por el que Levinas rechaza la escritura es, pues, su capacidad para volver presente, para re-presentar lo que ya ha quedado atrás. Esta manera de entender el signo escrito es totalmente coherente con la tradición (al re-presentar lo que ya ha pasado, la escritura sigue siendo un «doble» que, en presencia de la cosa, resultaría innecesario) y a la vez con el discurso levinasiano (en la medida en que puede devolverlo todo a la presencia, excluye la posibilidad de un pasado inmemorial). Sólo hay una ocasión –y no poco importante, pues se encuentra en el último párrafo de la obra– en la que el autor asocia la escritura con esa red conceptual a la cual la ha contrapuesto a lo largo de todo el libro: «la huella, escritura impronunciable de eso que, siempre ya pasado, siempre “él”, no entra en ningún presente [...]»<sup>119</sup>. Después de todo lo anterior, este pequeño fragmento resulta, como mínimo, inesperado. Tal vez esa «escritura impronunciable» no sea más que una figura retórica. Pero, incluso en ese caso, ¿qué querría decir? Una escritura impronunciable sería aquella que no puede convertirse en voz, aquella que no es una modificación de la voz, a la manera, sí, en que el pasado inmemorial no es una modificación del presente y en que la huella es huella de algo que, propiamente, nunca ha estado ahí, pero también a la manera en que la archi-escritura derridiana es anterior a toda voz y a todo presente. Este paralelismo autorizaría a afirmar que el sentido de escritura que Levinas rechaza es el que la tradición ha subordinado a la voz, el que se mide con el criterio de la presencia y que, a raíz de eso, se considera inferior a aquélla. Al sugerir la posibilidad de una escritura impronunciable, el autor estaría entonces estableciendo una conexión con ese otro sentido de escritura que Derrida trabaja, a saber, la escritura que ha sido liberada de la oposición jerarquizante donde la tradición la mantenía reprimida.

Es posible que, con esta serie de condicionales, nos hayamos excedido en la interpretación; al fin y al cabo, no es poco lo que pretendemos extraer de un solo caso en que la escritura se relaciona con la red conceptual sobre la que se construye el pensamiento maduro de Levinas. Sin embargo, no se trata de algo totalmente aislado. En el prefacio a la edición alemana de *Totalidad e infinito*, escrito en 1987, leemos: «la desnudez humana me interpela –interpela el yo que yo soy–, me interpela con su

---

<sup>118</sup> Tomando una expresión que Derrida utiliza a propósito de Husserl, podemos decir que Levinas se refiere aquí a la posibilidad de «reactivar» la escritura, temporalizar su espacio o, lo que es lo mismo «despertar [...] un habla en el cuerpo de una letra que llevaba en ella, en tanto que símbolo que puede permanecer siempre vacío, la amenaza de la crisis» (VPh, p. 91).

<sup>119</sup> AE, p. 233.

debilidad, sin protección y sin defensa, con desnudez; pero me interpela también con extraña autoridad, imperativa y desarmada, palabra de Dios y verbo en el rostro humano. Rostro, ya lenguaje previo a las palabras [...]. Lenguaje de lo inaudible, lenguaje de lo inaudito, lenguaje de lo no-dicho. ¡Escritura!»<sup>120</sup>. Como en la cita anterior, también aquí se propone un concepto de escritura que no se remonta a la voz («inaudible», «inaudito», «no-dicho»). Evidentemente, no podemos apoyarnos en estos dos únicos momentos para sostener que se ha producido un cambio en el modo en que Levinas piensa la escritura. La escritura ni siquiera ocupa en su obra filosófica un lugar central, y lo más parecido que encontramos a una tematización de este concepto es lo que hemos expuesto recientemente: un explícito rechazo basado en su capacidad para devolver a la memoria lo que ya no está presente. No obstante, los signos de exclamación que acompañan a este término en la última de las citas no dejan de llamar la atención<sup>121</sup>. Además, esta segunda ocasión en que Levinas se refiere a la escritura positivamente no es menos importante que la que hemos citado antes. En efecto, el prefacio a la edición alemana de *Totalidad e infinito* fue escrito veintiséis años después de la primera publicación de ese libro, es decir, en un momento en que su pensamiento había ya alcanzado su plena madurez y desde el cual el autor podía contemplar su propia obra en perspectiva. Quizá Levinas nunca cambió de opinión completamente por lo que respecta a la escritura, pero no parece irrelevante que en un momento tan significativo de su vida intelectual le conceda, aunque sea anecdóticamente, un lugar de privilegio, relacionándola con la palabra de Dios grabada –a la manera de la huella– en el rostro del otro y resaltándola, además, con un signo de exclamación. No es una idea que se desarrolle, no cabe considerar este pequeño hecho como una grave palinodia, pero sí, tal vez, como la apertura tardía de una puerta que nunca se llegó a cruzar<sup>122</sup>.

---

<sup>120</sup> EN, pp. 250-251. Un caso intermedio, cronológicamente hablando, aunque menos explícito, lo encontramos en «El pensamiento del ser y la cuestión de lo otro» (1978), en un fragmento que menciona precisamente un texto de Derrida: *La voz y el fenómeno* (cf. DQVI, pp. 181-182). Aunque más adelante analizaremos ese fragmento en profundidad, tenemos que decir en este punto que Levinas asocia allí la indicación husserliana con la manera de significar de la huella. La relevancia de este hecho no podría ser mayor en el contexto que ahora tratamos pues, conforme hemos estudiado en el capítulo 2, el padre de la deconstrucción interpreta en ese libro la escritura como una concreción del modo de significar indicativo. Todo esto nos lleva a preguntarnos si la elección del término ‘expresión’ para caracterizar la manera en que significa el rostro en *Totalidad e infinito* no tendría también algo que ver con las «distinciones esenciales» de Husserl. Cf. PEÑALVER, P., *Argumento de..., op. cit.*, p. 75.

<sup>121</sup> «Habría que dedicar un estudio a los signos de exclamación de Levinas», dice Derrida en un inciso (AMA, p. 125). Cf. AD, p. 159.

<sup>122</sup> Esta cuestión se analiza también en BERNARDO, F., «Levinas e...», *op. cit.*, pp. 53-55; y en LLEWELYN, J., *Appositions of..., op. cit.*, pp. 171 y 229.

Tampoco podemos obviar la posibilidad, por otra parte, de que la escritura a la que Levinas califica de «impronunciable» no sea una escritura cualquiera, sino una en particular: la de los textos sagrados. Ello explicaría por qué este concepto recibe un tratamiento tan distinto en sus textos filosóficos y en sus textos sobre el judaísmo. Mientras que la mayoría de las ocasiones en que aquéllos tratan de la escritura suelen hacerlo para despreciarla (bien porque, siendo ausencia, no garantiza la significación ética, bien porque la traiciona al re-presentarla), en éstos nos encontramos con que la Escritura Sagrada (o, mejor dicho, Santa<sup>123</sup>), se convierte, precisamente, en la fuente de inspiración de toda ética. Así, por ejemplo: «La aparición de la escritura no es la subordinación del espíritu a la letra, sino el reemplazo del suelo por la letra. El espíritu es libre en la letra, mientras que en la raíz está encadenado. Sobre el suelo árido del desierto, en el que nada permanece fijo, el espíritu descendió en un texto para realizarse universalmente»<sup>124</sup>. La escritura es aquí mucho más que una «caída» del sentido en la materia. Es el lugar donde se libera «el espíritu», esto es, la significación ética procedente de Dios. Las Escrituras son la única patria del judaísmo y, en la medida en que impiden «todo orgullo de herederos, toda satisfacción prematura y, en fin, todo reposo en el ser»<sup>125</sup>, cabe afirmar que esa patria no es propiamente una patria, sino más bien un no-lugar, el no-lugar del para-el-otro. Por contraposición al paganismo, que es enraizamiento, inter-és por la propia existencia, el judaísmo, gracias al Libro, es desarraigo, des-inter-és, responsabilidad por el otro<sup>126</sup>. Ahora bien, si la letra revelada no encadena de ninguna manera al espíritu, si no inmoviliza el sentido de una vez y para siempre, es porque, siendo texto, está expuesta a una exégesis permanente; más aún: la reclama<sup>127</sup>. La exigencia de una incansable lectura e interpretación de la Biblia, de las cuales da buena cuenta el Talmud, es lo que permite que el sentido venga siempre a

---

<sup>123</sup> Fiel a su distinción entre lo sagrado y lo santo, el autor prefiere este último adjetivo para referirse a la escritura bíblica (cf. ADV, p. 10 e *infra*, 7.3).

<sup>124</sup> DL, p. 183. Desde el mismo punto de vista, Derrida plantea en «Violencia y metafísica» la siguiente cuestión: «¿Cómo el hebraísmo podría, además, rebajar la letra, cuyo elogio Levinas sabe escribir tan bien?» (VM, p. 151).

<sup>125</sup> CHALIER, C., *Levinas. La utopía...*, *op. cit.*, p. 26.

<sup>126</sup> Tal como subraya Josep M. ESQUIROL, en este punto se encuentra uno de los principales motivos de discordia entre Levinas y Heidegger. La filosofía del segundo sería, a los ojos del primero, una «regresión a un paganismo sedentario» («Heidegger i...», *op. cit.*, p. 210; cf. del mismo autor, «Judaisme i...», *op. cit.*, pp. 24-25).

<sup>127</sup> Catherine CHALIER detecta por aquí un paralelismo entre el rostro y el texto bíblico: «La debilidad de los versículos, comparable a la de un rostro, requiere una interpretación que les dé vida, pero no puede obligar a leer o a escuchar. Levinas describe a menudo la fragilidad del versículo, a merced de la duda de los hombres, de su desprecio, o a la inversa, de su violencia dogmática, del mismo modo que habla de la vulnerabilidad del rostro» (*La huella del...*, *op. cit.*, p. 139).

«desgarrar» –como ocurría en la reducción de lo dicho al Decir– el texto que de otro modo podría petrificarlo<sup>128</sup>.

Vemos, pues, que Levinas otorga un lugar de privilegio a la escritura cuando se trata del texto sagrado. Lo que por encima de todo llama la atención es que el autor califique la Biblia como «libro por excelencia»<sup>129</sup> y, no obstante, niegue en general al resto de escrituras las cualidades que a ella le atribuye<sup>130</sup>. ¿No tendría que implicar esa excelencia un desarrollo en grado sumo de lo que ya está operando en los demás casos, aunque sea de forma más modesta?

### 3.3 Más sobre presencia y significación

Al presentar la problemática relación que se establece entre el Decir y lo dicho adelantábamos que sería muy difícil no ver en ella una respuesta, aunque fuera implícita, a las reservas que expresaba Derrida en «Violencia y metafísica». En efecto, tal distinción es en parte resultado del vuelco que sufre el pensamiento de Levinas desde la publicación de ese texto. Sólo en parte, decimos, porque, como también habíamos avanzado, el autor de *Totalidad e infinito* había llegado al concepto de huella, clave en la distinción Decir-dicho, en 1963, esto es, antes de leer el artículo de Derrida, que aparece en 1964. Este hecho indica que algo esencial había cambiado ya en su pensamiento cuando se enfrentó a las reservas que su colega le planteaba. Las figuras conceptuales de la huella, de la ileidad, la referencia a un pasado irreversible... en suma, la idea de un sentido que no se reduce a su manifestación no fue motivada por esa lectura. Es más, encontramos una referencia al pasado inmemorial sugerida en un texto muy anterior, «Libertad y mandato» (1953). Allí leemos que, cuando se accede al plano de la criatura –acceso que tiene lugar en el cara a cara–, «ya se ha negado que toda exterioridad haya debido ser interior previamente, *que todo pasado haya debido ser presente*, que todo mandato sea autonomía y toda enseñanza reminiscencia [el subrayado es nuestro]»<sup>131</sup>. Naturalmente, esto no es todavía más que un germen que no

---

<sup>128</sup> Cf. ADV, p. 138. Alberto SUCASAS aproxima también la reducción a la hermenéutica rabínica en un extracto de su tesis doctoral, que trata precisamente del transfondo judío del discurso levinasiano, («Judaísmo y filosofía en el pensamiento de E. Levinas: lectura de un palimpsesto», *Cuadernos salmantinos de filosofía*, XXI, 1994, p. 98).

<sup>129</sup> Vid., por ejemplo, ADV, p. 138 y EI, p. 16.

<sup>130</sup> En este sentido, afirma Derrida en «Edmond Jabès y la cuestión del libro»: «Se encontraría en E. Levinas la misma vacilación, el mismo movimiento inquieto en la diferencia entre el socratismo y el hebraísmo, la miseria y la altura de la letra, lo pneumático y lo gramático» (ED, p. 110).

<sup>131</sup> LC, p. 271.



se desarrollará hasta diez años después, pero pone de manifiesto que en la elaboración del concepto de criatura Levinas ya había llegado a la idea de un pasado que nunca ha sido presente, idea que, por tanto, no irrumpe de repente en su discurso en 1963. Con todo, no se puede negar la influencia que «Violencia y metafísica» tuvo en el desarrollo definitivo de la red conceptual integrada por el pasado irrevocable, la huella y la ileidad. Y es que, por más que Levinas llegara a estos conceptos previamente, el artículo donde por primera vez se dan a leer no asume todavía las implicaciones que acarrearán en relación con lo expuesto en *Totalidad e infinito*. «La huella de lo otro» (1963) o su reversión ampliada «La significación y el sentido» (1964)<sup>132</sup> mantienen aún de esa obra temas que posteriormente serán desechados, precisamente en virtud de aquella red conceptual; nos referimos, en particular, a la epifanía del rostro y a la expresión *kath'auto*. Todo apunta a que fueron los comentarios de Derrida lo que provocó o, si más no, propició que Levinas pensara hasta el final los nuevos conceptos y acabara liberándose, gracias a ello, de los vínculos con la metafísica de la presencia que se delatan en temas como los que acabamos de mencionar. La ruptura se hace definitiva, justamente, en la distinción Decir-dicho, cuya primera aparición data ya de 1965 («Enigma y fenómeno»<sup>133</sup>), un año más tarde de la publicación de «Violencia y metafísica».

Dejando de lado el grado de influencia que tuvo Derrida en este cambio, es innegable el parentesco que une la distinción Decir-dicho, así como todo lo que a ella se asocia, con la táctica deconstructiva. Al fin y al cabo, ambas pretenden hacer estallar el *logos*<sup>134</sup>, y hacerlo *desde dentro*. Esto es, no postulan una exterioridad pura a la que se pudiera acceder directamente por una suerte de camino alternativo, un «ser de otro modo», sino que, mostrando la existencia de grietas en el interior mismo del ser, ponen en entredicho su pretendida pureza y su querida autosuficiencia, siempre ya atravesada o contaminada por algo otro. Intentaremos a continuación hacer explícito todo lo que las dos tácticas tienen en común, para luego preguntarnos si, más allá de eso, hay aún algún punto en que se separan.

Un primer par de elementos a comparar es la reducción que Levinas adscribe a la filosofía como tarea fundamental, por una parte, y el doble gesto derridiano de inversión

---

<sup>132</sup> «La huella de lo otro» se publicó originalmente en *Tijdschrift voor Filosofie*, 3, 1963, pp. 605-623 y se recogió más tarde en EDE, pp. 187-202. «La significación y el sentido» vio la luz en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2, 1964, pp. 125-156 y fue reeditado en HH, pp. 17-63.

<sup>133</sup> Publicado por primera vez en *Esprit*, 6, 1965, pp. 1128-1142 y reeditado en EDE, pp. 203-216.

<sup>134</sup> Levinas lo dice literalmente en DQVI, p. 127.

y desplazamiento, por la otra. Evidentemente, estas dos tareas no son idénticas ni son conceptualizadas del mismo modo por sus respectivos autores, pero coinciden al menos en un aspecto, y es que ninguna de las dos puede llevarse a cabo de un solo golpe. Al tratar de la deconstrucción decíamos que si su intervención sobre el logocentrismo se redujera simplemente a dar la vuelta a las oposiciones, de una vez por todas, ningún cambio significativo se produciría: seguiríamos teniendo una estructura formada por un «arriba» y un «abajo». Por ello, es importante que el momento de inversión vaya siempre acompañado por el de desplazamiento; además de dar la vuelta a las oposiciones, hay que arruinar la estructura binaria. Se comprende entonces la importancia del doble gesto. Pues bien, al insistir en la necesidad de desdecir lo dicho y de volver a desdecir lo que de esa operación haya resultado, Levinas parece señalar igualmente a la imposibilidad de intervenir en el terreno del *logos* con un golpe limpio. En su caso, dicha imposibilidad no se traduce, es evidente, en el imperativo de proceder por un gesto doble, pero cabe entender que el carácter interminable, no definitivo, de la reducción ofrece una alternativa al mismo problema.

Las convergencias, sin embargo, no se detienen aquí. El doble gesto derridiano, si recordamos, se llevaba a cabo a través de la generalización del concepto de escritura. Ahora bien, la escritura general, a pesar de constituir un concepto nuevo, seguía conservando su viejo nombre, lo cual le permitía continuar operando dentro del sistema, alterándolo desde dentro y burlando los intentos de reapropiación tan característicos del *logos*. Levinas, por su parte, caracteriza cada resultado de la reducción como una interrupción del discurso, un desgarró en su tejido, interrupción que, si bien no puede mantenerse abierta (no es definitiva), queda allí en forma de nudo. Al tiempo que sirven para re-anudar el hilo interrumpido, estos nudos dejan constancia, en el lugar donde están, de la filtración de lo otro (esto es, del Decir) en el tejido de lo mismo (aquí, lo dicho). Los nudos resultantes de la reducción cumplen, así, en el discurso de Levinas, una función muy parecida a la de aquellos injertos paleonímicos que alteraban el sistema en Derrida. Unos y otros tienen la cualidad de formar parte de cierta estructura y a la vez transgredirla; por su peculiar naturaleza (nudo que reanuda el hilo pero que señala una ruptura, concepto que mantiene el viejo nombre pero es nuevo), consiguen infiltrarse en la totalidad y perturbarla desde dentro. A pesar de que resulte imposible hacer coincidir en todos los aspectos la reducción levinasiana y la paleonimia deconstructiva, lo cierto es que ambas tácticas caminan en paralelo, en la medida en que

hacen tambalear, aunque sea por momentos, la estructura general de un sistema en principio preparado para neutralizar cualquier posible ataque.

Pero todavía hay algo más relevante, y es el concepto de huella, introducido por Levinas en esta «segunda etapa» de su pensamiento e incorporado a continuación por Derrida como parte estructural de su discurso<sup>135</sup>. La huella cumple en ambos autores, al menos en principio, una función idéntica: la de poner en entredicho el privilegio que la tradición filosófica ha concedido a la presencia o, lo que es lo mismo, la de cuestionar la perspectiva que encuentra en el presente una forma privilegiada del tiempo. Aunque por caminos diversos, tanto Levinas como Derrida utilizan la huella, en efecto, para mostrar que el presente, la presencia o, en último término, el ser, están siempre ya marcados por algo otro. Naturalmente, hacer que estos conceptos se tambaleen supone atacar en su mismo centro la metafísica tradicional y la pasión totalizadora de la filosofía, pues es justamente de ellos de donde irradia su irresistible fuerza centrípeta, su imbatible poder de absorción.

En Levinas, la huella es huella de un pasado «inmemorial», de un pasado rebelde al presente: propiamente nunca ha estado ahí (no es, por tanto, mera modificación suya), y se resiste a todo esfuerzo de la conciencia por traerlo a sus dominios por medio de la representación. Este pasado se relaciona originalmente con la ileidad de Dios, con su manera de ser «en tercera persona», y se asocia más adelante con el Decir, esto es, con la exposición absoluta del sujeto al otro. Tal exposición, también llamada responsabilidad o «para-el-otro», no ha sido en ningún momento decidida por el yo, pues es anterior a su esencia y, de hecho, la instituye; hay que entenderla más propiamente como una elección del sujeto por parte del Bien. Que el pasado inmemorial, la ileidad de Dios o esta elección del sujeto que es el Decir significan como huella implica que no pueden, bajo ningún concepto, hacerse presentes o, lo que es lo mismo, enunciarse sin traicionar su sentido. Y, sin embargo, ese sentido suyo subyace a todo dicho; ningún dicho puede mantenerse ajeno a esa significación. Esta extraña forma de estar presente estando ausente es lo que Levinas llama enigma. Al contrario

---

<sup>135</sup> Derrida reconoce esta deuda en DG, pp. 102-103 y en M, p. 22, aunque en otras ocasiones lo cita sin nombrarlo: «Que la “huella” [*empreinte*, se trata de un concepto de Saussure] sea irreductible quiere decir que el habla es originalmente pasiva, pero en un sentido de la pasividad que toda metáfora intramundana sólo sabría traicionar. Esta pasividad es también la relación con un pasado, con un siempre-ya-ahí que ninguna reactivación del origen sabría controlar plenamente y despertar a la presencia. Esta imposibilidad de reanimar absolutamente la evidencia de una presencia originaria nos reenvía, pues, a un pasado absoluto. Es esto lo que nos ha autorizado a llamar huella [*trace*] lo que no se deja reunir en la simplicidad de un presente» (DG, p. 97). Cabe entender que esa autorización procede de la descripción que hace Levinas de la huella.

que el fenómeno, el enigma no aparece de forma «indiscreta y victoriosa», sino que se sustrae a la presencia, rehúye la manifestación.

La relación que se establece entre el sujeto como Decir y el sujeto entendido como presencia a sí y espontaneidad, por un lado, y la que se establece entre la significación del Decir y lo dicho, por otro, es exactamente la misma: si no fuera por el Decir, no habría esencia ni dicho. A pesar de que debemos partir de aquello que tenemos delante para remontarnos a lo que le es anterior, únicamente en virtud de esta anterioridad hay presencia y hay ser, ya sea en forma de sujeto «tradicional» o en forma de enunciado. La huella sería el eco de esa significación que no puede llegar a ser presente y sobre la cual toda presencia se sostiene. Pero, ¿qué ocurre cuando la presencia se sostiene sobre una ausencia? ¿No se desbarata con ello la idea de una presencia cerrada en sí misma y plenamente autosuficiente? En efecto, la figura conceptual de la huella, tal como la piensa Levinas, impide pensar la presencia (el ser, el presente) como origen y obliga a concebir algo pre-original, an-árquico, no dominado por ella y sin lo cual, muy al contrario, ni siquiera sería posible. La presencia, contemplada desde la huella, deja de ser primera en todos los sentidos.

En Derrida, la huella aparece estrechamente vinculada con su lectura de las reflexiones husserlianas sobre la conciencia interna del tiempo, en particular con el concepto de retención y dice, en general, la iterabilidad constitutiva de todo aquello que se quiere presente. Ahora bien, si esa posibilidad de repetición constituye el presente, éste no coincide consigo mismo en la simplicidad o, dicho de otro modo, sólo llega a ser lo que es remitiendo a una no-presencia, a una alteridad irreductible. La huella implica, así, la imposibilidad de una presencia plena, la imposibilidad del origen, de un punto de partida absoluto que no remita más que a sí mismo en la inmediatez. Esta borradura del origen conduce a Derrida a hablar de archi-huella. Por cuanto deshace de raíz la posibilidad de una presencia plena, la huella (como la *différance*, el suplemento, el espaciamiento...) no se presenta ella misma. A propósito de esto dice Derrida: «Hay que pensar la huella antes del ente. Pero el movimiento de la huella es necesariamente ocultado, se produce como ocultación de sí. Cuando lo otro se anuncia como tal, se presenta en la disimulación de sí»<sup>136</sup>. O también: «Hay que dejar en todo rigor aparecer / desaparecer la huella de lo que excede la verdad del ser. Huella (de lo) que no puede nunca presentarse, huella que ella misma no puede nunca presentarse: aparecer y

---

<sup>136</sup> DG, p. 69. Del mismo modo, veíamos que la temporización disimula el espaciamiento en la *différance*.

manifestarse como tal en su fenómeno. [...] Siempre *différente*, la huella no es nunca como tal en presentación de sí. Se borra al presentarse, se ensordece al resonar [...]»<sup>137</sup>.

Por otra parte, la imposibilidad de una plenitud de presencia, de una auto-remisión inmediata es también la imposibilidad de un significado que pueda tener lugar antes de someterse a ningún movimiento de significación, esto es, que no esté ya él mismo en posición de significante. De ahí que, a raíz de los análisis derridianos, la expresión «significante de significante», que había caracterizado tradicionalmente a la escritura, deje de constituir su especificidad y pase a definir el lenguaje en general. En palabras del autor, la estructura de la huella «hace comunicar, en la misma posibilidad y sin que pueda separárselos más que mediante la abstracción, la estructura de la relación con lo otro, el movimiento de la temporalización y el lenguaje como escritura»<sup>138</sup>. Pero aún hay más. La huella no sólo supone que el lenguaje es, *avant la lettre*, escritura. Diversos indicios dan a entender que ella *es* la escritura<sup>139</sup>. Así se explica que cobre tantísima importancia en la generalización de este concepto o que la expresión ‘archi-escritura’ se construya en paralelo de ‘archi-huella’<sup>140</sup>.

No cabe duda de que los usos que estos autores dan al concepto de huella son muy diferentes entre sí, pero es igualmente indudable que sus implicaciones en relación con la idea de presencia, presente o ser son, como anunciábamos, totalmente convergentes<sup>141</sup>. En ambos casos, en efecto, la huella implica un extraño juego de presencia y ausencia sin el cual ninguna presencia llegaría a constituirse. Tanto Levinas como Derrida vienen a mostrar con ese concepto que una alteridad irreductible atraviesa, llena de grietas, la preciosa esfera parmenídea. Del mismo modo, los dos autores coinciden en que esa alteridad, en sí misma, no se presenta nunca, no se reduce a un fenómeno; antes bien, ocultación, disimulo y enigma son las notas que la describen. Por otra parte, si lo que se espera de una huella es que sea huella de algo que en otro momento estuvo presente, ellos suspenden esta exigencia, bien haciéndola reenviar a lo que precisamente nunca fue presente (pasado inmemorial, ileidad), bien haciéndola reenviar simplemente a otra huella sin que nada (origen o significado transcendental) pueda detener este proceso. De una manera o de otra, la huella remite a

<sup>137</sup> M, pp. 23-24. Para citas equivalentes sobre la *différance*, *vid. ibid.*, pp. 22 y 27.

<sup>138</sup> DG, p. 69.

<sup>139</sup> Reenviamos al capítulo 2, donde analizamos algunos de ellos (2.2 y nota 82).

<sup>140</sup> De hecho, el propio autor las trata como equivalentes. *Cf.* DG, p. 88, donde dice de la archi-escritura lo mismo que en *ibid.*, p. 69 había dicho de la huella.

<sup>141</sup> Por eso puede afirmar John LLEWELYN que la huella derridiana es y no es la de Levinas, «a la manera en que Levinas nos explica que se relacionan el padre y el hijo» (*Appositions of...*, *op. cit.*, p. 210; sobre el concepto levinasiano de filiación, *vid. infra*, capítulo 8).

un siempre-ya-ahí, a una anterioridad que grava de pasividad el presente, que hace de éste algo constituido. En la misma línea, así como Levinas afirma que la huella significa sin intención de hacer signo, Derrida entiende ese concepto como la posibilidad, para un significante, de funcionar al margen de toda intención de significación. Además, si aquél la define metafóricamente en su artículo inaugural como «inserción del espacio en el tiempo»<sup>142</sup>, el análisis derridiano la interpreta como espaciamiento, devenir-espacio del tiempo (a la vez, diferencia, intervalo, «duración» y apertura al afuera). En uno y otro caso, se trata de poner en entredicho la autosuficiencia y el autodomínio del presente. Para acabar, y retomando una cita anterior de Derrida, podemos observar que también en la huella levinasiana confluyen la relación con la alteridad, un cierto concepto del tiempo y una manera de entender el lenguaje (en su caso, si no como escritura, sí al menos como Decir).

Sin embargo, más allá de todos los puntos en común que hemos detectado, hay aún algo que separa, parece que definitivamente, a estos dos autores. Como no podía ser de otra manera, esa manzana de la discordia está relacionada con aquella divergencia inicial que nos encontramos al delinear sus respectivas estrategias. Y es que, a pesar del cambio de enfoque que experimenta la de Levinas (del ser de otro modo al de otro modo que ser), este autor no renuncia en ningún momento a la idea de que ha de ser un sentido (el de la fuente hebrea) lo que venga a alterar el imperio totalitario del *logos*, mientras que para Derrida dicha alteración no puede llevarse a cabo sin atacar la noción misma de sentido<sup>143</sup>.

Una prueba de dicha divergencia, relacionada con el contexto que ahora tratamos, se encuentra en «Violencia y metafísica». Derrida expone en ese artículo sus sospechas a propósito de la relación que su colega establece entre la huella y Dios, encubriendo en una breve pero significativa pregunta su propia postura: «¿y si Dios fuera un *efecto de huella?*»<sup>144</sup>. Levinas no suscribiría en absoluto esta idea, pues hacerlo supondría poner en peligro el lazo anárquico con el Bien. Ciertamente, si Dios fuera un efecto de huella, si la huella reenviara únicamente a otra huella, limitándose simplemente a marcar con el sello de la finitud cualquier cosa, la elección, la responsabilidad del para-el-otro, la

---

<sup>142</sup> EDE, p. 201.

<sup>143</sup> Martin HÄGGLUND observa, en este sentido, que la noción derridiana de huella socava la concepción levinasiana de la misma (*cf. op. cit.*, pp. 44-46).

<sup>144</sup> VM, p. 160. Para una lectura detallada de la secuencia completa, *vid. SAGHAFI, K., op. cit.*, p. 56 y ss.

*significación ética...* se expondrían sin remedio<sup>145</sup>. En la medida en que se determina como huella *de Dios*, Derrida sospecha que tras esa figura se oculta todavía un recurso, injustificable desde su punto de vista, al logocéntrico «significado transcendental»: un sentido puro a salvo del juego de la escritura, el cual, aun calificándose de pre-originario, funcionaría a la manera de un origen<sup>146</sup>. Si bien es cierto que los nuevos planteamientos de Levinas complican considerablemente el acceso a la significación ética, no cuestionan su infinita separación ni mancillan su pureza<sup>147</sup>.

En efecto, a pesar de esos nuevos desarrollos, se mantiene todavía en pie la necesidad levinasiana de preservar el sentido a toda costa y, consiguientemente, la divergencia entre los dos autores que detectábamos en el primer apartado de este capítulo. Esa cuestión marca el segundo gran momento del diálogo entre ambos; y si fue Derrida quien tomó la iniciativa en la primera ocasión, ahora será Levinas quien lo haga, en dos textos de los años '70: «Completamente de otro modo» (1973), ensayo dedicado por entero a Derrida, y «El pensamiento del ser y la cuestión de lo otro» (1978)<sup>148</sup>. El perfil que adopta el diálogo en este segundo momento continúa siendo el mismo que veíamos en «Violencia y metafísica»: como ocurría en el artículo de Derrida, los textos donde Levinas menciona el trabajo de su colega expresan un profundo reconocimiento a la vez que un cierto distanciamiento. Y si aquél apoyaba sus comentarios sobre «la gran obra», *Totalidad e infinito*, éste tomará como punto de referencia *La voz y el fenómeno*. Veamos, para comenzar, en qué términos expresa Levinas ese profundo reconocimiento hacia el proyecto de la deconstrucción.

En «Completamente de otro modo», el autor confiesa que, leyendo a Derrida, revive «el éxodo de 1940». Explica allí cómo parte del ejército en retirada llega a una localidad cuyos habitantes, ajenos todavía a la caída francesa en manos de los alemanes, continúan inmersos en su feliz cotidianidad y donde, una hora después, queda todo

<sup>145</sup> En un contexto que conecta directamente con el que ahora estamos comentando, Richard COHEN manifiesta su adhesión a Levinas: «el significado no es solamente una función de juegos de palabras, como si el anonimato fuera su marca distintiva, nada más que la huella derridiana» (*op. cit.*, p. 255).

<sup>146</sup> La misma sospecha sobre la orientación que Dios imprime al discurso levinasiano aparece también en VM, pp. 149, 152 y 157-158 y constituirá, como veremos en los capítulos 6 y 7, una constante en las lecturas que Derrida hace de su colega. Para la denuncia derridiana de Dios como «principio y fin del juego», como instancia que reduce la huella, *cf.* DG, pp. 25 y 104; DE PERETTI, C., *Jacques Derrida...*, *op. cit.*, p. 114.

<sup>147</sup> En el capítulo 6 veremos las consecuencias que Derrida deriva de la reducción en su segundo texto sobre Levinas, «En este momento mismo en esta obra heme aquí».

<sup>148</sup> «Completamente de otro modo» (AUT) fue publicado originalmente en *L'Arc*, 54, 1973, pp. 33-37 y recogido posteriormente en NP, pp. 81-89. «El pensamiento del ser y la cuestión de lo otro», por su parte, se publicó por primera vez en *Critique*, 369, 1978, pp. 187-197 y se compiló más tarde en DQVI, pp. 173-188. Nuestra edición de referencia será, en ambos casos, la segunda.

«deconstruido» y abandonado. Esta imagen nos da a pensar los efectos casi traumáticos, devastadores, que Levinas atribuye al pensamiento derridiano, y que lo llevan, en más de una ocasión, a comparar su obra con la de Kant, al menos por lo que respecta a su alcance. Así, en «El pensamiento del ser y la cuestión de lo otro» leemos, a propósito de *La voz y el fenómeno*:

[Es] la crítica más radical de la filosofía del ser para la cual la ilusión transcendental comienza en el nivel de lo inmediato. Cabe preguntarse frente a la importancia y el rigor intelectual de *La voz y el fenómeno* si este texto no corta con una línea de demarcación, semejante al kantismo, la filosofía tradicional; si no estamos de nuevo al término de una ingenuidad, despertados de un dogmatismo que dormitaba en el fondo de lo que tomábamos por espíritu crítico.<sup>149</sup>

Estas líneas no dejan lugar a dudas sobre la importancia que Levinas otorga a la obra de Derrida. Pero la exposición de las reservas que al mismo tiempo le suscita no se hace esperar pues, poco más abajo, prosigue diciendo:

Crítica que, sin embargo, permanece en cierta manera fiel a la significación gnoseológica del sentido, precisamente en la medida en que la deconstrucción de la intuición y la perpetua posposición de la presencia que aquella muestra se piensan exclusivamente a partir de la presencia tratada como norma y donde la indicación husserliana –l'*Anzeige*–, que no comporta ningún significar intrínseco sino que religa dos términos sin ninguna prefiguración, aunque sea «en ausencia» [*«en creux»*] de lo indicado en lo indicante, no se deja expulsar de ninguna significación y provoca escándalo (aunque este escándalo no deba dar miedo).<sup>150</sup>

Es éste un fragmento tremendamente complejo, pues concentra, sin apenas pausas, las sospechas que la obra de Derrida despierta en el autor, algo relacionado con el problema del signo en Husserl, así como la conexión entre ambas cosas y el discurso del propio Levinas. Iremos por partes.

La gran apuesta de Levinas, por lo que respecta a la etapa más madura de su pensamiento es, como hemos visto a lo largo del apartado precedente, la posibilidad de separar sentido y presencia. Habiendo renunciado a proponer una manera alternativa de entender el ser tras comprobar que difícilmente puede pensarse de otro modo que como presencia, dicha separación era la única vía libre para «salir del ser» y preservar el sentido. Desde este punto de vista, el autor discute una postura enormemente arraigada

---

<sup>149</sup> DQVI, p. 181. La misma idea, también en forma de pregunta, aparece en las primeras líneas de «Completamente de otro modo» (AUT, p. 81). Stéphane MOSÈS observa en su lectura de este texto que dicha interrogación no está falta de ironía («Levinas lecteur...», *op. cit.*, p. 80).

<sup>150</sup> DQVI, p. 182.



en filosofía, y es la que vincula necesaria y biunívocamente sentido y verdad, sentido y conocimiento, sentido y contenido *presente y manifiesto* a la conciencia. A ese vínculo se refiere con la expresión «determinación gnoseológica del sentido»<sup>151</sup>. Esa manera de acotar tan precisamente el ámbito del sentido al del aparecer está relacionada con la preeminencia que los filósofos han concedido tradicionalmente a lo teórico<sup>152</sup>, de manera que ambas cosas vendrían a confirmarse o justificarse mutuamente, en una especie de círculo infernal: «El aura finalmente teórica del discurso filosófico confirmaría *après coup* este parentesco del sentido y del saber; y la cuestión anterior sobre el sentido del sentido, en tanto que cuestión para una articulación del pensamiento teórico justificaría esta prioridad o este privilegio de lo teórico que surge como inclinado sobre su propia cuna»<sup>153</sup>. El privilegio de lo teórico parece arraigar en ese vínculo entre sentido y saber. Sin embargo, la pregunta por el sentido del sentido –a partir de la cual debería decidirse el privilegio o no de lo teórico– se plantea ya en el terreno de lo teórico mismo, desde el cual sólo hay una manera de responderla (vinculando sentido y saber y, en consecuencia, confirmando aquel privilegio). El privilegio de lo teórico contempla, así, fascinado, eso de lo que ha nacido y que, a la vez, es creación suya. Al pretender que ese círculo puede romperse, Levinas plantea la posibilidad de otro régimen de sentido al que, además, el régimen «tradicional» estaría sometido. Se trata, naturalmente, del sentido de lo ético, de lo humano, del Bien más allá del ser..., sentido que no está regido por la norma del aparecer: su significación no se reduce a su manifestación o, lo que es lo mismo, no se determina gnoseológicamente. En virtud de ello, está libre de todo intento de reapropiación o de dominación por parte de la conciencia; más bien toda conciencia opera siempre ya bajo su jurisdicción. Ahora bien, en la medida en que Derrida conduce «la defeción de la presencia [...] hasta las significaciones que no tienen que responder a la conminación del Saber»<sup>154</sup>, es de suponer que no contempla la posibilidad de separar presencia y sentido. Ello testimonia que está tomando todavía como norma de toda significación la presencia, lo cual, de

---

<sup>151</sup> En otras ocasiones, Levinas habla del «sentido dóxico» por oposición a un «sentido paradójico» (cf. DMT, p. 146).

<sup>152</sup> Levinas aclara en nota al pie que esto teórico no se opone a lo práctico en el sentido de acción sobre las cosas, y justifica esta tesis a partir del vínculo ya explicado entre la mirada y la mano (cf. DQVI, p. 174, nota 2; *supra*, 1.4).

<sup>153</sup> DQVI, p. 173.

<sup>154</sup> AUT, p. 84.

acuerdo con la lectura de Levinas, lo mantiene todavía atrapado dentro de la misma metafísica que quiere cuestionar<sup>155</sup>.

Más arriba decíamos que Levinas comparaba a Derrida con Kant *al menos* por lo que respecta al alcance de sus obras. No obstante, lo cierto es que la comparación va mucho más allá. Desde su punto de vista, ambos autores coinciden en el mérito de habernos despertado de nuestro «sueño dogmático», pero también en el hecho de haber acabado claudicando ante aquello que habían cometido la audacia de denunciar. Tal como lo expresa Catherine Chalié, la grandeza de Kant reside, a los ojos de Levinas, «en haber contribuido a liberar al hombre de la tentación de creer que el sentido siempre constituye un acontecimiento del ser»<sup>156</sup>. Según este autor, la verdadera «revolución copernicana» operada por el kantismo no arraiga en el método transcendental, como suele explicarse, sino en la apertura a la posibilidad de un sentido que no se subordina a la ontología. En *De otro modo que ser y en Dios, la muerte y el tiempo*, Levinas sitúa esta apertura en el hecho de que la teología y la inmortalidad del alma no sean lo que determina el imperativo categórico<sup>157</sup>. Ello apuntaría, en efecto, a la posibilidad de un sentido que no se mide a partir del ser o el no-ser. El imperativo categórico, en efecto, significa más allá del saber, no se determina a partir de la esfera del conocimiento y, gracias a eso, permite pensar por separado sentido y *manifestación*, sentido y presencia, en suma, sentido y ser. En *De Dios que viene a la idea* (concretamente en el artículo de 1978 «Transcendencia y mal») este planteamiento sufre cierta ampliación. Allí se expone que la separación entre sentido y presencia se produciría ya en la distinción kantiana entre ideas de la razón y conceptos del entendimiento, en la medida en que aquéllas dan a pensar significaciones que no encajan en las categorías que determinan al objeto posible. Sin embargo, tales ideas no dejan de pensarse como «aspiración al ser», con lo cual parece que se sigue manteniendo, en cierta manera, la presencia como norma. Queda aún en pie el imperativo categórico como la apuesta fuerte de Kant en la separación de presencia y sentido. Lo que ocurre es que esta separación dura muy poco ya que, siempre a juicio de Levinas, la relación con la ontología se restablece enseguida a través de los postulados de la razón pura práctica, en particular en el relativo a la

---

<sup>155</sup> El doble movimiento de transgresión y restauración de la metafísica de la presencia que tendría lugar en la obra de Derrida según la lectura levinasiana aparece también sugerido en «Completamente de otro modo», literalmente primero (*vid. ibid.*, p. 81) y oblicuamente poco después (*vid. ibid.*, p. 83). Para un excelente análisis de este último pasaje, *vid. CRITCHLEY, S., The Ethics of..., op. cit.*, pp. 153-156.

<sup>156</sup> CHALIER, C., *Por una moral..., op. cit.*, p. 75. Levinas presenta esta idea en diversos lugares. *Vid.*, por ejemplo, DMT, p. 212; DQVI, p. 190; AE, p. 166. Una comparación sintética de Kant y Levinas se encuentra en GOMIS BOFILL, C., *op. cit.*, pp. 242-246.

<sup>157</sup> Cf. KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, Salamanca, Sígueme, 1994.

existencia de Dios: «las ideas encuentran, a su manera, el ser en la existencia de Dios [...]. La existencia absoluta del Ideal de la razón pura, la existencia del Ser Supremo, importa finalmente en una arquitectura cuya clave de bóveda debía ser únicamente el concepto de libertad»<sup>158</sup>. Con ese giro, Kant acabaría cayendo de nuevo preso en la determinación gnoseológica del sentido. Postular la existencia de Dios equivaldría a satisfacer la aspiración al ser detectada en las ideas de la razón y a introducir, aunque sea por la puerta de atrás, cuestiones ontológicas allí donde se pretendía haberlas excluido.

Volvamos aún a la cita que nos ocupa. Se hace referencia en ella a la indicación husserliana, esto es, a una de las dos maneras en que puede funcionar un signo, según la distinción presentada en la primera de las *Investigaciones lógicas*. Recordemos que Husserl se encarga de diferenciar, desde el primer capítulo de esa investigación, el modo indicativo de significar del modo expresivo: mientras que la expresión transporta un querer-decir (*Bedeutung*, contenido ideal significado e intención de significación que «anima» el signo), el indicio se caracteriza como algo que «mueve» a asociar una cosa con otra. Si bien lo más común es que la expresión aparezca siempre trenzada con la indicación, el padre de la fenomenología se esfuerza por demostrar que en la «vida solitaria del alma» la primera se da en estado puro. Pues bien, fiel, como en todas sus lecturas, a la letra husserliana, Derrida acabará mostrando que el discurso del propio Husserl autoriza a afirmar justamente lo contrario de lo que intenta defender: que, efectivamente, la indicación está siempre ya contaminando la expresión, incluso en la «vida solitaria del alma».

Atendiendo a la carencia de querer-decir propia de la indicación o, tal como decía la cita, al hecho de que ésta no comporta «ningún significar intrínseco, sino que religa dos términos sin ninguna prefiguración», Levinas lee en ella la manera de significar propia de la huella. En efecto, como la huella, el indicio implica una ruptura o discontinuidad con todo contenido *presente*. Huella e indicio significan «“en ausencia” de lo indicado en lo indicante»; indicado e indicante son en ambos casos términos irreductiblemente extrínsecos. Por ello, la indicación testimonia un «régimen de sentido», «una inteligibilidad que no se reduce a la manifestación de un “contenido de ser”, a un

---

<sup>158</sup> DQVI, p. 191. Por su grandeza y por sus limitaciones, la moral kantiana expresaría, a los ojos de Levinas, «el punto más alto al que puede llegar el pensamiento del Bien en suelo griego» (GARCÍA-BARÓ, M., *La compasión y...*, *op. cit.*, pp. 335-336).

pensamiento»<sup>159</sup>. Y si el autor continúa diciendo que la indicación, que «no se deja expulsar de ninguna significación», provoca escándalo –un escándalo que, sin embargo, no debe asustar–, es porque *añade* a este concepto husserliano todo lo que, en su propio discurso, va ligado a la huella: la idea de un pasado inmemorial, un Bien irreductible al ser, un Dios que, desde su ileidad, me obliga a responder del otro y que sólo en tanto respuesta a esa obligación me otorga el derecho a decir «Yo».

Ese mismo gesto puede también reconocerse en «Completamente de otro modo», sólo que en esa ocasión se lleva a cabo sobre el pensamiento de Derrida. Tras haber observado que este autor, a fin de cuentas, no deja de servirse del verbo ser en su discurso deconstructivo, afirma Levinas: «se podría estar tentado de utilizar este recurso al lenguaje logocéntrico como argumento contra este lenguaje mismo, para poner en cuestión la deconstrucción producida. Vía muchas veces recorrida por la refutación del escepticismo»<sup>160</sup>. No podemos continuar sin llamar la atención sobre el hecho de que esta afirmación contiene una referencia implícita a la línea de lectura de «Violencia y metafísica». Si recordamos, en aquel artículo, Derrida obligaba al discurso de su colega a hacer frente exactamente a la misma dificultad. Pero ahora nos interesa otra cosa. Y es que, justo después de haber esbozado esta posible objeción, el propio Levinas la salva, asegurando que, «de seguir esa vía, se correría el riesgo de dejar de lado la significación que comporta esta inconsecuencia misma»<sup>161</sup>. Naturalmente –la mención al escepticismo ya ha podido despertar nuestras sospechas–, esa significación no es otra que la de la no-simultaneidad del Decir y lo dicho. La única manera en que Derrida podría, desde este punto de vista, evitar el retorno a la metafísica de la presencia, sería aceptar, como Levinas, que hay un sentido no sincronizable en ningún presente y que, a pesar de la traición que supone el hecho mismo de enunciarlo, ese sentido no deja de significar<sup>162</sup>. El propio autor puntualiza que no pretende «mejorar» el discurso derridiano, prolongando «la trayectoria de un pensamiento por el lado opuesto a aquél donde su verbo se disemina»<sup>163</sup>, sino, únicamente, «decir el placer de un contacto en el

---

<sup>159</sup> DQVI, p. 182.

<sup>160</sup> AUT, p. 85.

<sup>161</sup> *Id.*

<sup>162</sup> BERNASCONI encuentra en este pasaje que ahora comentamos la prueba irrefutable de que la distinción levinasiana entre el Decir y lo dicho es una respuesta a Derrida («Deconstruction and...», *op. cit.*, pp. 137-138, nota 9).

<sup>163</sup> AUT, p. 89. Tal prolongación se da a leer también, figuradamente o, de nuevo, «oblicuamente», en la imagen de la deserción de 1940 que más arriba evocábamos: «las casas cerradas o dejadas con las puertas abiertas se vacían de los habitantes que arrastra una corriente de vehículos y de peatones a través de las calles devueltas a su “profundo antaño” de carreteras, trazadas en un *pasado inmemorial* por las grandes migraciones [el subrayado es nuestro]» (*ibid.*, pp. 82-83). Así lo observa Simon CRITCHLEY: «Las

corazón de un quiasmo»<sup>164</sup>. Con esta aclaración Levinas no sólo se está excusando por haber, quizá, añadido cosas allí donde ningún sitio se les había reservado; está reconociendo explícitamente algo que, a estas alturas, ya no puede suscitar duda alguna: el vínculo tan importante que conecta, al menos en un cierto punto, su obra con la derridiana. En un cierto punto, decimos, pues ése es el único lugar de contacto entre las dos líneas de un quiasmo. Ahora bien, al identificarlo con el «corazón», ¿no se lo está dotando, más allá de toda retórica, de una enorme relevancia? Queda todavía por ver cuál es la extensión exacta de ese punto de encuentro entre ambos pensamientos, hasta dónde los caminos que los separan continúan aún su divergencia y si, en algún momento posterior, dicha divergencia encuentra un freno.

---

carreteras por las cuales los evacuados fluyen se comparan a la huella de un pasado inmemorial que evoca en el lector de Levinas, casi subliminalmente, una cadena de conceptos que describen la estructura de la ética misma» (*The Ethics of...*, *op. cit.*, p. 152). Con esta referencia oblicua, Levinas estaría sugiriendo que «la deconstrucción suspende el presente en una tierra de nadie, un tiempo dominado por los conceptos sinónimos de ser y guerra, y que al mismo tiempo permite que la huella de la paz ética persista más allá del hecho de la guerra» (*ibid.*, p. 153).

<sup>164</sup> AUT, p. 89.



Segunda parte

ÉTICA, SOBERANÍA Y HOSPITALIDAD





#### 4. «Sin tomar aliento». Del sujeto anfitrión al sujeto rehén

En el capítulo anterior quedó pendiente de estudio la cuestión del sujeto en Levinas. Dejamos allí apenas señalada, en efecto, la trayectoria de este concepto a lo largo de los años que median entre *Totalidad e infinito* y *De otro modo que ser*. Dedicaremos los apartados que siguen a analizar en profundidad dicha trayectoria.

Una de las primeras cosas a tener en cuenta es que Levinas nunca ha renunciado al concepto de sujeto. De hecho, *Totalidad e infinito* se presenta desde el principio como «una defensa de la subjetividad»<sup>1</sup>. Pero enseguida aclara que «no la tomará al nivel de su protesta puramente egoísta contra la totalidad, ni en su angustia ante la muerte, sino como fundada en la idea de infinito»<sup>2</sup>, precisión que parece marcar, a primera vista, un doble distanciamiento respecto a Kierkegaard y al *Dasein* heideggeriano. Lo que se anuncia entonces como «originalidad» del concepto de sujeto trabajado allí es que está fundado en la idea de infinito. La novedad prometida es, justamente, una manera de entender el sujeto desde su recepción o acogida de la idea de infinito, desde su recepción o acogida de la alteridad absoluta; dicho con otras palabras, la gran propuesta es contemplar al sujeto *como hospitalidad*. El autor insiste largamente en esa obra en que sólo un ser que tiene cubiertas todas sus necesidades puede llegar a acoger a lo otro (a sentir, por decirlo así, el deseo metafísico). Así, dedica todo un capítulo —el que lleva por título «Interioridad y economía»— a describir la existencia separada del yo. Según hemos tenido ocasión de comprobar, esos análisis siguen de manera muy fiel los desarrollos sobre la hipóstasis presentados en trabajos anteriores. Sin embargo, la idea de un yo autosuficiente convive en *Totalidad e infinito* con conceptos como *creación* o *revelación*, los cuales dan a pensar algo anterior a esa existencia. Basándonos en esta tensión irreductible, consideraremos que dicha obra, por lo que respecta al tema del sujeto, pertenece a un momento de transición entre las primeras publicaciones del autor —donde se enfatizaba la espontaneidad del existente, su carácter de origen— y *De otro modo que ser* —donde se radicaliza esa anterioridad a la que se debe el sujeto antes de poder siquiera pronunciarse—. Ahora bien, las diferencias entre unos y otros libros no dejan de manifestar que nos enfrentamos a uno de los grandes temas levinasianos, hasta el punto de que, por más que deshaga todos los discursos tradicionales en torno a ese

---

<sup>1</sup> TI, p. XIV.

<sup>2</sup> *Id.*

concepto, *De otro modo que ser* puede leerse de principio a fin como un tratado sobre la subjetividad<sup>3</sup>.

#### 4.1 Separación y hospitalidad

Recordemos, para empezar nuestro recorrido, que Levinas presenta en sus obras iniciales una primera versión del tema del sujeto en la figura del «existente». Este concepto se expone allí como el resultado final, si cabe expresarse en estos términos, de la hipóstasis, es decir, del acontecimiento por el cual el acto de ser acaba dando lugar a un sustantivo, a algo que es, a algo que realiza dicho acto. El existente, como aquello que realiza el acto de ser, en cuanto *agente*, adquiriría, efectivamente, todos los rasgos que tradicionalmente se han atribuido al sujeto: espontaneidad, libertad, capacidad de decisión, posibilidad de ser origen... Ello era lo que recogía el autor con la expresión «virilidad del sustantivo» y que, usando un lenguaje menos heterodoxo, podemos denominar «soberanía». Ahora bien, esta posición privilegiada, poderosa, de dominio, tenía una dura contrapartida, y era aquella suerte de encierro fatal del existente en sí mismo. Ambas cosas, soberanía y encierro, sentido positivo y sentido negativo de la «soledad del existente», caminaban de la mano, implicándose mutuamente. En el capítulo de *Totalidad e infinito* titulado «Interioridad y economía», encontrábamos un análisis similar del sujeto, aunque desde un planteamiento más concreto. Allí, Levinas había dejado ya atrás el concepto de hipóstasis, y había pasado a referirse al existente directamente como 'yo', pero todas las nuevas figuras a las que recurría para caracterizar su existencia —goce, recogimiento, morada, trabajo, posesión, representación— se hallaban en perfecta consonancia con lo que había dicho anteriormente: subrayaban al mismo tiempo la soberanía y el ahogo que conlleva estar clavado en la propia inmanencia. Tales análisis ya permitían suponer que el segundo sólo se superará en el momento en que se dé algo así como una renuncia a la primera<sup>4</sup>.

Ello ocurre, como también veíamos más arriba, en el momento de la acogida del infinito o, más concretamente, en el cara a cara. El rostro, en su extrema debilidad,

---

<sup>3</sup> Debemos al menos señalar que el concepto levinasiano de sujeto fue heredado, si bien de manera bastante polémica, por Paul RICŒUR en *Soi-même comme un autre*, París, Seuil, 1990. Cf., del mismo autor, *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Lévinas*, París, PUF, 1997. Para un análisis de algunas de las tesis del hermeneuta francés, vid. PLOURDE, S., *op. cit.*, pp. 209-212.

<sup>4</sup> La idea de que sólo poniendo en entredicho esa soberanía el yo puede liberarse aparecía ya apuntada en *El tiempo y lo otro* a propósito de la muerte, el eros y la fecundidad (cf. *infra*, 8.1).

detiene los poderes del yo, oponiéndole una resistencia que Levinas califica de ética: su indigencia no constituye en ningún caso un freno real a esos poderes, pero sí puede *cuestionarlos*. La mirada suplicante del rostro revela la libertad del yo como culpable e injusta, poniendo así en entredicho su *derecho* a poder. Ahora bien, puesto que el yo se define justamente por su soberanía, poner en entredicho su derecho a poder equivale a cuestionar su derecho a ser. Como en otras ocasiones, Levinas recuerda unas palabras de Pascal: «Aquí está mi lugar al sol. He aquí el comienzo y la imagen de la usurpación de toda la tierra»<sup>5</sup>. La sola acción de ser, de ocupar un lugar «bajo el sol», se muestra como totalmente injustificada. Sin esperar a que alguna falta sea cometida, «la libertad se descubre asesina en su ejercicio mismo»<sup>6</sup>. Levinas afirma repetidamente que es el descubrimiento de tal indignidad y la vergüenza que ello produce lo que hace nacer la conciencia moral. En alguna ocasión, incluso, define la ética simplemente como esa puesta en cuestión de la espontaneidad del yo<sup>7</sup>.

Observemos que este planteamiento es totalmente opuesto al de la tradición. El tratamiento tradicional de la ética ponía como fundamento de la misma la soberanía del sujeto, su capacidad para tomar decisiones. En cambio, lo que se está proponiendo aquí es que la ética sólo es posible en el momento en que dicha soberanía queda suspendida, cosa que ocurre en presencia del rostro. La ley moral, tal como ya habíamos observado, no nace del yo, sino del otro; el sujeto es incapaz de dársela a sí mismo. La ética de la que habla Levinas es esencialmente heterónoma.

Lo dicho hasta aquí suscita al menos dos preguntas. La primera, ¿en qué puede consistir la requerida justificación de la libertad, del propio ser? Y la segunda, ¿en qué lugar quedan después del cuestionamiento moral los clásicos conceptos de sujeto y libertad? Las abordaremos en este orden.

En la penúltima de las conclusiones de *Totalidad e infinito*, se advierte que la justificación de la libertad no puede pensarse a la manera de un resultado. Puesto que no se trata de una demostración teórica, no cabe esperar de ella la tranquilidad que da un argumento irrefutable. Más bien todo lo contrario: «la justificación moral de la libertad [...] se cumple como movimiento y vida, consiste en dirigir a la propia libertad una exigencia infinita, a tener por la propia libertad una no-indulgencia radical. La libertad

<sup>5</sup> PASCAL, B., *op. cit.*, p. 90. Cit. AE, p. VI; EI, p. 131; EN p. 166.

<sup>6</sup> TI, p. 56. No es arbitrario que 'asesina' (*meurtrière*) sea el adjetivo elegido para calificar la libertad. Dicho adjetivo responde, más allá de toda retórica, al hecho de que la significación ética que es el rostro se exprese en los términos del mandamiento bíblico «No matarás» («*Tu ne commettras pas de meurtre*»).

<sup>7</sup> Cf. *ibid.*, p. 13.

no se justifica en la conciencia de la de certeza, sino en una exigencia infinita con respecto a sí, en la superación [*dépassement*] de toda buena conciencia»<sup>8</sup>. Parece obligado establecer un vínculo entre esta «exigencia infinita» y la idea de infinito, cuya acogida, según hemos visto, se produce de manera efectiva en el encuentro con el rostro<sup>9</sup>. En el cara a cara, dice Levinas, el yo «se mide» con lo infinito y a raíz de ello descubre en sí mismo una insuficiencia insalvable. Naturalmente, ese gesto de medirse con lo infinito y la necesaria inadecuación que allí se evidencia nos hace pensar, una vez más, en el deseo metafísico, insaciable por definición –aquello hacia lo que se dirige, la transcendencia absoluta, no puede ser, en ningún caso, asimilado por el yo–. La falta de medida de la exigencia moral se hace, así, eco de la infinitud del infinito y la imposibilidad de cumplir tal exigencia corresponde a la imposibilidad de satisfacer el deseo metafísico. A propósito de esto último leíamos: «el acercamiento aleja»; paralelamente, al tratar de la exigencia infinita escribe Levinas: «cuanto mejor cumplo mi deber, menos derechos tengo; cuanto más justo soy, más culpable soy»<sup>10</sup>. Esta irreductible inadecuación lleva al autor a afirmar que lo que tiene lugar en la conciencia moral es una «experiencia sin concepto»<sup>11</sup>.

Levinas denomina «juicio de Dios» a ese gesto de medirse con lo infinito<sup>12</sup>. Según se explica en *Totalidad e infinito*, el yo no se sitúa bajo el juicio de entrada, lo hace únicamente a partir de esa confrontación con lo infinito o, lo que es lo mismo, a partir del momento en que descubre el carácter arbitrario de su libertad. A pesar de eso, el autor atribuye al yo un inherente carácter «apologético», una tendencia imperiosa a hablar en defensa propia, a autoafirmarse, como si de alguna manera estuviera ya, por sí mismo, dirigido a ese juicio, vuelto hacia él, solicitándolo. Se trata, por supuesto, de un

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 281.

<sup>9</sup> Cf. GARCÍA-BARÓ, M., *La compasión y...*, *op. cit.*, p. 325.

<sup>10</sup> TI, p. 222.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 74. Cabe relacionar esta experiencia sin concepto con la experiencia de lo bello tal como se explica en la *Crítica del juicio*. En esa obra, KANT afirma que, según los fines tomados en consideración, «belleza es forma de la conformidad a fin de un objeto, en la medida en que ésta sea percibida en éste sin representación de un fin» (*Crítica del juicio*, Caracas, Monte Ávila, 1992, p. 151). Finalidad sin fin, conceptualidad sin concepto, es lo que define la experiencia de lo bello. Salvando las distancias, se puede establecer una conexión entre dicha experiencia kantiana y la experiencia moral en Levinas.

<sup>12</sup> En *Totalidad e infinito*, Levinas establece una diferencia importante entre el «juicio de Dios» y el «juicio de la historia»: mientras que el primero se lleva a cabo sobre una voluntad que está ahí para entonar su apología, el segundo se realiza en ausencia de dicha voluntad. La historia juzga siempre «en contumacia», a partir de las obras, disolviendo la singularidad del autor en la totalidad de un «discurso coherente» (TI, p. 220 y ss.; cf. *supra*, 1.4). Esa oposición entre los dos juicios parece inspirada en Rosenzweig, quien «dice contra Hegel que la historia universal no es el juicio universal. Poner las sentencias de la historia como criterios últimos de todo juicio de valor es renunciar a la transcendencia de la ética, es olvidar que la historia misma ha de ser juzgada. El primer lugar de este juicio es el yo contingente y excedente de la Totalidad» (ESQUIROL, J.M., «E. Lévinas...», *op. cit.*, pp. 14-15).

juicio cuya «fuente» es exterior al yo y que, de una manera o de otra, obliga a pensar en este último como «encausado»<sup>13</sup>, con lo que se lleva hasta el extremo la idea de su culpabilidad. Pues bien, al verse así acusado, el yo se encuentra a sí mismo llamado a responder: el juicio suscita mi responsabilidad. Como no podía ser de otra manera, esa responsabilidad que se me asigna recibe el calificativo de infinita, y no en el sentido figurado de «inmensa», sino en el mismo que acabamos de comentar: la responsabilidad se hace cada vez más grande conforme se va asumiendo. Ahora bien, la responsabilidad de la que se está hablando aquí no puede ser la de la lectura tradicional, aquella que comporta cualquier acción decidida libremente<sup>14</sup>. No puede tratarse de dicha responsabilidad, pues ésta de la que hablamos es independiente de toda decisión concreta y, lo que es más grave, arranca en el momento en que la libertad soberana es puesta en cuestión. Adonde apunta Levinas con la idea del juicio es al hecho de que antes de ser responsable de mí mismo, de mis propias acciones, de las que he decidido libremente, soy responsable del otro. Esta responsabilidad que el juicio suscita implica una «nueva orientación de la vida interior»<sup>15</sup>, un *sentido* en aquello a lo que García Lorca se refería en uno de sus poemas como «el yerto vacío de lo libre sin norte»<sup>16</sup>. Orientación y sentido que invierten la tendencia natural del yo a ocuparse de sí mismo, su *conatus*, su *inter-és*, y lo obligan a hacerse cargo de la indigencia del rostro. Entrar en el juicio de Dios supone, así, anteponer el otro al sí mismo, sustituir el espontáneo miedo a morir por el miedo a cometer asesinato o, al límite, existir para el otro. Todo eso es lo que Levinas denomina «bondad» y lo que, a fin de cuentas, viene a significar aquella prioridad de la ética sobre la ontología que ya hemos tratado anteriormente. La bondad como orientación y sentido del ser es esa justificación de la libertad que andábamos buscando y que, más allá de toda certeza y de toda buena conciencia, no puede consistir sino en una auto-exigencia infinita con respecto al otro, sin el menor atisbo de indulgencia. Tal como habíamos adelantado, es a partir de esta llamada a la responsabilidad, de esta «entrada» en el reino del Bien más allá del ser como el sujeto

<sup>13</sup> Si bien Levinas acabará de perfilar esta idea en *De otro modo que ser*, comprobamos que ya aparece en *Totalidad e infinito*, donde la puesta en cuestión moral del yo se presenta como una «mise en cause» (TI, p. 170). Tal expresión puede equivaler a las castellanas «poner en entredicho», «cuestionar», pero, a diferencia de éstas, también se utiliza en contextos jurídicos con el sentido de «culpar» o «imputar».

<sup>14</sup> Se trataría en ese caso de una responsabilidad comprendida «dentro de unos límites, de los límites determinados por mi campo de actuación» (ESQUIROL, J.M., «Emmanuel Lévinas, la filosofía...», *op. cit.*, p. 27).

<sup>15</sup> TI, p. 224.

<sup>16</sup> GARCÍA LORCA, F., «Oda al Santísimo Sacramento del Altar. Carne», en *Obra completa*, II, Madrid, Akal, 2008, p. 201.

puede liberarse de su asfixiante encierro en sí mismo. A esa suerte de liberación se refiere Levinas al decir que la responsabilidad sitúa el centro de gravitación del yo fuera de sí o que, en el juicio de Dios, el yo ya no está solo<sup>17</sup>.

Es el momento de abordar la segunda cuestión anunciada, esto es, en qué sentido los conceptos clásicos de sujeto y libertad pueden seguir siendo significativos una vez que se ha puesto en cuestión aquello que tradicionalmente se ha entendido como condición suya: la soberanía.

Probablemente intentando dar respuesta a preguntas como ésta, Levinas precisa en diversos momentos de su obra que la subjetividad se conserva a pesar de todo. Así, leemos, por ejemplo, que «la exterioridad [...] salvaguarda al yo que la acoge»<sup>18</sup>. Ya lo habíamos comentado en otro contexto: el yo es necesario a la relación con la trascendencia. Todos los análisis sobre la separación iban encaminados, precisamente, a caracterizarlo como aquello que en ningún caso se deja absorber o arrastrar. Queda claro, pues, que Levinas no pretende en absoluto destruir la subjetividad. Ahora bien, no cabe duda tampoco de que el concepto de sujeto que está proponiendo dista mucho de poder identificarse con el de la tradición, al menos desde el instante en que se ve envuelto en una relación con el infinito. Así, el propio autor admite que, tras la confrontación con la alteridad absoluta, la subjetividad resulta «transfigurada». Pero, ¿cómo es posible seguir siendo yo, seguir afirmándose como yo, después de la deposición de soberanía que dicha confrontación supone? La identidad del yo no se pone aquí como punto de partida; el yo no es ya origen, sino respuesta. Es esa condición de estar-llamado-a-responder lo que le otorga su singularidad, su unicidad. Por lo que respecta a la responsabilidad, el yo es una suerte de «elegido»<sup>19</sup>: ocupa «un lugar privilegiado en relación con unas responsabilidades con respecto a las cuales nadie [lo] puede reemplazar y de las que nadie [lo] puede liberar»<sup>20</sup>. La misma idea la expresa Levinas diciendo que el juicio de Dios, al tiempo que me juzga, me confirma. En consecuencia, no condena al silencio eso que el autor denomina la «insuperable apología» del yo, sino que le da un nuevo sentido: afirmarse como yo equivale ahora a inclinarse ante la llamada del otro. El juicio conduce, así, al yo a su «realidad última».

---

<sup>17</sup> Cf., respectivamente, TI, pp. 158 y 281. También Catherine CHALIER subraya esta idea: «al responder a la debilidad del rostro, el sujeto se libera del encierro en sí, descubre que lo infinito lo habita» (*Por una moral...*, *op. cit.*, p. 187).

<sup>18</sup> TI, p. 22.

<sup>19</sup> De nuevo, la idea de la elección no se desarrollará en toda su profundidad hasta más tarde, pero aparece ya esbozada en *Totalidad e infinito* (*ibid.*, p. 223).

<sup>20</sup> *Id.*

El yo sólo llega a ser «en verdad» a través de esta comparecencia frente al otro que, volviéndolo responsable, le hace pasar del «fenómeno» al «ser»<sup>21</sup>. Es como si yo no acabara de ser yo hasta el momento de esa llamada.

Ahora bien, ¿no puede todavía verse en la deposición de los propios poderes una forma de tiranía? Observemos que de la respuesta a esta pregunta dependerá el estatuto de la libertad en el discurso levinasiano, de manera que una respuesta afirmativa –como la que sin duda daría la tradición– obligaría a renunciar a ese concepto. Levinas no se limita, sin embargo, a oponer al hipotético «sí» un «no»; yendo directamente a la raíz del problema, prefiere cuestionar más bien el presupuesto sobre el que ese «sí» se sostiene. Desde su punto de vista, la cuestión que acabamos de formular sólo puede responderse afirmativamente si se identifican, aunque sea de manera tácita, autonomía y libertad. «La autonomía –la filosofía que tiende a asegurar la libertad o la identidad de los seres– supone que la libertad misma está segura de su derecho, que se justifica sin necesidad de recurrir a nada, que, como Narciso, se complace en ella misma»<sup>22</sup>. La apuesta de Levinas, bien al contrario, es que la libertad no tiene, por sí misma, derecho alguno y que su justificación únicamente es posible en relación con el otro. De acuerdo con el texto citado, tal cosa implica admitir, en contra de la tradición filosófica, que es posible pensar una libertad al margen de la autonomía. La renuncia a los poderes del yo que tiene lugar en el juicio pondrá en todo caso en jaque la autonomía pero, según acabamos de exponer, ello no conlleva en absoluto una disolución de la libertad.

Catherine Chaliel, por su parte, aporta un argumento extra a favor de esa negativa levinasiana a ver en la deposición de la soberanía del yo una forma de sumisión:

Lejos de parecerse a la orientación moral desinteresada descrita por Levinas, la sumisión al dominio que el otro –tiránico o violento– ejerce sobre uno desnaturaliza el sentido de aquélla: la sumisión al otro se debe a que uno se preocupa por sí mismo, no es prueba alguna de que sienta una preocupación real por él. Pues, ¿qué significa de hecho sino miedo, incluso pánico, consciente o inconsciente, por lo que *me* sucederá si no cedo ante él?<sup>23</sup>

A pesar de que la idea no haya sido expresada en estos términos por el propio autor, parece totalmente acorde con su pensamiento. Considerar el cuestionamiento moral de la libertad como un modo de sumisión es malinterpretar completamente el sentido de tal cuestionamiento, pues aquél que se somete no lo hace pensando en el otro, sino en sí

---

<sup>21</sup> Cf. *ibid.*, pp. 153 y 231.

<sup>22</sup> EDE, p. 167.

<sup>23</sup> CHALIER, C., *Por una moral...*, *op. cit.*, p. 119.

mismo, y eso va totalmente en contra de lo que plantea Levinas al hablar de la suspensión de los poderes del yo.

De todo esto podemos deducir al menos que el discurso levinasiano no obliga a renunciar a la libertad. Lo que ocurre es que, como en el caso del sujeto, ese concepto aparece completamente transfigurado. Contemplada desde la óptica de la heteronomía, vista desde la presencia miserable del rostro, la libertad se convierte en algo gratuito, vergonzoso..., en algo que de ningún modo puede auto-justificarse, responder de sí. Sin embargo, al someterla a semejante cuestionamiento, el otro no coarta mi libertad, sino que la inviste, le confiere una dignidad que, de entrada, ella misma no tiene y que, en lugar de volverla impotente, la dota de «nuevos poderes»: «poderes de acogida, de don, de manos llenas, de hospitalidad»<sup>24</sup>. Sólo desde entonces puede hablarse de una libertad responsable.

Vemos, pues, que la propuesta levinasiana inicial de pensar al sujeto como anfitrión da lugar a unos desarrollos mucho más complejos de lo que en principio podía esperarse. Merece la pena que dediquemos unas líneas a explicitar esa complejidad, pues es ella la que más arriba nos ha autorizado a asignar *Totalidad e infinito* a un «momento de transición» por lo que respecta al tema de la subjetividad. Por una parte, esta obra, al igual que las más tempranas del autor, subraya la identidad y la soberanía como las notas definitorias del yo y, a la vez, como aquello que hace posible la hospitalidad –el hecho de poseer una casa y el poder de decidir si abrir o cerrar la puerta que dicha posesión implica–. Tal planteamiento resulta perfectamente coherente con el de la tradición. En este sentido, el análisis levinasiano sería una prolongación –presentada, quizá, en un lenguaje novedoso– del tratamiento clásico del asunto. Por otra parte, sin embargo, hay algo más en ese libro, algo que marca de manera irrevocable las distancias con la filosofía tradicional. En el primer capítulo de este trabajo encontramos indicios de eso mismo, concretamente en los conceptos de revelación y de creación. Ambos apuntaban, en efecto, a cierta anterioridad con respecto al yo que impedía pensarlo en términos absolutos como origen. En estas últimas páginas, hemos hallado un reflejo de esa idea en la tesis de que el yo sólo conquista su sentido pleno, sólo «se confirma» como yo, *a partir del momento* en que acoge lo otro en sí –o, lo que es lo mismo, a partir del momento en que es acusado y conminado a responder–. De acuerdo con la «gran obra», ser yo consiste en albergar la idea de

---

<sup>24</sup> TI, p. 179.



infinito, con todo lo que ello supone. Pero si, a fin de cuentas, recibo mi identidad del otro, ¿no es también él quien me capacita, en una extraña anacronía, para acogerlo? Los nuevos poderes a los que recientemente nos hemos referido –poderes que adquiero sólo gracias a la investidura de mi libertad por parte del otro– estaban todos relacionados con esa posibilidad. Es éste un planteamiento verdaderamente revolucionario en el seno de la filosofía, pues ataca de forma directa algunos de sus fundamentos. La dificultad estriba, entonces, en conectar ambos enfoques, en armonizar la fidelidad y la transgresión respecto a la visión tradicional. En sus publicaciones posteriores, Levinas optará, como avanzábamos en el capítulo precedente, por radicalizar la línea transgresora, en consonancia con todos los otros desplazamientos que sufre su discurso desde mediados de los ‘60.

## 4.2 Figuras de la pasividad

Hacia el final de *De otro modo que ser*, Levinas resume en pocas palabras la hazaña que a lo largo de tantas páginas ha tratado de realizar. Según dice, ese libro pretende poner en cuestión la referencia de la subjetividad a la esencia. Pero si por esencia hay que entender –tal como él mismo aclaraba ya en el prólogo–, «el ser diferente del ente», entonces dicha obra no sólo se posiciona en un diálogo polémico con Heidegger y con el conjunto de la tradición filosófica, sino también con ciertos aspectos trabajados hasta la saciedad en *Totalidad e infinito* donde, recordemos, el yo había sido caracterizado como «autóctono del ser». Poner en cuestión la referencia de la subjetividad a la esencia supone pensar al sujeto como no-lugar, como un perpetuo exiliado de sí mismo. Los conceptos relacionados con la separación habrán de quedar, pues, de algún modo desplazados<sup>25</sup>.

Cabe preguntarse en este punto qué es lo que ha cambiado en el discurso de Levinas para que, en un momento dado, se desplace una red conceptual al completo, una red a la que, además, el autor había concedido tantísima importancia anteriormente<sup>26</sup>. Como no

---

<sup>25</sup> En el capítulo 7, veremos que los conceptos asociados con la separación se desplazan al reino de lo dicho, de la esencia, de la política. El único de todos ellos que *De otro modo que ser* integra en el para-el-otro es el del goce, aunque sometido a cierta reelaboración.

<sup>26</sup> En un esfuerzo por interpretar este desplazamiento, Catherine CHALIER observa que Levinas «no rechaza la tesis de la separación ontológica, tal como la analiza en *Totalidad e infinito*, con el pretexto de pensar, en *De otro modo que ser*, el profetismo del alma como “el otro en el mismo”. Esta separación se queda, en efecto, de “nuestro lado”, es decir, desde el punto de vista ontológico, y no procede del engaño ni del maleficio. Más bien expresa la grandeza de la criatura humana capaz de buscar a Dios sin tener no obstante necesidad de ello para perseverar en su ser y afirmar su independencia. Que más allá de la

podía ser de otra manera, tal desaparición se explica a partir de lo que más arriba llamábamos el «cambio de enfoque» de la estrategia levinasiana, el paso del «ser de otro modo» al «de otro modo que ser» en el afán por buscar una salida de lo ontológico. Cuando la propuesta era entender el ser como exterioridad (lo que corresponde al enfoque del «ser de otro modo»), al autor le urgía diseñar un yo que estuviera preparado para involucrarse en una relación con la transcendencia. A eso respondía la red conceptual de la separación en su conjunto: sólo un ser que tuviera cubiertas todas sus necesidades era apto para desear; sólo un ser con tendencia al imperialismo podía verse afectado por la puesta en cuestión de sus poderes. La pertenencia a lo ontológico era necesaria para la apertura hacia lo ético. La posibilidad de pensar «el sujeto sin referencia a la esencia» aparece a la vez que la propuesta de separar significación y ser. Todo ello coincide con el momento en que Levinas comienza a desembarazarse del lenguaje ontológico que había utilizado en *Totalidad e infinito*. A partir de entonces, el yo ya no forma parte, por definición, del orden del ser, sino que pertenece al orden de lo ético –al orden de la significación, precisamente– desde antes incluso de existir como yo, y únicamente en virtud de dicha pertenencia se constituye su identidad. No su «identidad última» o su «ser en verdad», sino su identidad y su ser *tout court*. El «de otro modo que ser» radicaliza, de ese modo, algo que *Totalidad e infinito* ya había sugerido, pero que, debido a su dependencia del lenguaje ontológico, a la imposibilidad de desligar ser y sentido, no podía llevar hasta sus últimas consecuencias.

La apuesta fuerte de *De otro modo que ser* es que la subjetividad se constituye exclusivamente como sujeción al otro. En esa obra no se parte, pues, de un yo ya «en pie» al que la mirada del rostro viene a poner en cuestión; el sujeto, ahora, no es nada más que ese cuestionamiento. No hay, entonces, ninguna identidad previa a la asignación de responsabilidad<sup>27</sup>. Naturalmente, con este nuevo planteamiento, pierde

---

esencia el psiquismo esté afectado por el Infinito o incluso reivindicado por Dios, como les sucedió a los profetas, no anula en modo alguno esta separación ontológica del “yo” ni la aboca a los limbos de una ilusión» (*La huella del...*, *op. cit.*, pp. 152-153). Para autores como Roland Paul BLUM (*cf. op. cit.*, pp. 293 y 300), sin embargo, habría una ruptura radical entre las dos grandes obras levinasianas por lo que al tema de la subjetividad respecta (ruptura que, de acuerdo con sus análisis, pasaría por la lectura que lleva a cabo Levinas de *La voz y el fenómeno*). Esa misma idea es defendida por Rolland y Libertson (*vid. supra*, nota 121 del capítulo 1).

<sup>27</sup> BLANCHOT apunta que Levinas ha alterado de ese modo completamente el concepto de responsabilidad: «Responsable califica, en general, prosaica y burguesamente, a un hombre maduro, lúcido y consciente, que actúa con medida, que toma en cuenta todos los elementos de la situación, calcula y decide, el hombre de acción y de éxito. Pero he aquí que la responsabilidad [...] se desplaza, no pertenece ya a la conciencia, no es la puesta en marcha de una reflexión actuante, no es ni siquiera un deber que se impondría desde fuera y desde dentro. *Mi* responsabilidad por el Otro supone una conmoción tal que sólo puede marcarse por un cambio de estatuto del “yo”, un cambio de tiempo y, quizá, un cambio de

sentido la idea de una «*entrada* en el juicio de Dios»; el sujeto está imputado desde antes incluso de haber tenido la ocasión de hacer uso de su libertad, para bien o para mal. La radicalización de la que hablábamos se hace en este punto evidente: por más que la puesta en cuestión y el poder de justificación viniera del otro, *Totalidad e infinito* exigía una libertad previa, independiente y hasta ese momento autosuficiente. Lo que nos encontramos aquí, en cambio, es que no hay nada anterior a la responsabilidad<sup>28</sup>. Ésta se remonta a un pasado inmemorial, anterior a toda decisión posible y a todo compromiso voluntariamente adquirido. Se trata, así, de una responsabilidad «anárquica» o pre-originaria. No está en mis manos tomarla o rehusarla; no tengo siquiera la opción de asumirla, pues tal cosa supondría reabsorber la responsabilidad en el presente, convertirla en un mero accidente, en una propiedad mía, y con ello se anularía su sentido. Ante tal asignación inapelable sólo me queda responder con el «heme aquí»<sup>29</sup>, con el «sí»<sup>30</sup> incondicionado del más puro ofrecimiento. Esa entrega absoluta constituye, así, el origen de todo lenguaje: es Decir.

El hecho de que no haya sujeto anterior a la responsabilidad puede plantear un problema, pues ¿cómo es posible asignar algo a alguien que ni siquiera existe? Levinas disuelve esta cuestión recurriendo, una vez más, al concepto de creación: «en la creación, el llamado a ser responde a una llamada que no ha podido alcanzarlo, ya que, salido de la nada, ha obedecido antes de oír la orden»<sup>31</sup>. Es importante aclarar que estas palabras no tienen solamente un sentido metafórico. Como *Totalidad e infinito*, *De otro modo que ser* utiliza el concepto de criatura para subrayar que el yo no es primero en todos los sentidos.

---

lenguaje» (*L'écriture du désastre*, París, Gallimard, 1980, p. 45). Ésta y todas las referencias que hacemos en adelante a esa obra pertenecen, en realidad, al «Discours sur la patience (en marge des livres d'Emmanuel Levinas)», un conjunto de cuarenta y siete fragmentos a lo largo de los que Blanchot reflexiona sobre el pensamiento de Levinas tal como se presenta en *De otro modo que ser*. El texto fue publicado originalmente en *Le nouveau commerce*, 30-31, 1975, pp. 19-44 y posteriormente incluido en *L'écriture du désastre*.

<sup>28</sup> Si esa asignación de responsabilidad es lo que significa el mandamiento bíblico «amarás a tu prójimo como a ti mismo», de acuerdo con lo dicho, hay que entender que ese «*toi-même*» «no constituye una premisa sino un resultado: ese amor es tú mismo. Con su carácter de único y de irremplazable, el sujeto moral no preexiste a ese amor sino que resulta de él» (CHALIER, C., *Por una moral...*, *op. cit.*, p. 102). Cf. ESQUIROL, J.M., «Judaïsme i...», *op. cit.*, p. 38.

<sup>29</sup> «Heme aquí», «aquí estoy» o, en hebreo, «*hineni*» (Isaías, 6, 8) sería, pues, el «testimonio de un grito con el que se despierta una subjetividad responsable del Otro» (GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, G., «Decir a-Dios...», *op. cit.*, p. 266). Para un análisis de la expresión hebrea '*hineni*', *vid.* PUTNAM, H., «Levinas and Judaism», en CRITCHLEY, S. y R. BERNASCONI (eds.), *op. cit.*, pp. 37-38.

<sup>30</sup> En *Totalidad e infinito*, Levinas había afirmado que el otro era el único que podía decir «sí» (TI, p. 66). Ambas ideas no son exactamente contradictorias, pues el «sí» del que se habla en *De otro modo que ser*, aunque es pronunciado por el sujeto, procede, en última instancia, del otro. Cf., a este respecto, lo que decimos más abajo sobre la obediencia y AMA, p. 51 y ss.

<sup>31</sup> AE, p. 145.

Esta manera de entender la subjetividad a partir de una responsabilidad inmemorial supone, efectivamente, disolver la figura del sujeto soberano y poner en su lugar un sujeto «hecho» de pasividad<sup>32</sup>. Ahora bien, es importante aclarar que la pasividad que Levinas tiene en mente no coincide con la que tradicionalmente se ha opuesto a actividad<sup>33</sup> y definido a partir de ésta (en su sentido común, pasivo es aquél que padece una *acción* o aquél que simplemente no *actúa*). La expresión «pasividad más pasiva que toda pasividad», tan frecuente en *De otro modo que ser*, responde precisamente a la necesidad de desligar el concepto de la oposición clásica, dando a pensar una pasividad que no se mide con la actividad en el seno de una lógica binaria. Maurice Blanchot subraya con las siguientes palabras las dificultades que ello conlleva: «Nos es muy difícil –y tanto más importante– hablar de la pasividad, pues ella no pertenece al mundo y nosotros no conocemos nada que sea completamente pasivo (conociéndolo, lo transformaríamos inevitablemente). La pasividad opuesta a la actividad, he ahí el campo siempre restringido de nuestras reflexiones»<sup>34</sup>.

*De otro modo que ser* utiliza toda una serie de figuras para reforzar esta tesis de la absoluta pasividad del sujeto desde diferentes puntos de vista<sup>35</sup>. La primera que trabajaremos será la de la recurrencia, concepto que retoma, como puede verse, el motivo clásico de la identidad como «regreso» a sí, pero sólo para transformarlo por completo. Cuando habla de recurrencia, Levinas entiende, en efecto, que ésta no es un retorno simple del yo al yo. En ella, el punto de partida y el punto de llegada no coinciden, pues siempre vuelve «más acá», deshaciendo de antemano la posibilidad de cerrar un círculo. El psiquismo sería, así, la forma de este «desfase insólito»<sup>36</sup>. Reparemos en que la idea de que el yo no regresa a sí mismo invalida la definición del existente propuesta en obras anteriores, definición que fundaba en el encierro en sí su capacidad para ser origen; paralelamente, queda también anulada aquella tendencia imperialista del yo que lo llevaba a hacer suyo todo cuanto lo rodeaba. El yo no sale de sí mismo para volver siempre a sí mismo, el giro por el que se constituye implica otra

---

<sup>32</sup> De acuerdo con DE GREEF, el motivo de la pasividad, que adquiere un lugar central en el discurso levinasiano desde finales de los '60, haría mucho más evidente la ascendencia judía de su pensamiento de lo que daba a leer *Totalidad e infinito*. Cf. «Empirisme et...», *op. cit.*, p. 239, nota 44.

<sup>33</sup> Ya en *Totalidad e infinito* se hacía una advertencia a este respecto: «Acogida del otro –el término expresa una simultaneidad de actividad y de pasividad– que sitúa la relación con el otro fuera de las dicotomías válidas para las cosas: del *a priori* y del *a posteriori*, de la actividad y de la pasividad» (TI, p. 62).

<sup>34</sup> BLANCHOT, M., *L'écriture...*, *op. cit.*, p. 30.

<sup>35</sup> Una crítica de algunas de estas figuras se encuentra en FERON, E., *De l'idée de...*, *op. cit.*, p. 287 y ss. Para una discusión de la misma, *vid.* PLOURDE, S., *op. cit.*, pp. 206-207.

<sup>36</sup> AE, p. 86.

cosa que el yo, algo que de ningún modo se puede asimilar. El más acá al que se dice que la recurrencia vuelve hace referencia, justamente, a ese pasado inmemorial que el sujeto no puede apropiarse, esto es, traer a su presente, y desde el cual le ha sido asignada una responsabilidad por eso mismo inasumible. La única identidad que todo esto permite pensar es una que se destituye en el momento mismo de instituirse. Precisamente en virtud de esa responsabilidad, el yo no es para-sí, es para-los-otros. Esta figura de la recurrencia insiste, pues, en la idea de que la responsabilidad, en la medida en que me integra, es inapelable.

La imposibilidad de volver a sí, de reposar en sí, da pie a pensar el sujeto como presa de una inquietud de la que en ningún modo puede liberarse, pues forma parte de él. No hay descanso para el yo; no le es dado el tiempo necesario ni para «tomar aliento». Ello conecta con la segunda figura a comentar, la de la persecución, en la que el propio autor reconoce «el movimiento mismo de la recurrencia»<sup>37</sup>. Esta equivalencia sugiere que la persecución no viene simplemente a añadirse a un sujeto plenamente constituido o «separado», sino que forma parte de su mismo proceso de constitución. Si bien es cierto que la figura de un yo perseguido refleja de alguna manera la «*mise en cause*» de *Totalidad e infinito*, no podemos pasar por alto que lo que allí se juzgaba era una libertad preexistente, y la persecución de la que se trata ahora es, como ya hemos dicho, anterior a la libertad y esencial al yo. Consecuentemente, en *De otro modo que ser* Levinas no contempla la opción de una apología. El yo se encuentra así en la paradoja de *no poder responder* a la acusación que, a la vez e inapelablemente, lo hace responsable. Más aún, el discurso apologético resulta «descalificado» por la persecución, pues ésta supone que en la propia definición del sujeto está grabada su culpabilidad. La inquietud constitutiva del yo puede pensarse, de acuerdo con esto, como puro remordimiento, una suerte de «mordisco sobre sí»<sup>38</sup> que carcome la identidad en el mismo gesto que la funda. El sujeto sólo llega a ser sí mismo por esa acusación que lo corroe: antes de ser en nominativo, está en *acusativo*<sup>39</sup>, antes de ser un «yo», es un «sí» (*soi*). Más allá del evidente juego de palabras, esta frase lapidaria recoge asimismo la implicación de pasividad que el caso gramatical de la «acusación» trae aparejada. Puesto que la persecución forma parte de mí, no tengo ni siquiera un

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>38</sup> Tomamos la idea del «*remords*» de CIXOUS, H., *L'amour du loup –et autres remords*, París, Galilée, 2003, p. 11.

<sup>39</sup> Levinas encuentra un reflejo de esta idea en el hecho de que la lengua latina carece de nominativo para el pronombre de tercera persona. El sujeto, desde su punto de vista, sería como ese «*se*» que se declina únicamente a partir del acusativo.

lugar donde esconderme, un «en casa» que me sirva de refugio. Al igual que la recurrencia, esta figura sugiere que «toda mi intimidad se invierte a mi pesar para-otro [*contre-mon-gré –pour-un-autre*]»<sup>40</sup>.

En los términos tan extremos en que la plantea Levinas, la persecución hace aparecer al sujeto como objetivo de un asedio o, conforme él mismo suele expresarlo, recuperando la etimología latina de la palabra, como víctima de una «obsesión»<sup>41</sup>. Este término enlaza con la siguiente figura que trataremos, crucial en la segunda etapa de su trayectoria intelectual; se trata del ‘*obses*’. El para-el-otro de la responsabilidad me obsesiona, me asedia hasta tomarme, efectivamente, como rehén. De ese modo, lo que en última instancia me constituye se acaba revelando como un por-el-otro, esto es, como un movimiento de sustitución o expiación<sup>42</sup>. Puesto que se está defendiendo que ese movimiento define al sujeto, no tiene sentido ver en él a un ser «capaz» de tales cosas: «el Yo no es un ser “capaz” de expiar por los otros: es esta expiación original – involuntaria, en la medida en que es anterior a la iniciativa de la voluntad»<sup>43</sup>. El sujeto no es nada más allá de este sacrificio originario, este sufrir en el lugar del otro, esta condena a pagar una deuda que nunca ha contraído. Vemos, pues, que el tema de la sustitución aglutina las nuevas aportaciones relativas al sujeto (pasividad, recurrencia, persecución) y que, en consecuencia, viene a desplazar definitivamente todo lo relacionado con la separación. Podemos situar el momento de ruptura con la anterior red conceptual en el artículo de 1967 «Lenguaje y proximidad»<sup>44</sup>.

Por su carácter «obsesivo», la responsabilidad implica una desnucleación o desustanciación del yo; al tomarme como rehén, me vacía, me expulsa fuera de mí mismo, desgarrar mi esencia. Levinas ve aquí una de las interpretaciones posibles de las

---

<sup>40</sup> AE, p. 14. Poco parece que tenga que ver, entonces, la figura de la persecución y todo lo que se le asocia con la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo, o con la reelaboración sartriana de la misma (el propio Levinas ya había tomado sus distancias con respecto a la reciprocidad implicada en dicha dialéctica en TA, pp. 79-80); sin embargo, ésta es la lectura que hace Robert BAKER (*cf. op. cit.*, pp. 18-30). Un esbozo de las razones por las que no pueden equipararse la escena levinasiana y la hegeliana / sartriana se puede encontrar en VISKER, R., *Truth and...*, *op. cit.*, p. 289; CRITCHLEY, S., *Ethics, Politics...*, *op. cit.*, p. 264; GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, G., *E. Levinas...*, *op. cit.*, p. 63. Para un estudio de esta cuestión y un posible acercamiento de otros aspectos del pensamiento de Sartre a Levinas, *vid.* HOWELLS, C., «Sartre and Levinas», en BERNASCONI, R. y D. WOOD (eds.), *The Provocation of Levinas*, Londres, Routledge, 1988, pp. 91-99.

<sup>41</sup> Un análisis de la familia léxica de ‘*obsidium*’ y de su presencia en este contexto levinasiano se encuentra en DE GREEF, J., «Empirisme et...», *op. cit.*, pp. 239-240.

<sup>42</sup> Inexplicablemente, Mark DOOLEY ve en la sustitución una reducción del otro al yo. *Vid.* «The Politics of...», *op. cit.*, pp. 180 y 192.

<sup>43</sup> AE, p. 151.

<sup>44</sup> Dicho artículo cierra la segunda edición de *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*.

célebres palabras de Rimbaud «Yo es Otro»<sup>45</sup>. Pero, si esto es así, entonces hay que reconocer que la subjetividad, en cuanto acontecimiento incesante de sustitución, realiza el «más allá de la esencia» o el «de otro modo que ser». Comprobamos, pues, algo que ya habíamos adelantado, y es que el autor no renuncia en ningún momento al concepto de sujeto; en lo que hemos considerado la segunda etapa de su pensamiento, la subjetividad sigue siendo el terreno donde se juega la posibilidad de la relación ética y, en este sentido, continúa teniendo un papel central. La diferencia con respecto al planteamiento previo es que, si antes su carácter de término necesario a la relación exigía pensar al yo como ser separado y autosuficiente, ahora requiere pensarlo como vaciándose de toda consistencia, como una suerte de «revés sin derecho»<sup>46</sup>. Ello está en estrecha relación con el desplazamiento que trabajamos en el capítulo precedente. En *Totalidad e infinito*, el cuestionamiento de los derechos del yo y la asignación de responsabilidad acontecían *en presencia* del rostro, presencia que garantizaba la expresión autosignificante del rostro, pero que, en cuanto tal, situaba ya este acontecimiento en el tiempo del yo, esto es, en el presente, el tiempo de la soberanía. La expresión autosignificante del rostro que en aquella obra ponía freno a mis poderes y que de ese modo me hacía responsable se enfrentaba, en efecto, a una soberanía ya constituida –de hecho, si no de derecho<sup>47</sup>– con anterioridad a ese encuentro «cara a cara». A partir de mediados de los '60, sin embargo, el cuestionamiento ético y su consiguiente asignación de responsabilidad proceden de un lugar anterior a todos los presentes, anterior, consecuentemente, a todo posible ejercicio de soberanía. Desde ese momento, la «posición» del sujeto sólo puede entenderse como una deposición.

No obstante, hay algo que se conserva tal cual a lo largo de los años, y es la manera en que Levinas justifica el hecho de que aún tenga sentido hablar de un yo una vez que el para-el-otro de la responsabilidad lo ha privado de todo cuanto tradicionalmente hablando lo define (*conatus*, *inter-és*, imperialismo, espontaneidad...). Ese clarísimo hilo conductor es el concepto de elección que, si bien no adquiere un carácter decisivo hasta después de la «ruptura», aparecía ya en *Totalidad e infinito*<sup>48</sup>. La posibilidad de

<sup>45</sup> Cit. HH, p. 88. Levinas recuerda asimismo, también a propósito de ese vaciamiento del yo, las siguientes palabras de Simone Weil: «Padre, [...] arranca de mí este cuerpo y esta alma para hacer de ellos cosas tuyas y no dejes subsistir de mí eternamente más que este arrancamiento mismo» (cit. AE, p. 176).

<sup>46</sup> «Su “hacia el otro” es esta puesta del revés misma. Revés sin derecho» (AE, p. 63). Con la traducción se pierde el juego de palabras en francés: «Son “*envers l'autre*” est cette mise à *l'envers* même. *Envers sans endroit*».

<sup>47</sup> Cf. FERON, E., «Éthique, langage...», *op. cit.*, p. 72.

<sup>48</sup> Cf. *supra*, nota 19 de este mismo capítulo.

hablar todavía de un yo se funda, efectivamente, en su carácter de elegido. Yo y sólo yo estoy llamado a responder; la misma asignación de responsabilidad me singulariza, me hace único: «la unicidad del yo es el hecho de que nadie puede responder en su lugar»<sup>49</sup>. Esta cita, que data de 1962, es igualmente válida para el sujeto rehén: aquél que sustituye a todos es, él mismo, insustituible; en esa condición (in-condición) excepcional reside la «suprema dignidad del único»<sup>50</sup>. La responsabilidad llevada al extremo de la sustitución no trata *del Yo (du Moi)* sino *de mí (de moi)*; desde ese punto de vista, sigue siendo, pues, una suerte de «principio de individuación»<sup>51</sup>.

Llegados aquí, no cabe ninguna duda sobre lo difícil que resulta ser en primera persona, pues si aún se puede considerar al yo «primero» en algún sentido, será exclusivamente como «el primero en ceder su puesto»<sup>52</sup>. El yo, en efecto, es una especie de nuevo Atlas que soporta el peso de todo el universo. A menudo, Levinas secunda esta idea con una cita de *Los hermanos Karamazov*: «Cada uno de nosotros es culpable ante todos por todos y yo más que los otros»<sup>53</sup>. Con tales palabras, el autor lleva un paso más allá eso que en *Totalidad e infinito* se había calificado de exigencia infinita o absoluta falta de indulgencia para con uno mismo. En cuanto acusado o perseguido, tiene siempre «un grado de responsabilidad de más»<sup>54</sup>: está llamado a responder de todos los otros sin poder esperar reciprocidad alguna, pues tiene que hacerse cargo incluso de la responsabilidad de aquéllos y aun de la mismísima persecución. El yo, único en su género por la singularidad de la elección, es responsable hasta el sinsentido; o, lo que es lo mismo, significa hasta el absurdo. Para enfatizar este hecho, Levinas retoma su temprano concepto de *il y a*, cuyo murmullo infatigable dice que asoma, quizás cuando menos lo esperábamos, en el fondo de ese abismo que es el desbordamiento del sentido por el sinsentido. Sólo de esta manera es posible, afirma, la expiación: «para soportar sin compensación, [al sujeto] le hace falta lo excesivo o la descorazonadora confusión y saturación [*encombrement*] del *il y a*»<sup>55</sup>.

Sin abandonar todavía el análisis de la situación de extrema dificultad en que se emplaza el yo, es preciso caracterizar ese «*surplus*» de la responsabilidad que se le asigna como un más allá del deber. Desde el punto de vista del autor, en la obligación

---

<sup>49</sup> TH, p. 96.

<sup>50</sup> EI, p. 108.

<sup>51</sup> EN, p. 126.

<sup>52</sup> DMT, p. 185.

<sup>53</sup> Cit. AE, p. 186.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 209.



para con el otro no hay deuda, puesto que de una deuda uno siempre puede ser absuelto, y en relación con el otro el sujeto está obligado irrevocablemente. Se podría hablar, en todo caso, y faltando una vez más a la lógica, de una deuda impagable. Y es que, por más que lo intente, a la cita con el prójimo llego siempre tarde. Observemos que si, por una parte, ese irremediable desajuste supone que el sujeto nunca puede llegar a estar lo bastante «próximo» del otro, por la otra garantiza que entre ellos haya una no-coincidencia radical, pues justamente el «nunca bastante» de la proximidad protege la diferencia. La idea de una responsabilidad que se acrecienta conforme más cerca estoy de cumplirla había aparecido expresada en *Totalidad e infinito* en términos de una conciencia moral insaciable, en estrecha relación con el deseo metafísico y el infinito al que éste apunta, absolutamente inasimilable por el yo. En el periodo que ahora comentamos, Levinas da a ese imparable *in crescendo* el nombre de «gloria del infinito»<sup>56</sup>.

Más allá de la novedad terminológica, hay que destacar cierta apreciación que el autor hace explícita a propósito de este concepto, y es la desproporción que la gloria supone con respecto al presente. Tal apreciación es absolutamente coherente con lo que estamos diciendo, pues si la gloria del infinito significa el aumento constante de responsabilidad y la consiguiente imposibilidad, para el yo, de pagar esa deuda impagable, entonces difícilmente puede aquélla tener cabida en el tiempo de sus poderes. Y, sin embargo, se da la paradoja de que el sujeto es necesario a la producción del infinito como gloria, pues el «heme aquí» de su ofrecimiento incondicional al otro da testimonio de ella y, al hacer tal cosa, la materializa, la hace efectiva: «el infinito sólo posee la gloria mediante el acercamiento [*approche*] al otro, mediante mi sustitución del otro o mi expiación por otros»<sup>57</sup>. En el mismo sentido había señalado Levinas anteriormente, pues al sostener que el infinito se efectuaba solamente como revelación o que no había infinito sin idea de infinito estaba defendiendo ya que el yo constituía una pieza esencial de esa efectuación, a pesar de que en ningún modo pudiera ser obra suya.

La idea del testimonio, unida a la de la elección, permite al autor pensar la subjetividad como una suerte de profetismo. En efecto, el sujeto, como el profeta, es aquél que ha sido llamado a abandonar su hogar para hablar, con su voz, en el nombre

---

<sup>56</sup> Catherine CHALIER observa que, al poner esta palabra en relación con el «de otro modo que ser», Levinas está «tomando al revés la frecuente sinonimia del término con los que significan triunfo o apogeo en la realización de la esencia» (*La huella del...*, *op. cit.*, p. 81).

<sup>57</sup> DMT, p. 229.

de otro. Encontramos aquí diversos aspectos a comentar. En primer lugar, el motivo del exilio de la propia casa –Levinas habla a veces, evocando la dolorosa experiencia judía, de deportación–, nos lleva a pensar en esa imposibilidad de reposo o ese vaciarse de sí mismo en el que insistían las figuras anteriores. En segundo lugar, el hecho de hablar en el nombre de otro remite, de manera análoga al concepto de creación *ex nihilo*, al anacronismo que supone, para el yo, responder a una orden que nunca ha sido formulada en un presente. Aquello de lo que da testimonio, la infinita responsabilidad del por-el-otro, procede, como sabemos, de un pasado inmemorial; no tiene sentido, entonces, en este contexto, la secuencia habitual orden-obediencia, puesto que la primera nunca ha llegado a pronunciarse. Lo que sugiere la figura del sujeto como profeta es, justamente, que la obediencia es no sólo anterior a la orden, sino que coincide con su formulación: «obediencia que precede toda escucha o mandato. Posibilidad de encontrar, anacrónicamente, la orden en la obediencia misma y de recibir la orden a partir de sí mismo»<sup>58</sup>. Y en tercer y último lugar, el profetismo conecta directamente con el tema de la inspiración. Levinas afirma incluso que es ahí donde ésta encuentra su verdadero sentido, mientras que la que frecuentemente se atribuye a los poetas sería meramente metafórica. Al convertirme en autor de algo que no he podido darme a mí mismo, dicha inspiración profética hace brotar la autonomía de la heteronomía e implica que el sujeto está siempre ya habitado por algo diferente de sí. No es que lo otro se encuentre sencillamente «presente» en él: por una parte, la presencia entra en los dominios del yo y, por otra, la inspiración de la que hablamos es una inspiración traumática. Lo que hay que decir, en consecuencia, es que el yo está agitado, poseído o inquietado por lo otro, que lo otro lo hace estallar o lo arranca del tranquilo reposo al que en caso contrario se entregaría. Desde esta perspectiva, la inspiración es puro insomnio<sup>59</sup>. Ese ‘en’ del otro en lo mismo es lo que significa, más allá de su sentido negativo, el ‘in’ del infinito –un ‘en’ que, según dice Levinas, consecuentemente con todos los matices que hemos apuntado, «debe estar entre comillas porque es, al mismo tiempo, afuera»<sup>60</sup>.

Parece que lo que acabamos de decir autoriza sin ambages a relacionar esa inspiración traumática con lo que en *Totalidad e infinito* se conceptualizaba como la

---

<sup>58</sup> AE, p. 189.

<sup>59</sup> Este concepto permite, de nuevo, establecer una conexión entre la nueva manera de entender la subjetividad y lo que, al principio de su trayectoria, Levinas había dicho a propósito del *il y a*. La diferencia es que, mientras que la del *hay* era una vigilia anónima, la que ahora se atribuye al sujeto le es asignada singularmente.

<sup>60</sup> DMT, p. 239.

idea de infinito desbordando el pensamiento. Sin embargo, también en este punto ha tenido lugar una ruptura, pues Levinas entendía en aquella obra que dicho desbordamiento era una forma de intencionalidad, una que no se reducía a la estructura *noesis-noema*, pero intencionalidad al fin y al cabo. Ahora, en cambio, reconoce en el traumatismo de la inspiración la inversión de toda intencionalidad<sup>61</sup>. Con esta ruptura se relaciona asimismo el hecho de que el autor haya dejado de considerar la relación con el infinito en términos de experiencia y prefiera darle el nombre de intriga, concepto que «designa aquello a lo que se pertenece sin tener la posición privilegiada del sujeto contemplativo»<sup>62</sup>. No hay, así, experiencia del infinito sino intriga del infinito; la ética misma (que, en último término, es lo que significa el infinito) es una intriga.

Lejos de suponer una alienación o una esclavitud, el fenómeno de la alteridad en la identidad constituye el *pneuma* del psiquismo, aquello que anima al yo, literalmente, lo que lo dota de un «alma». Por la inspiración, el yo es un «cuerpo animado», un cuerpo que encarna la significación del para-el-otro o, lo que es lo mismo, un cuerpo que se expone y da. Antes de proseguir, sin embargo, es importante recordar lo dicho previamente sobre ese concepto. El cuerpo había aparecido en obras anteriores como forma del yo soberano, espontáneo y autosuficiente. En *De la existencia al existente* había sido definido como el acontecimiento mismo de la posición; en *Totalidad e infinito* era el cómo de la existencia separada, pues dotaba al yo del poder de trabajar y de garantizar la satisfacción de sus necesidades más allá de lo inmediato, procurando así un refugio de cara al porvenir. *De otro modo que ser*, por su parte, y coherentemente con su propio planteamiento sobre la subjetividad, propone entender el cuerpo de una manera bien distinta: «El cuerpo no es ni obstáculo opuesto al alma, ni la tumba que la aprisiona, sino eso por lo que el Sí [*le Soi*] es la susceptibilidad misma. Pasividad extrema de la “encarnación” –estar expuesto a la enfermedad, al sufrimiento, a la muerte, es estar expuesto a la compasión y, Sí [*Soi*], al don que cuesta»<sup>63</sup>. Según este planteamiento, el cuerpo «animado» por el otro es pura pasividad y vulnerabilidad, aptitud para ser abatido, para «recibir bofetadas», para sufrir. Ahora bien, eso mismo que lo hace apto para el sufrimiento lo habilita igualmente para entregarse al otro y por el otro. Todo ello obliga a pensar una subjetividad de carne y hueso al tiempo que conecta con la temática de la expiación.

<sup>61</sup> Cf. TI, pp. XVII, 275-276; DMT, p. 215. *Vid.*, también, PEREGO, V., *op. cit.*, p. 408.

<sup>62</sup> DMT, p. 227. *Cf. supra*, 3.1.

<sup>63</sup> AE, p. 139.

La figura que plasma mejor que cualquier otra la idea del ofrecimiento del propio cuerpo al otro es la de la maternidad. Es importante no entender tal ofrecimiento como un *acto* de generosidad, puesto que, en ese caso, la pasividad del mismo quedaría desmentida. Levinas prefiere hablar de un haber-sido-ofrecido-sin-reserva, expresión en la que «el infinitivo perfecto subraya el no-presente, el no-comienzo, la no-iniciativa»<sup>64</sup>. Esa condición, de nuevo inapelable e inasumible, es lo que se denomina ahora sensibilidad. Si bien es cierto que no hay nada de original en el hecho de asociar sensibilidad y cuerpo, la apuesta es arriesgada, ya que, al caracterizar aquélla como acabamos de exponer, el autor la está desmarcando de lo que solía considerarse su terreno más propio, a saber, el ámbito del conocimiento. A su juicio, la sensación es, ante todo y primariamente, vulnerabilidad, el de otro modo que ser hecho carne; que aparte de eso pueda aportar datos al pensamiento es algo secundario. Esta última idea aparecía ya en *Totalidad e infinito*, pero lo que allí interesaba destacar era la relación de la sensibilidad con el goce<sup>65</sup>.

*De otro modo que ser* no renuncia en absoluto al concepto de goce, sólo que, una vez más, lo somete a cierta reelaboración consecuente con su nuevo enfoque. Dentro de la red conceptual de la separación, gozar implicaba transformar lo otro en lo mismo, satisfacer las propias necesidades, poner por encima de todo la propia felicidad. Así, Levinas había llegado a afirmar que en el goce el yo es «sin orejas como un vientre hambriento»<sup>66</sup>. De acuerdo con ello, difícilmente podía un yo feliz en este sentido estar atento a la llamada del otro. La reelaboración a la que acabamos de referirnos consistirá en hacer del goce un momento necesario de la sensibilidad, en los términos que explicamos a continuación. Lo que da a pensar el nuevo planteamiento es que únicamente un sujeto capaz de gozar es apto para ofrecerse al otro sin reservas, para ofrecerse hasta el sufrimiento. En última instancia, la entrega al otro sólo puede tener sentido cuando conlleva el sacrificio de algo del tamaño de la felicidad: la «pasividad del *ser para el otro* [...] no es posible más que en el modo de la donación del pan mismo que yo como. Pero para eso hace falta antes gozar *del propio pan*, no para tener el mérito de darlo, sino para dar el propio corazón –para darse dando»<sup>67</sup>. El dar al que nos estamos refiriendo encuentra su imagen más precisa en el gesto de arrancar el pan

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>65</sup> Cf. SHIMABUKURO, R.G., *op. cit.*, pp. 121-122.

<sup>66</sup> TI, p. 107.

<sup>67</sup> AE, p. 91. BLANCHOT lleva al extremo esta idea cuando afirma, en nombre de Levinas: «Que pueda la felicidad venir para todos, a condición de que, por este deseo, yo sea excluido de ella» (*L'écriture...*, *op. cit.*, p. 40).

de la propia boca. Hay que entenderlo, pues, como una interrupción del goce en su instante de plenitud y, en este sentido, como un dar a pesar de sí. De ahí que Levinas afirme que doy mucho más que ese pan; al renunciar a él estoy, en realidad, renunciando a mi felicidad, lo que es tanto como decir a mí mismo. Volvemos a encontrar, de este modo, la idea de que el para-sí se ve interrumpido por el para-el-otro antes de poder cerrar su círculo. Por eso el autor entiende el goce aquí como desnucleación o no-coincidencia del yo consigo mismo y por eso también puede considerarlo forma de la inspiración.

La entrega del sujeto al otro es tan extrema que Levinas llega incluso a relacionarla con la santidad. A propósito de este concepto, Catherine Chaliier observa que «no aparece en su obra de forma insistente y sería hasta bastante tarde y para sustituir a la palabra “ética” que resulta ya excesivamente trillada y confusa»<sup>68</sup>. El hecho de involucrar al sujeto con la santidad no implica considerarlo un santo, ni muchísimo menos (el sujeto es siempre el acusado, culpable de todo). Lo que el autor sostiene es que el ideal de santidad es indisociable del yo y, en última instancia, aquello que lo hace humano. No nos extrañará, pues, que el autor hable en ocasiones de una «psicosis» o de un «grano de locura»<sup>69</sup> constitutivos del psiquismo, enfatizando con tales expresiones la imposibilidad de descanso inherente al sujeto, el «*jamais assez*» de sus esfuerzos.

A lo largo de estas páginas, hemos comprobado cómo los nuevos planteamientos en torno a la subjetividad disuelven todo posible retorno del yo a sí mismo. A eso era a lo que apuntaban cada una de las figuras y los conceptos estudiados, desde la recurrencia hasta la sensibilidad. Cualquier intento por parte del yo de cerrarse en sí está frustrado de antemano por su entrega inmemorial. Ya en el ensayo de 1963 «La huella de lo otro» —al que más arriba hemos considerado determinante en el cambio de orientación del pensamiento levinasiano—, ese movimiento que va del yo al otro recibe el nombre de obra. Es importante insistir en que dicho movimiento es de «sentido único», es decir, que de ninguna manera puede invertirse en reciprocidad. Por el lado del yo, ello exige que su entrega sea incondicional y gratuita, más allá de todo cómputo de gastos y beneficios, pues lo que se somete a cálculo económico cae siempre ya bajo la ley de lo mismo. Por el lado del otro, es precisa una absoluta ingratitud, ya que, como observa el

---

<sup>68</sup> CHALIER, C., *La huella del...*, op. cit., pp. 232-233. Derrida apunta: «la “ética”, la palabra “ética”, es tan sólo un equivalente aproximativo, un mal menor griego para el discurso hebraico sobre la santidad de lo separado (*kadosh*)» (AMA, p. 113).

<sup>69</sup> DMT, p. 216; AE, p. 180. Catherine CHALIER estudia una posible comparación de este concepto con el «punto interior» del rabino de Gur en *La huella del...*, op. cit., p. 153 y ss.

propio autor, «la gratitud sería precisamente el *retorno* del movimiento a su origen»<sup>70</sup>. Levinas asocia al concepto de obra el término griego ‘liturgia’, entendido como un oficio o un ritual que requiere por parte de aquél que lo celebra un gasto a fondo perdido. Si bien en el artículo al que acabamos de referirnos el autor dice desvincular esta palabra de toda posible referencia a la religión o a un culto concreto, en el prólogo a *Difícil libertad*, que data del mismo año, la asocia explícitamente al judaísmo. Sea como fuere, lo cierto es que el «para-el-otro» de la obra constituye no sólo la significación ética por excelencia, sino también la ansiada orientación, el hacia dónde de una existencia que, de otro modo, carecería de sentido. Sin embargo, y consecuentemente con lo dicho, para que la obra sea obra, resulta imprescindible renunciar a que nos lleve a algún sitio. El yo en ningún caso puede esperar llegar a ser *contemporáneo* del triunfo de su obra. Este concepto apunta, pues, a un «tiempo sin mí, [...] más allá del horizonte de mi tiempo»<sup>71</sup>, esto es, un tiempo más allá de todo presente. Al eterno presente del yo se contrapone, así, el tiempo del otro. Como la huella, la obra significa diacronía, sólo que si aquélla hablaba de ese «tiempo del otro» en relación con el pasado, dando a pensar un pasado inmemorial, la obra lo hace en relación con el futuro, con un porvenir no anticipable que incansablemente se difiere<sup>72</sup>. La figura del sujeto paciente, que aparece en *De otro modo que ser*, conecta con todo esto, ya que añade al motivo de la pasividad del sujeto la idea de una espera que no espera nada, una espera «sin intención de espera»<sup>73</sup>. Posteriormente<sup>74</sup>, Levinas sustituye el concepto de obra por el de a-Dios, que dice más explícitamente su relación con el tiempo.

El recorrido realizado hasta aquí nos permite, por fin, comprender en toda su profundidad lo que implica esa «exposición sin reserva al otro» que caracterizaba al sujeto como Decir. De igual manera, la imposible contemporaneidad del Decir y lo dicho cobra todo su sentido en la inadecuación entre aquella responsabilidad pre-originaria y los esfuerzos siempre insuficientes del yo por estar a la altura de su llamada,

---

<sup>70</sup> EDE, p. 191. BERNASCONI encuentra la base de esta ingratitud requerida por la obra en la distinción entre deseo y necesidad que planteaba *Totalidad e infinito* (cf. «What Goes Around Comes Around: Derrida and Levinas on the Economy of the Gift and the Gift of Genealogy», en SCHRIFT, A. [ed.], *The Logic of the Gift. Toward an Ethics of Generosity*, Nueva York, Routledge, 1997, p. 265).

<sup>71</sup> HH, p. 42. Expresiones como ésta autorizan a entender el concepto de obra como una reelaboración del tema de la fecundidad. Cf. *infra*, capítulo 8.

<sup>72</sup> Levinas utiliza explícitamente el término derridiano ‘*différance*’ en «El pensamiento del ser y la cuestión de lo otro» (DQVI, p. 184).

<sup>73</sup> DMT, p. 158. La «paciencia» había aparecido ya en *Totalidad e infinito* (cf. TI, p. 216).

<sup>74</sup> Situamos este desplazamiento en el curso «La muerte y el tiempo» impartido en La Sorbona entre 1975 y 1976, y posteriormente publicado en DMT, pp. 13-134. Aunque en «Enigma y fenómeno» (1965) ya se lee: «Retirada como un adiós» (EDE, p. 214).

inadecuación que testimonia la gloria del infinito y que, entendida como el desfase entre la obra y su triunfo, es también la que hace «durar» al tiempo. Tales desajustes constituyen la apertura misma que separa irremediabilmente al yo del otro, haciendo posible a la vez que se dé entre ellos la relación ética de proximidad. La diacronía nombra, así, la diferencia misma, pero una diferencia que no es neutral, pues *significa* no-indiferencia del yo por el otro.

No podemos cerrar este apartado sin plantearnos una pregunta obligada: ¿los nuevos desarrollos en torno al sujeto permiten pensarlo todavía como hospitalidad? En cierto sentido, se puede considerar que sí, que dichos desarrollos llevan hasta el extremo la idea de que el yo es acogida del otro<sup>75</sup>, por ejemplo en la figura de la inspiración. No obstante, es preciso matizar algunas cosas para que tal afirmación no traicione el espíritu del segundo pensamiento del autor. Sería preciso puntualizar, por una parte, que la acogida no implica agencia alguna por parte del sujeto. Levinas rechaza incluso en ocasiones ese término por lo que puede sugerir de actividad<sup>76</sup>. La deposición de soberanía, la interrupción del presente que trae aparejada la asignación de responsabilidad impide pensar la acogida del otro por el yo en términos de acción. Por otra parte, habría que entender que tal acogida no supone ningún «en casa» previo, pues la pasividad de la asignación es «anterior a toda receptividad»<sup>77</sup>. Por lo que respecta al primer aspecto de la cuestión, queda claro que no ha cambiado nada de *Totalidad e infinito* en adelante, pues allí la acogida coincidía con la puesta en suspenso de la soberanía del yo y, en consecuencia, era igualmente pasiva. El segundo aspecto comentado, sin embargo, presenta más dificultades (que corresponden, naturalmente, a la complejidad que detectamos al tratar del sujeto en ese libro). Si recordamos que aquella obra insistía en el recogimiento del yo como condición de la acogida, la ruptura es evidente<sup>78</sup>. Ahora bien, si tenemos en cuenta que era el rostro quien otorgaba al yo los «nuevos poderes» de hospitalidad, habremos de reconocer que se da cierta coincidencia entre esta idea y la de una pasividad anterior a toda receptividad, a toda *capacidad* de recibir; en ambos casos, el que hace posible la acogida es el otro. Si ha cambiado algo, es quizá que aquellos poderes han dejado de ser nuevos, pues no hay

<sup>75</sup> Levinas se refiere al uno-para-el-otro como hospitalidad en AE, p. 99.

<sup>76</sup> *Vid.*, por ejemplo, *ibid.*, p. 16.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>78</sup> Esta interpretación se encuentra en WYSCHOGROD, E., «Autochthony and Welcome: Discourses of Exile in Levinas and Derrida», en SHERWOOD, Y. y K. HART (eds.), *Derrida and Religion. Other Testaments*, Nueva York, Routledge, 2005, p. 36.

## Vocación de herencia

otros que los antecedan. Una vez más, nos vemos empujados a afirmar que los desplazamientos relativos al concepto de sujeto que se observan en las publicaciones posteriores a 1967 vienen a radicalizar ciertas ideas que ya estaban presentes en *Totalidad e infinito* pero que, debido a la todavía excesiva dependencia del lenguaje ontológico que adolece esa obra, no se habían podido desarrollar entonces completamente.



## 5. Aporías de la hospitalidad

Según hemos visto en el segundo capítulo de este trabajo, la deconstrucción derridiana adquiere, desde su planteamiento inicial, una dimensión ética y política. Sin embargo, no se puede obviar el hecho de que sólo a partir de una cierta fecha –1990– las cuestiones eticopolíticas acaparan todo el protagonismo. Un examen de los nuevos desarrollos nos capacitará para valorar si efectivamente existe una continuidad perfecta entre lo que podríamos llamar el «momento implícito» y el «momento explícito» de esta trayectoria.

### 5.1 Sobre lo posible y lo imposible

El tratamiento explícito de lo ético y lo político en la obra derridiana se estructura en torno a la lógica –o, mejor, la falsa lógica– de lo imposible<sup>1</sup>. Se impone, pues, para comenzar, aclarar el sentido que el autor atribuye a este concepto, así como a aquél del cual parece, en principio, ser la negación.

Lo posible, tal como lo entiende Derrida, nombra el ámbito de lo calculable y lo previsible, aquello que, en última instancia, se puede controlar porque se mueve dentro de un horizonte perfectamente acotado. Por más que el horizonte resulte en sí mismo inaccesible, funciona teleológicamente como guía, a la manera de una idea reguladora kantiana, impidiendo la llegada de algo inesperado; es «a la vez la apertura y el límite de la apertura que define un progreso infinito o una espera»<sup>2</sup>. Lo que se presenta más acá de ese límite –lo que se presenta, sin más– se ve venir «horizontalmente» y gracias a ello permite tomar todo tipo de disposiciones anticipadas que condicionan su llegada, de manera que difícilmente puede provocar alguna alteración esencial. Se establece, de este modo, una estrecha conexión entre lo posible, la soberanía y la presencia.

Lo imposible, en cambio, nombra «lo que debe seguir siendo (de manera no negativa) ajeno al orden de mis posibles, al orden del “yo puedo”, [...]. Este im-posible no es privativo. No es lo inaccesible, no es lo que yo puedo remitir indefinidamente: se anuncia a mí, cae sobre mí, me precede y me sobrecoge *aquí ahora*, bajo la forma de una inyunción que no espera en el horizonte, que yo no veo venir, que no me deja en

<sup>1</sup> Podemos situar la primera apelación explícita a esta falsa lógica ya en «Firma, acontecimiento, contexto» (M, pp. 369-374).

<sup>2</sup> FL, p. 57.

paz, ni me autoriza nunca a remitir a más adelante»<sup>3</sup>. En un lenguaje poco menos que traumático, esta cita describe lo imposible como aquello que escapa a mi poder y anula mi soberanía, aquello que, en consecuencia, nunca llega a presentarse. Al afirmar que «cae sobre mí», sugiere una idea de verticalidad que dialoga claramente con el concepto de horizonte y que disuelve de antemano toda capacidad de previsión. Lo imposible llega siempre antes que yo, «me precede». Puesto que, en definitiva, no lo veo llegar, no puedo actuar a tiempo para protegerme de ello ni puedo ponerle condiciones. Si alguna alteración puede aún tener lugar, habrá de ocurrir entonces así, a la manera de lo imposible (esto es, sin «tener lugar», propiamente hablando). El autor denomina acontecimiento (*événement*) a esta venida incondicionada<sup>4</sup>. Por lo que tiene de imprevisible e incalculable, le asocia el valor de una singularidad excepcional; es única en su género, no puede «contarse». Y por lo que tiene de irruptiva y alterativa, se refiere también a ella como a la venida del otro o de lo otro<sup>5</sup>. Finalmente, esa imagen de la verticalidad no sólo da a pensar lo imposible como inesperado, sino también como aquello que no espera, a la manera de una inyunción<sup>6</sup> que se precipita sobre mí y que me obliga con extrema urgencia. Entre la espera desesperada y la exigencia inaplazable se dibuja el extraño lugar del acontecimiento.

La posibilidad del acontecimiento ha de estar, pues, amenazada en todo caso, siempre asediada (*hantée*<sup>7</sup>) por la huella de la imposibilidad, de la imprevisibilidad, de la incertidumbre. Dicho de otro modo, el acontecimiento no debe ser «meramente posible», sino (im)posible, posible sólo *como* imposible. La «lógica» de lo imposible

---

<sup>3</sup> V, p. 123. En «Violencia y metafísica», Derrida había descrito en términos similares (al menos por lo que respecta a la ausencia de horizonte) el concepto levinasiano de lo infinitamente otro: «No hay, pues, conceptualidad del encuentro. El concepto supone una anticipación, un horizonte donde la alteridad *se amortigua* anunciándose, por dejarse prever. Lo infinitamente otro no se repliega 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» (VM, p. 141).

<sup>4</sup> La lógica del acontecimiento se explora de manera específica y desde diversos puntos de vista en obras como «Firma, acontecimiento, contexto» (M, pp. 369-374), «Limited inc a b c» (1977), *Schibboleth* (1986), «La cinta de máquina de escribir» (PM, pp. 33-148), *Mal d'archive* (1995) o *Échographies de la télévision* (1996).

<sup>5</sup> Es de destacar en este contexto el siguiente comentario que hizo Blanchot pensando en Levinas: «el deseo [el movimiento que lleva a lo otro] es precisamente esta relación con la imposibilidad» (BLANCHOT, M., *L'entretien...*, *op. cit.*, p. 67).

<sup>6</sup> Utilizamos esta palabra siguiendo a los responsables de la versión castellana de *Spectres de Marx* (SM). Cf. *Spectres de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva Internacional*, trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, Madrid, Trotta, 2003, p. 12, nota de los traductores.

<sup>7</sup> El verbo francés '*hanter*' significa un modo espectral de habitar un lugar o, también, la obsesión de ese lugar ya virtual que es la mente por parte de una idea. Puede traducirse al castellano como 'asediar', siguiendo de nuevo a Cristina de Peretti y José Miguel Alarcón (cf. *ibid.*, pp. 17-18, nota de los traductores, y *supra*, nota 120 del capítulo 2).

debería dar pie, así, a *otro* pensamiento de lo posible, a lo que el autor denomina el pensamiento del *quizá* (*peut-être*)<sup>8</sup>. Sólo un pensamiento como ése está a la altura del acontecimiento; sólo desde ahí se puede dar cuenta de lo inanticipable, de lo que nunca es presente. El *quizá*, en efecto, nombra la amenaza, la falta de certeza, de seguridad, la indeterminación misma de la llegada del acontecimiento, tanto por lo que respecta al antes como al después: nunca hay garantías de que algo acontecerá ni tampoco, posteriormente, de que algo haya acontecido. Todo acontecimiento es «precedido y seguido por su propio *quizá*»<sup>9</sup>. En este sentido dice Derrida que el acontecimiento, en cuanto imposible, está siempre por venir. Ello no debe hacernos pensar de ninguna manera que llegará en un futuro. Mientras que el futuro se anuncia en el horizonte, no siendo así más que una forma modificada del presente, el por-venir carece de horizonte, es la exposición «a lo que siempre puede no venir o haber venido ya»<sup>10</sup>. Por otra parte, la expresión francesa ‘à venir’ dice no sólo el *quizá*, la suspensión de lo que siempre está por venir, sino también la precipitación, la urgencia, la inminencia de lo que ha de venir.

## 5.2 Figuras de lo imposible

La lógica de lo imposible que acabamos de describir se concreta en una serie de figuras: la hospitalidad incondicional, el don, la decisión, la responsabilidad, la justicia... Todas ellas se refieren metonímicamente a *experiencias*<sup>11</sup> que hacen venir o dejan venir el acontecimiento. Dedicaremos las páginas que siguen a estudiar las cuatro primeras para

---

<sup>8</sup> Derrida nos orienta sobre la genealogía de este concepto: «Cuando pienso en la tradición del “quizá”, pienso menos en Heidegger y en el cálculo que en Nietzsche, quien dice, hablando del porvenir, que vendrán un día otros filósofos que serán los filósofos del “peligroso quizá”» (FID, p. 249). Cf., también, PA, p. 45 y ss. Hay que decir que el mismo concepto había sido utilizado anteriormente por Levinas a propósito del enigma: «La significación [*signifiance*] del Enigma procede de un pasado irreversible, irrecuperable, que *quizá* no ha abandonado (“quizá”, modalidad del enigma, irreductible a las modalidades del ser y de la certeza), puesto que ya ha estado ausente de los términos mismos en los que se indicaba [*signalait*]» (EDE, p. 214).

<sup>9</sup> PA, p. 86.

<sup>10</sup> V, p. 132. Encontramos ya en *De la gramatología* una referencia a esta manera de entender el porvenir vinculada con el concepto de futuro anterior (DG, p. 14).

<sup>11</sup> Subrayamos el término ‘experiencia’ porque de algún modo hay que remarcar que Derrida no lo utiliza, en contextos como éste, en el sentido habitual. Tal como había puntualizado en el año ‘67: «‘Experiencia’ siempre designó la relación con una presencia [...]» (DG, p. 89). Las experiencias de lo imposible, sin embargo, como experiencias aporéticas que son, designan más bien la relación con una presencia dislocada, dividida, disjunta. Esto está en estrecha relación con el adverbio «metonímicamente». Para entender mejor su sentido podemos volvernos al texto «Nombre de pila de Benjamin», donde Derrida relaciona explícitamente la metonimia con la espectralidad, esto es, con la imposibilidad de acotar, de delimitar, de aprehender (de contener o «juntar»). En cuanto experiencias metonímicas de lo imposible, las figuras de que tratamos serían «figuras sin límites, posibilidades de transposición desencadenadas y figuras sin figuras» (FL, pp. 105-106).

comprender su funcionamiento general, lo cual nos permitirá aclarar la cuestión de la continuidad de la obra derridiana. Por razones expositivas, dejaremos en suspenso hasta el capítulo 7 el análisis de la justicia.

Como figura de lo imposible, la hospitalidad ha de ser incondicional, esto es, según explicábamos más arriba, irreductible a la soberanía. No debe, pues, confundirse con lo que tradicionalmente se ha entendido por ese concepto: el ejercicio de un poder que supone el ya-ahí de una morada y de un anfitrión con la autoridad de decidir a quién abrir sus puertas y a quién no. Por cuanto implica un lugar desde donde ver venir a lo que viene y, en consecuencia, un «yo puedo» constitutivo del anfitrión, la hospitalidad en su sentido clásico pertenece en todo caso al orden de lo condicionado. Ahora bien, a pesar de que lo que acabamos de decir sugiera lo contrario, estas dos formas de hospitalidad no son opuestas. Antes de exponer en qué términos se concreta su relación, trataremos, sin embargo, de analizarlas en profundidad, atendiendo a lo que cada una de ellas conlleva respecto a aquél que acoge y a aquello que se acoge.

En su tercer ensayo dedicado a Levinas, «Palabra de acogida», Derrida asocia la hospitalidad incondicional a una lógica de la visitación, y la condicionada a una lógica de la invitación<sup>12</sup>. Y es que allí donde «la invitación conserva el control y recibe en los límites de lo posible», la visitación «exige [...] una hospitalidad pura e incondicional que acoge lo que acontece como im-posible»<sup>13</sup>. El invitado es extranjero a la casa, pero está dotado de un nombre y de un apellido que permiten identificarlo como tal. Su venida responde siempre a un ofrecimiento del anfitrión, a una decisión pensada y calculada de antemano a partir de esa identificación previa; por ello, es perfectamente previsible y permite tenerlo todo dispuesto con antelación. El visitante, en cambio, es completamente desconocido y anónimo. Como aquél o aquello que carece de identidad, no avisa, se presenta siempre por sorpresa; es una suerte de otro absoluto, un arribante<sup>14</sup> absoluto. Al no poder identificarlo ni por consiguiente invitarlo, el anfitrión no tiene el control sobre su venida, no puede ponerle condiciones, no puede ni siquiera preguntar «¿quién es?». Sin haber tenido tiempo ni ocasión de decidir nada, se lo encuentra de

---

<sup>12</sup> Vid. AMA, pp. 114-116. «Palabra de acogida» fue una conferencia pronunciada por Derrida en el Anfiteatro Richelieu de La Sorbona el 7 de diciembre de 1996, a modo de apertura de un homenaje a Levinas, «Rostro y Sinaí». Posteriormente se publicó en *Adiós a Emmanuel Levinas*, a continuación del texto que aquél leyó con motivo de la muerte de su colega y que lleva por título, simplemente, «Adiós».

<sup>13</sup> PM, p. 297.

<sup>14</sup> *L'arrivant*, en francés, no es sólo «aquél o aquello que llega», es también «lo que pasa, lo que sucede». En este sentido, hay que escuchar en esa expresión el eco del acontecimiento.

repente en el umbral; ante eso, lo único que le queda es decir «sí». Acoger al otro incondicionalmente implica, pues, exponerse del todo a lo otro que viene, correr un gran riesgo.

La hospitalidad incondicional excede el círculo de la economía, la «ley de la casa», de lo propio<sup>15</sup> o, lo que es lo mismo, el ámbito de lo calculable, por varias razones. En primer lugar, porque la llegada del arribante absoluto es imprevisible, no se deja calcular. En segundo lugar, porque, siendo incondicional, la acogida no espera reciprocidad alguna; carente de nombre y de cualquier tipo de credencial, lo otro absoluto no puede formar parte de una especie de contrato que obligue a los firmantes a rendirse hospitalidad mutuamente, a la manera clásica<sup>16</sup>. La incondicionalidad de la acogida exige, en efecto, que el don de la hospitalidad no regrese al anfitrión, que éste no pueda reapropiárselo. Pero hay aún un tercer motivo más definitivo si cabe que los anteriores, y es que esa venida de lo otro absoluto es *anterior* a la economía misma, anterior a toda propiedad, es decir, a toda identidad y a toda posesión.

En mayor medida que los dos anteriores, este tercer motivo ataca directamente el fundamento clásico de la hospitalidad: un anfitrión que posee una morada y que se reserva el derecho de abrir o cerrar su puerta a lo que llega de fuera. Observemos, antes de continuar, que en la lengua filosófica tales condiciones se traducen como identidad y soberanía. La lectura convencional dice que la primera condiciona a la segunda: el «yo puedo» exige un yo. Derrida, en cambio, señala que la soberanía es más originaria que la identidad, en el sentido de que no se da ésta sin aquélla. Así se pone de manifiesto, desde su punto de vista, en el '*ipse*' latino, pronombre que significa el «sí mismo» y cuyas tres letras finales «no se deja[n] ya disociar del poder, del dominio o de la soberanía del *hospes*»<sup>17</sup>. Hospitalidad e ipseidad están, así, ligadas, etimológica y semánticamente, al hilo de la soberanía.

La idea de que la llegada de lo otro es anterior a toda propiedad, a toda ipseidad, resulta, como decíamos, inasimilable para el planteamiento de la tradición, pues,

<sup>15</sup> En contextos como éste Derrida parece mucho más próximo al concepto levinasiano de economía de lo que lo era cuando escribió «Violencia y metafísica».

<sup>16</sup> Benveniste reconoce en esa hospitalidad clásica, por ejemplo en la *xenia* griega, una forma atenuada del *potlatch* (sistema don / contra-don conocido entre las poblaciones indias del noroeste americano). Cf. BENVENISTE, E., *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983, p. 62; H, pp. 31-33.

<sup>17</sup> MA, p. 32. Así lo apunta también BENVENISTE, aunque dice no tener una seguridad absoluta (*op. cit.*, p. 60). Derrida ironiza sobre su extrañeza ante el vínculo que une el *ipse* con el poder: «*Ipse*, el poder mismo, y la ley, la ley del padre, del hijo, del hermano o del esposo, las leyes de la hospitalidad (*hospes*, *hosti-pet-s*, *posis*, *despotes*, *utpote*, *ipse*, etc. el “misterioso” *-pse* de *ipse*, se sorprende ingenuamente Benveniste)» (VER, p. 68).

contrariamente a lo que ésta establece, implica admitir que no hay propiedad alguna – identidad, soberanía– antes de la llegada del arribante absoluto. Es él quien en último término hace del anfitrión un anfitrión. Y ello no por alguna especie de feliz dialéctica de oposición complementaria, sino todo lo contrario: «lo que aquí podríamos llamar el arribante, y el más arribante de todos los arribantes, el arribante por excelencia, es esto, éste o ésta mismo/a que, al llegar, no pasa un umbral que separaría dos lugares identificables, el propio y el ajeno»<sup>18</sup>. No hay, pues, una frontera que sea anterior al visitante. Si éste ha de ser lo absolutamente otro, entonces no puede haber ninguna identidad ya establecida a partir de la cual se lo pueda definir. Al tratar de las oposiciones jerarquizadas, quedó claro que aquello que se señala como externo desde un interior es ya un otro perfectamente identificable y por eso mismo controlable. De acuerdo con ello, lo otro absoluto no es aquello que se emplaza tranquilizadamente en el más allá de la frontera; para ser absoluto, ha de preceder a todo límite, a todo interior, a toda ilusión de pureza. Debemos admitir, pues, que el trazado de cualquier demarcación lo supone siempre. Sólo hay un «en casa» en la medida en que lo otro absoluto ha pasado. Pero, si esto es así, entonces ningún propietario ha estado allí para abrirle la puerta; más bien es el otro el que lo habilita para hacerlo, ya que es también él quien instauro la posibilidad de una morada y un umbral. El anfitrión, creyéndose dueño de la casa, es en realidad recibido por aquél o aquello que cree recibir; antes que nada, es un huésped<sup>19</sup>. Su propiedad –identidad, soberanía– es en todo caso derivada; está marcada de antemano por la huella de ese paso. La hospitalidad incondicional implica, así, que la ipseidad requiere de la alteridad; el núcleo mismo de la autonomía, de la ley de lo propio, está atravesado desde siempre por una heteronomía. Ahora bien, si detenemos aquí nuestra reflexión, no habremos acabado de entender la gravedad de lo que todo ello conlleva. Este estar marcado o atravesado por lo otro, en el mismo gesto en que instituye la posibilidad de la frontera, la amenaza; desde el momento en que la identidad y la soberanía no son primeras, no son lo que deberían ser, pues encuentran sus grandes pretensiones de pureza y dominio siempre ya desmentidas, irrevocablemente resquebrajadas.

---

<sup>18</sup> A, pp. 66-67.

<sup>19</sup> La indefinición de los lugares se dice de manera a la vez más fácil y más difícil en francés, lengua en la que ‘*hôte*’ nombra indistintamente al huésped y al anfitrión. En castellano también existe esa doble posibilidad de uso para ‘huésped’, aunque lo más frecuente es designar con este término a aquél que se aloja en casa ajena.

A pesar de que la idea no es nueva en su discurso, Derrida recurre de forma cada vez más insistente al concepto de autoinmunidad para designar ese «principio de ruina» que agrieta lo propio<sup>20</sup>. Autoimmunizarse significa, en efecto, «protegerse contra su propia protección, su propia policía, su propio poder de rechazo, su propio *tout court*, es decir, contra su propia inmunidad»<sup>21</sup>. Allí donde lo inmune es lo absolutamente invulnerable – aquello que no puede ser afectado por nada ni por nadie –, la respuesta autoinmunitaria consiste en destruir *desde dentro* las garantías de dicha invulnerabilidad. La línea de defensa que debería mantener a salvo el interior, que le permitiría identificarse consigo a costa de contener el exterior afuera, se vuelve de ese modo contra sí misma. Las dos caras del movimiento que constituye lo propio se recogen en el concepto de exapropiación, neologismo que liga, en forma de quiasmo, el movimiento de apropiación que aspira a diluir la alteridad de lo otro al colocarlo en el más allá de una frontera dominada desde dentro con el movimiento que anula el control sobre esa propiedad<sup>22</sup>.

Todo esto no es, sin embargo, una especie de «mal absoluto». En efecto, sólo si se da esa exposición, esa apertura a lo otro, esa disolución de las fronteras que implican la autoinmunidad y la exapropiación, puede algo o alguien llegar. En una hipotética inmunidad o propiedad perfectamente sana y salva, nunca ocurriría nada, no habría acontecimiento. Dicho de otro modo, sólo desde esa vulnerabilidad se pueden pensar las diferentes figuras de lo imposible.

Si el caso de la hospitalidad nos ha servido para introducir ciertos conceptos básicos que Derrida pone en juego con dichas figuras, el análisis del don, la decisión y la responsabilidad habrá de ayudarnos, recíprocamente, a hacer más comprensible la relación que se establece entre la hospitalidad condicionada y la incondicional.

De nuevo, pensar el don<sup>23</sup> como figura de lo imposible obliga a liberar este concepto de las condiciones que tradicionalmente lo gravan. Para que haya don en ese sentido

---

<sup>20</sup> Años atrás, el autor había mostrado cómo la presencia a sí de la conciencia en el oírse-hablar y la constitución del presente *tout court* –dos formas de auto-afección– implicaban en el seno mismo del monólogo interior o del presente una relación con la alteridad, la no-presencia, el afuera. El nuevo planteamiento permite afirmar que toda auto-afección es autoinmunitaria, en la medida en que «infecta» aquello mismo que instituye. En su misma constitución, la querida ipseidad está, pues, expuesta a lo otro; no hay un retorno a sí que cierre un círculo perfecto.

<sup>21</sup> FS, p. 67.

<sup>22</sup> A menudo, Derrida asocia la experiencia de la exapropiación con la lengua. *Vid.*, por ejemplo, H, p. 83; PAR, p. 192 y ss.; MA, pp. 46 y 50.

<sup>23</sup> Si bien Derrida aborda ampliamente la cuestión del don en *Dar el tiempo. I. La falsa moneda* (DT), la idea que desarrollará ese ensayo de 1991 aparece ya en ECM y en UG, pp. 20-21.

tradicional parece necesario que alguien, un donador, dé algo a otro alguien, el donatario. Así, es preciso que el donador ceda lo que sea voluntariamente y que sepa exactamente que está dando, qué está dando y a quién lo está dando. El donatario, por su parte, ha de reconocer el don que se le ofrece (identificarlo y mostrar gratitud ante él). Dicho reconocimiento compensa la balanza: hace las veces de contra-don, sirve como pago de la deuda contraída. De esa manera, se cierra el círculo económico, pues el don acaba por volver al donador, aunque sea transfigurado, y todo queda en casa. El don, desde este punto de vista, es un acto de soberanía<sup>24</sup>.

El concepto que trabaja Derrida, ya hemos podido avanzar, está muy lejos de esto. En cuanto figura de lo imposible, el don no se presenta nunca, no se reduce a su aparecer, a su fenómeno, a su sentido. Es puro exceso, pura desmesura; desborda todo límite, no se deja de-limitar o de-terminar: la demarcación y la medida pertenecen al reino del cálculo y de lo controlable. Derrida precisa, además, que el don debería asimismo suprimir «su relación transgresora con la línea o con el trazo recortable de un borde»<sup>25</sup>, ya que, aunque transgresor, el movimiento de ir más allá supone siempre un más acá, con todos los problemas que ello conlleva y que hemos comentado repetidamente. Pero decir que el don no puede presentarse, que no está nunca presente, equivale a decir que sólo puede ser don a condición de no ser, que sólo puede tener lugar a condición de no tener lugar: «si el don aparece o se significa, si existe o si es presentemente *como don*, como lo que es, entonces no es, se anula. Vayamos hasta el límite: la verdad del don (su ser o su aparecer tal, su *como tal* en la medida en que guía la significación intencional o el querer-decir) basta para anular el don. La verdad del don equivale al no-don o a la no-verdad del don. Esta proposición es un desafío evidente para el sentido común»<sup>26</sup>.

El hecho de que el don no se presente nunca implica que, como la hospitalidad, ha de ser extraño al círculo económico, pues todo lo que se presenta, de una manera o de otra, acaba regresando al punto de partida. Ya hemos visto cómo se produce este regreso cuando el don es reconocido por el donatario (cosa que ocurre incluso si lo rechaza).

---

<sup>24</sup> El propio autor observa que es significativo el hecho de que en numerosas lenguas (inglés, francés, castellano...) 'presente' pueda funcionar como sinónimo de 'don' (cf. DT, pp. 21-22).

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 42. Aunque aquí pasaremos por alto este aspecto de la cuestión, debemos al menos señalar las raíces fenomenológicas del tema del don. Nos conformaremos con reenviar a los siguientes estudios: KOSKY, J., «The Disqualification of Intentionality. The Gift in Derrida, Levinas and Michel Henry», *Philosophy Today*, 41 (supl.), 1997, pp. 186-197; MARION, J.L., *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, París, PUF, 1997; SEBBAH, F.D., *op. cit.* Vid. también la discusión entre Derrida y Marion titulada «Sobre el don» (2009).



Pero si el donador, a su vez, lo identifica como don, si le otorga un sentido, cae entonces en la trampa de la buena conciencia, del auto-reconocimiento, que es ya un principio de restitución, de retorno a sí. Y como ello ocurre desde el momento mismo en que se tiene la intención de dar, un don digno de ese nombre ha de ser inmotivado, absolutamente desinteresado. Concluimos, pues, que toda forma de reconocimiento (conocimiento, gratitud) anula el don de manera inmediata. En cuanto se identifica algo como don, éste deja de ser tal: ninguna alteración se habrá producido realmente y todo seguirá como si no hubiera pasado nada.

Por su misma estructura, el don es, entonces, aneconómico. Mientras que la economía sigue siempre «el camino de Ulises», esto es, «se aleja sólo con vistas a *repatriarse*»<sup>27</sup>, el don es pérdida absoluta, gasto sin reserva. Ahora bien, la figura del círculo no se asocia únicamente al retorno a sí propio de la economía. El círculo es también «una de las representaciones más poderosas y más ineludibles, en la historia de las metafísicas al menos»<sup>28</sup>, del tiempo. De acuerdo con ella, el tiempo sería una cadena circular de horas<sup>29</sup>. Derrida se había ocupado de esta cuestión en «Ousía y grama», y la recupera años después en su particular ensayo sobre el don, *Dar el tiempo. I. La falsa moneda*, precisamente para decir que, desde esa concepción circular de la cadena de horas, el don es imposible<sup>30</sup>. Tomando dicha concepción como referencia, no tiene sentido algo así como «el tiempo del don». El tiempo del don no puede pensarse de ningún modo como ahora; su tiempo, si es que lo tiene, no es el presente eterno del círculo. El don sólo puede acontecer en el instante en que el presente se rompe, instante que, siguiendo con la representación «poderosa e ineludible» de la metafísica de la presencia, ya no pertenecería al tiempo como círculo: en un continuo de horas no cabe un punto de ruptura.

Tenemos, por un lado, que el único modo de que el don quede, como debe quedar, más allá de todo intercambio, deuda y reciprocidad es que no sea presente, ni siquiera bajo la forma de una intención o de una significación intencional. Pero, por otro lado, difícilmente puede considerarse tal a un don que no aparece, a un don sin intención de

---

<sup>27</sup> DT, p. 18.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>29</sup> A propósito de la interpretación que propone Aristóteles en el libro IV de su *Física*, escribe Derrida: «El punto no puede cesar de inmovilizar al movimiento, no puede dejar de ser a la vez comienzo y fin más que si las extremidades se tocan y si *indefinidamente*, el movimiento *finito* del círculo se regenera, reproduciéndose indefinidamente el fin en comienzo y el comienzo en fin» (M, p. 69). Para otra explicación del texto aristotélico, *vid.* MARTÍNEZ MARZOA, F., *Historia de la filosofía*, I, Madrid, Istmo, 2000, pp. 181-182.

<sup>30</sup> *Cf.* DT, p. 21.

dar o sin un sentido intencional de don. Se pone así de manifiesto el *double bind*<sup>31</sup> en que esta figura está irremediabilmente atrapada: la inyunción que, en cuanto figura de lo imposible, trae consigo obliga de manera incondicional y con una urgencia extrema a dar efectivamente. Ahora bien, mi respuesta a la inyunción «da», incluso siendo incondicional –o precisamente por ello–, no puede evitar comprometer el don en toda una serie de condiciones. Derrida subraya la misma paradoja cuando afirma que el instante de desgarramiento en que el don puede acontecer concierne al tiempo, o que el don mismo, a pesar de ser aneconómico, se refiere a la economía: «Porque, a fin de cuentas, el desbordamiento del círculo mediante el don –si lo hay– no conduce a una mera exterioridad inefable, transcendente y sin relación. Dicha exterioridad es la que pone en marcha el círculo, ella es la que da movimiento a la economía. Es ella la que (*compro*)mete en el círculo y la que le hace dar vueltas»<sup>32</sup>. Que tenga que suprimir su «relación transgresora con la línea» no implica, en efecto, que el don se aventure en un más allá absoluto; implica, por el contrario, que, sin pertenecer al círculo, no suspende toda relación con él. Más aún: lo pone en movimiento. El presente y la economía serían, de acuerdo con ello, *efectos* de don, en el doble sentido de ese término señalado anteriormente.

Nos vemos abocados, así, a dos consecuencias difícilmente conciliables: siendo completamente heterogéneo al dominio del círculo –ya sea el del tiempo o el de la economía; a fin de cuentas, ambos vuelven a lo mismo–, el don no se da sin él. Derrida expresa esta delicada situación diciendo que entre ambos se establece una «relación sin relación de familiar extrañeza»<sup>33</sup>. Abandonamos el don en este punto para comprobar si algo parecido ocurre con las demás figuras.

Otro de los conceptos que tradicionalmente se ha hecho depender de una soberanía perfectamente dueña de sí, libre, espontánea y autónoma es la decisión. Derrida, en cambio, propone pensarla como imposible. Desde su punto de vista, en efecto, la

---

<sup>31</sup> En una nota al pie de la entrevista que Derrida mantuvo con Élisabeth Roudinesco, se explica que esta expresión «fue inventada en 1956 por el psiquiatra y antropólogo americano Gregory Bateson para designar el dilema en que se encuentra encerrado un sujeto esquizofrénico cuando no logra dar respuesta coherente a dos órdenes de mensajes contradictorios emitidos de forma simultánea» (DQD, p. 213, nota 1). La referencia es BATESON, G., *et altri*, «Toward a Theory of Schizophrenia», *Behavioral Science*, 1 (4), 1956, pp. 251-264. Si a Derrida le interesa particularmente esa expresión es por la presencia del término inglés ‘*bind*’, que dice el vínculo o la obligación.

<sup>32</sup> DT, p. 47. Derrida recurre a menudo a la expresión que aparece entre guiones («*’il y en a*») cuando se trata de figuras de lo imposible porque, precisamente, le interesa remarcar la falta de certeza de su venida. Cf. PA, p. 59.

<sup>33</sup> DT, p. 19.

decisión no debe ser fruto del ejercicio de un poder. En caso de que lo fuera, sería completamente previsible, pues se reduciría al mero «despliegue autonómico y automático de los predicados o posibles propios de un sujeto»<sup>34</sup>, y no tendría ya nada de decisorio. Por el contrario, la decisión debe ser inesperada, irruptiva, desgarrar el horizonte. Así, cuando Derrida la califica de incalculable, no está destacando la espontaneidad del sujeto que la toma, su aptitud para ser origen; está sugiriendo que sólo en la renuncia a toda soberanía, en la pasividad más absoluta, puede «tomarse» algo que merezca el nombre de decisión. Naturalmente, no hay que entender aquí por ‘pasividad’ el simple opuesto de ‘actividad’. No se trata de una «pasividad resignada para la cual todo viene a ser lo mismo» o de una «inercia dispuesta a lo que sea»<sup>35</sup>; es mucho más profunda que eso. Sin ella, no habría actividad posible.

Desde el momento en que la decisión se desvincula de la soberanía, se la está considerando asimismo ajena al saber, en la medida en que éste no es nada más que una forma de poder<sup>36</sup>. Una decisión que derivara de algún saber no sería de ningún modo una decisión, sino el triste y mecánico desarrollo de un programa o de un concepto; no podría considerarse entonces imprevisible, no traería nada que no estuviera ya previamente contenido, aunque fuera de manera implícita, en aquél. Derrida reconoce que es necesario tener un cierto conocimiento de las cosas antes de decidir<sup>37</sup>, pero considera que ese conocimiento no puede ser, de ningún modo, determinante puesto que, en tal caso, simplemente no se decidiría nada<sup>38</sup>. Saber y decisión constituyen, así, dos órdenes totalmente heterogéneos; entre ambos hay y debe haber un abismo.

De acuerdo con ello, la decisión no puede ser tampoco resultado de la aplicación de una ley, de una norma o de una regla. En la medida en que nos dicen lo que tenemos que hacer, todas ellas constituyen la «forma refinada»<sup>39</sup> de un programa y, en consecuencia, anulan la decisión. Utilizando el lenguaje kantiano, Derrida las tacha de imperativos hipotéticos, ya que hacen que la decisión sea condicionada. Ello tampoco

---

<sup>34</sup> AMA, p. 53.

<sup>35</sup> PSY, p. 53.

<sup>36</sup> Derrida sitúa el momento inaugural de este planteamiento en la *República* de Platón. Cf. V, p. 191.

<sup>37</sup> No se explica, pues, el siguiente comentario de EAGLETON: «No está claro si la decisión de abortar debería tomarse al margen del conocimiento de cuán avanzada está la gestación, pero evidentemente Derrida no se refiere a asuntos tan vulgarmente mundanos» (*Los extranjeros. Por una ética de la solidaridad*, Madrid, Espasa, 2010, p. 439).

<sup>38</sup> En este sentido dice Derrida, citando a Kierkegaard, que «el instante de la decisión es una locura» (*cit.* FL, p. 58): la interrupción de todo saber y, con ella, la pérdida absoluta del control. Para un análisis del parentesco que, respecto a la decisión, une a estos dos autores, *vid.* LLEVADOT, L., «Crear lo imposible: Kierkegaard y Derrida», *Kierkegaard no Nosso tempo*, 2010, pp. 189-199.

<sup>39</sup> V, p. 199. También aquí se reconoce cierta semejanza con la experiencia kantiana de lo bello. *Vid., supra*, nota 11 del capítulo 4.

debe darnos a entender, sin embargo, que el autor abogue a favor de un imperativo categórico. Éste manda, como sabemos, incondicionalmente; ordena que se actúe simplemente por deber o, lo que es lo mismo, de manera autónoma. Pero Derrida considera igualmente el deber como una condición. Todo deber, en efecto, conlleva siempre una deuda que se ha de saldar, y toda decisión que venga a pagarla será, de nuevo, producto del desarrollo de un programa. Lo que decide un sujeto que se da la ley a sí mismo en su preciosa autonomía es igualmente calculable. Con estas reflexiones, Derrida invalida la célebre distinción kantiana entre la acción conforme al deber y la acción por deber. Su apuesta es que la decisión ha de tomarse más allá de toda deuda, y habla incluso de un «sobre-deber» que «ordena que se actúe sin deber»<sup>40</sup>. La decisión ha de ser, así, una suerte de invención: única, imprevisible y repentina; sólo de ese modo puede atender a la singularidad de cada caso que, como ella, será siempre otro y siempre diferente.

Se trata, pues, de no saber lo que se tiene que hacer. Sólo careciendo de esa garantía se evita la buena conciencia, la tranquilidad que da el deber cumplido. El autor expresa todo esto diciendo que la decisión ha de pasar la prueba de lo indecible: únicamente puede tener lugar si se ve sujeta a una doble injunción o un *double bind*, es decir, dos imperativos totalmente contradictorios entre sí. Cuando eso ocurre, no hay ninguna seguridad respecto a lo que se tiene que hacer, no hay regla ni saber que valgan; aquél que decide se encuentra totalmente solo y desvalido, sin nada en lo que apoyarse, sin ninguna pauta que luego le pueda servir como justificación o liberarlo del peso absoluto de lo decidido. Pero la indecidibilidad no hace referencia de manera exclusiva a ese *double bind* con el que toda decisión digna de ese nombre tiene que lidiar:

lo indecible no es sólo la oscilación entre dos significaciones o reglas contradictorias y muy determinadas aunque igualmente imperativas [...]. Lo indecible no es sólo la oscilación o la tensión entre dos decisiones. Indecible es la experiencia de lo que siendo extranjero, heterogéneo con respecto al orden de lo calculable y de la regla, *debe* sin embargo –es de un *deber* de lo que hay que hablar– entregarse a la decisión imposible teniendo en cuenta [...] la regla.<sup>41</sup>

Si aplica una regla, la decisión no tiene nada de decisorio pero, a la inversa, una decisión que no ha seguido finalmente una máxima no parece que haya decidido nada. Además de nombrar la irreductibilidad del doble imperativo, lo indecible señala, así,

---

<sup>40</sup> A, p. 38.

<sup>41</sup> FL, p. 53.

el peculiar carácter de la decisión, su imposibilidad misma. Por una parte, en efecto, la decisión ha de rasgar el horizonte del saber y el deber, esto es, ha de ser incalculable. Pero, por otra, conlleva una injunción insoslayable: *debe* decidir y, para hacerlo, no puede simplemente quedar al margen de todo deber y de toda regla, aunque sean un deber o una regla que ella invente o reinvente. La respuesta a dicha injunción, siendo incondicional, no puede no comprometer la decisión en toda una serie de condiciones. Se trata, de nuevo, de la «relación sin relación de familiar extrañeza» que se daba entre la figura del don y la del círculo.

Precisamente por ello, tal como hemos visto al tratar del acontecimiento en general, nunca hay garantías de que una decisión se haya producido. Lo que creemos identificar como decisión siempre ya ha aplicado una regla. Ese momento de suspensión de todo saber que es la prueba de lo indecible, la incertidumbre respecto a la decisión que vendrá, no es nunca superado, puesto que una vez ésta ha sido tomada seguimos sin saber si eso que ha tenido lugar merece el nombre de decisión. En ese sentido dice Derrida que la experiencia de lo indecible es interminable y que, como un fantasma, ha de quedar prendida en aquélla.

Por otra parte, si la decisión no es resultado del ejercicio de mi soberanía en ninguna de sus formas, ¿cabe todavía considerarla *mía*? La apuesta de Derrida es que, por ser incalculable, por escapar en todos los sentidos a mi control, la decisión es siempre de lo otro. El autor va todavía un paso más allá y asegura que sólo de ese modo se puede decir que la decisión ha sido libre, puesto que la libertad, en su definición más clásica, es aquello que no responde a ninguna necesidad, y precisamente la decisión de la que estamos hablando aquí interrumpe el orden de lo necesario, de lo calculable. Pero, en contra de la tradición, afirma que no hay libertad allí donde se ejerce un poder soberano (lo único que hay en ese caso es el desarrollo de un programa). La propuesta derridiana es, justamente, que libertad y soberanía son dos conceptos incompatibles. Habrá que pensar, entonces, «una libertad que ya no sería el poder de un sujeto, una libertad sin autonomía», así como su contrapartida, «una heteronomía sin servidumbre»<sup>42</sup>.

Tal libertad heteronómica no me exoneraría, sin embargo, de ninguna responsabilidad. Derrida tampoco renuncia, pues, al concepto de responsabilidad, sólo que, de nuevo, no

---

<sup>42</sup> V, p. 210. Puesto que difícilmente se puede disociar de sus notas tradicionales, Derrida no suele hablar de la libertad o lo hace sólo tras haber tomado las debidas precauciones. En la entrevista que mantuvo con Élisabeth Roudinesco, el propio autor remite a «ciertos pasajes» de la obra de Jean-Luc Nancy *La experiencia de la libertad* para una determinación postdeconstructiva del concepto (*vid.* DQD, p. 90).

lo considera atribuible a un poder, no lo piensa como consecuencia lógica del despliegue de una voluntad soberana. Desde su punto de vista, la responsabilidad se instaura en respuesta a la llamada de lo otro, a esa inyunción que yo no veo venir, pues llega «desde arriba», fuera de todo horizonte. Es, en consecuencia, anterior a la capacidad de auto-determinarse. Más aún, si esa capacidad fuese primera, no habría responsabilidad alguna. La responsabilidad no depende, pues, de ninguna decisión: me ha comprometido antes de que yo haya podido hacer nada.

La llamada de lo otro cobra a menudo, en el lenguaje derridiano, la forma de una mirada: ya sea la de Dios, que obliga a Abraham a sacrificar a su hijo<sup>43</sup>, ya sea la del espectro que reclama justicia (por ejemplo, el del padre de Hamlet)<sup>44</sup>. En cualquier caso, aquello que me mira me coloca en una posición disimétrica, pues no puede a su vez ser visto. Si retomamos el léxico de la llamada, esto quiere decir que no está en mi mano elegir si responder «sí» o «no». Tal opción supondría la perfecta identificación de la llamada y el consiguiente dominio de la situación por parte de un sujeto. Pero, para ser de lo otro, la llamada ha de permanecer no-identificable, no re-apropiable. Derrida considera incluso que ni siquiera hay un sujeto que exista previamente a esa interpelación, que aquél se constituye sólo en la respuesta, como respuesta a ella, en el compromiso de un «sí» sin condiciones. Y ello ocurre desde el momento mismo en que lo otro me interpela. En una entrevista con Jean-Luc Nancy, «Hay que comer bien», Derrida aventura que es aquí, en el «sí» incondicional, donde habría que buscar «una nueva determinación (postdeconstructiva) de la responsabilidad del “sujeto”»<sup>45</sup>.

La radicalidad de este «sí» a lo otro da la medida de la responsabilidad en que el sujeto se fragua: una responsabilidad sin condiciones. El relato bíblico del sacrificio de Isaac<sup>46</sup>, tal como lo interpreta Derrida en «Dar la muerte», al hilo de una lectura de *Temor y temblor*, cristaliza en una imagen elocuente como pocas este concepto, en toda su profundidad y con todas sus dificultades.

Para empezar, la escena tiene lugar en esa disimetría que antes comentábamos: Dios interpela a Abraham sin que éste pueda verlo y le ordena que tome a Isaac, su único

---

<sup>43</sup> Cf. DM, p. 59 y ss.

<sup>44</sup> Cf. SM, p. 26 y ss.

<sup>45</sup> PS, p. 282. No es ésta una cuestión menor en el pensamiento de Derrida. En el mismo texto, dice que la afirmación de la que hablamos es lo que motiva la deconstrucción (*ibid.*, p. 300) y en *Ulysse gramophone* sostiene que «desde hace mucho tiempo la cuestión del “sí” moviliza o atraviesa todo lo que me esfuerzo en pensar, en escribir, en enseñar o en leer» (UG, p. 108).

<sup>46</sup> Génesis, 22.

hijo<sup>47</sup>, y se lo ofrezca en sacrificio. La reacción de Abraham, por incomprensible que el mandato pueda resultarle, es un «sí» incondicional<sup>48</sup>. Enseguida se pone en marcha hacia el lugar indicado, la región de Moriah. Pero en el momento preciso en que, armado ya con el cuchillo, se dispone a degollar a su víctima, un ángel del Señor le habla desde el cielo para detenerlo. Derrida pone en boca de Dios las siguientes palabras: «veo en *este instante* que has comprendido lo que es el deber absoluto para con el único, que es preciso responder allí donde no hay razón que pedir ni razón que dar»<sup>49</sup>. Abraham estaba realmente dispuesto a ofrecer en holocausto a su hijo, su bien máspreciado, sin esperar ni una explicación ni una recompensa por parte de Dios; su decisión *ya* estaba tomada. Ahora bien, responder a esa orden que le llega desde arriba le exige sacrificarse, antes incluso de matar a su hijo, a sí mismo, pues «renuncia a todo sentido y a toda propiedad»<sup>50</sup> para cumplir el mandato que le ha sido encomendado. Renuncia, en efecto, a todo aquello por lo cual podría hacerse dueño de su acción, reapropiársela, hacerla volver a sí, conservando de ese modo la soberanía que lo define como sujeto. Ello ocurriría tanto si la orden tuviera un sentido, si Abraham supiera por qué está haciendo lo que hace, como si esperara conseguir algo a cambio de esa acción. Nos encontramos, pues, ante un ejemplo especialmente ilustrativo de una responsabilidad que no pone condiciones y que, precisamente por eso, testimonia un compromiso archi-originario con eso otro que me habla desde arriba sin que yo pueda verlo –en este caso, Dios<sup>51</sup>–. En adelante, habrá que entender que ser responsable es haber respondido con un sencillo y a la vez complejo «sí» a esa llamada que nunca ha llegado a estar presente. Y si todavía tiene sentido decir que toda decisión libre es también una decisión responsable, habremos de ser cuidadosos y no cansarnos de matizar que lo único que esos dos adjetivos significan aquí es el sacrificio mismo de la soberanía.

---

<sup>47</sup> En realidad, Isaac es su único descendiente legítimo. Años antes, la esposa de Abraham, Saray, creyéndose estéril, lo había animado a concebir un hijo con una esclava (Agar). El fruto de esa unión fue Ismael. Más tarde, sin embargo, Dios interviene y bendice a Abraham y a su mujer, que en adelante será conocida como Sara, con la llegada de Isaac. La concepción de este niño es poco menos que milagrosa, ya que cuando queda embarazada Sara es ya muy vieja y ni siquiera tiene la menstruación (Génesis, 16-18 y 21).

<sup>48</sup> No sorprende, pues, que Levinas tome de este pasaje bíblico el «Heme aquí» que concentra en su discurso todo el significado de la responsabilidad por el otro. Cf. DE VRIES, H., *op. cit.*, p. 151.

<sup>49</sup> DM, pp. 71-72.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>51</sup> Que Dios sea *tout autre* (cualquier / radicalmente otro) plantea toda una serie de problemas (cf. *ibid.*, p. 68 y ss.); los anunciaremos solamente a continuación, y dejaremos su comentario detallado para el capítulo siguiente (6.2).

No obstante, el sacrificio de Isaac (o el de Abraham) da todavía a leer otra cosa. Y es que, por responder a Dios de esa manera incondicional, Abraham *deja de responder* a los otros, los otros otros, los otros que no son Dios. ¿Qué clase de responsabilidad es, entonces, ésa que no responde? Una vez más, nos vemos abocados a la aporía. Por un lado, según la lectura que hemos hecho de esa «fábula», la responsabilidad exige un compromiso absoluto con una singularidad (Dios) por parte de una singularidad (Abraham). Sólo Abraham puede responder, y sólo puede responder a Dios. Cada uno de ellos, en su singularidad, es radicalmente insustituible. Pero, por otro lado, esta respuesta exclusiva y singular supone ya una omisión de respuesta a todo(s) aquello(s) que no sea(n) Dios. La responsabilidad absoluta, la responsabilidad del deber absoluto para con Dios (el Otro con mayúsculas, el único otro) es incompatible con la responsabilidad universal para con cualquier otro: «No puedo responder al uno (o al Uno), es decir, al otro, sino sacrificándole el otro. No soy responsable ante el uno (es decir, el otro) sino faltando a mis responsabilidades ante todos los otros, ante la generalidad de la ética o de la política. Y jamás podré justificar este sacrificio, deberé siempre callarme al respecto»<sup>52</sup>. Se trata, pues, de un sacrificio injustificable, un sacrificio que se lleva a cabo en nombre de la responsabilidad absoluta y del cual, sin embargo, el sujeto nunca podrá responder, en el sentido tradicional o común del término. Con éste, son ya dos los motivos que permiten a Derrida vincular la responsabilidad con el secreto, concepto que, en su raíz latina, dice la separación antes que una interioridad inaccesible a la mirada o la disimulación y el hermetismo. Ese significado, primario desde un punto de vista etimológico, se recoge en la expresión francesa '*être au secret*', cuyo equivalente castellano sería 'estar incomunicado'. En primer lugar, Abraham está «incomunicado» (*au secret*) con respecto a Dios puesto que desconoce en términos absolutos el sentido de su orden<sup>53</sup>. En segundo lugar, está «incomunicado» (*au secret*) con respecto a los otros porque no puede dar cuenta del sacrificio que se dispone a cometer. Responder de dicho sacrificio, responder a *cada*

---

<sup>52</sup> DM, p. 70.

<sup>53</sup> Desde este punto de vista, Derrida vincula a menudo la responsabilidad con la figura del marrano. En una nota al pie de *Y mañana qué...* se aclara lo siguiente: «Este término despreciativo fue utilizado a partir de comienzos del siglo XV para designar, en España y Portugal, a los judíos convertidos y sus descendientes. Como convertidos a la fuerza, los marranos llevaban una doble vida, permaneciendo secretamente fieles a su religión. Cada vez que pudieron emigraron, y fue en Amsterdam, apodada la "Jerusalén holandesa" donde muchos marranos pudieron volver al judaísmo» (DQD, p. 175, nota 3). El propio Derrida explica: «se llama marrano, figuradamente, a cualquiera que permanezca fiel a un secreto que no ha elegido, allí mismo donde habita, [...] allí mismo en donde reside sin decir "no" pero sin identificarse con la pertenencia» (cf. A, p. 140).



otro singular, a todos, pues, universalmente, tal como exigirían el sentido común o la filosofía, supondría traicionar lo incondicionado de la responsabilidad absoluta, no por el hecho de desvelar algo que no debe saberse, sino porque de ese modo se rompería la exclusividad de la relación entre Dios y Abraham. Así, «todo ocurre como si no se pudiera ser responsable a la vez ante el otro y ante los otros, ante los otros del otro»<sup>54</sup>. Podríamos reformular esta frase y decir, simplemente, «todo ocurre como si no se pudiera ser responsable». Absoluta es aquella responsabilidad que no se presenta, que permanece «secreta», aquella que se asigna singularmente, en la separación infinita, y que de ningún modo se comparte. Absoluta es, en suma, aquella responsabilidad que, incomunicada hasta el extremo, no responde. Y si, efectivamente, hay que responder, será sólo comprometiendo esa responsabilidad incondicional.

La misma aporía se refleja en las reflexiones derridianas sobre el «sí»<sup>55</sup>. Para empezar, hay que decir que el «sí» incondicional no se confunde con una respuesta cualquiera a una pregunta cualquiera. En el mismo sentido, es preciso reconocer que no coincide con el «sí» que habitualmente se contrapone al «no»; es anterior a esa oposición. No es, en suma, un «sí» de éstos que pueden ser proferidos en cualquier lengua. Toda afirmación y toda negación, así como toda pregunta presentable, lo presuponen<sup>56</sup>. Constituye, de ese modo, una suerte de «adverbialidad transcendental, el suplemento imborrable de todo verbo»<sup>57</sup>. En la medida en que no constata nada sino que, más bien, produce un compromiso –me hace responsable, me obliga a responder de aquello a lo que asiento–, Derrida lo asemeja a un performativo absoluto<sup>58</sup>, a un

---

<sup>54</sup> DM, p. 76.

<sup>55</sup> Dichas reflexiones se encuentran, por ejemplo, en «Nombre de oui» (1987, recogido en PSY, pp. 639-650), *Ulysse gramophone* (1987, UG) o «Palabra de acogida» (1997, recogido en AMA, pp. 37-211).

<sup>56</sup> Cf. UG, p. 122. Especialmente interesante en este contexto es el análisis del concepto de ‘*Zusage*’ que propone Derrida en DE, pp. 147 y ss., nota 1.

<sup>57</sup> UG, p. 125.

<sup>58</sup> Si únicamente se asemeja al performativo y no llega a identificarse con él es por todas las reservas que este acto de habla despierta al padre de la deconstrucción, reservas estrechamente relacionadas con el tema que aquí estamos tratando. Señalaremos sólo un aspecto de la cuestión. Y es que tal como Austin lo presentó a mediados de los ‘50, el performativo requiere de una soberanía que se afirma en el presente, un «“yo puedo” garantizado y legitimado por unas convenciones» (PM, p. 128). El «sí», en cambio, no es asignable a un sujeto –en todo caso el sujeto es instituido por él–, y ni siquiera puede ser considerado un acto, en el sentido convencional del término; sería más bien algo así como la condición *quasi*-transcendental de todo performativo. Para las reservas derridianas en torno al performativo, cf. «Firma, acontecimiento, contexto» (M, pp. 369-374); «La cinta de máquina de escribir» (PM, pp. 33-147); EA, pp. 39-40 y 82; y UG, pp. 125-126 y 132. Para la versión austiniana del concepto, cf. AUSTIN, J.L., *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*, Barcelona, Paidós, 1971.

No podemos dejar de mencionar en este contexto la polémica que SEARLE mantuvo con Derrida y que se reflejó en su artículo «Reiterating the Differences: A Reply to Derrida» (*Glyph*, I, 1977, pp. 198-208), una dura crítica de la lectura de Austin que propone «Firma, acontecimiento, contexto». A modo de respuesta, Derrida publicó ese mismo año «Limited inc a b c». Para un análisis de la discusión, *vid.*

performativo implicado en todo constativo. Sin embargo, tal como observa en «Nombre de oui», esta suerte de afirmación archi-originaria no deja de pertenecer al lenguaje:

Lenguaje sin lenguaje, pertenece sin pertenecer al conjunto que instituye y que abre a la vez. Excede y perfora el lenguaje al que permanece sin embargo inmanente: como su primer habitante, el primero en salir de su casa. *Hace ser y deja ser* todo aquello que puede decirse. Pero vemos ya anunciarse, o precisamente confirmarse, su doble naturaleza intrínseca. Es sin ser del lenguaje, se confunde sin confundirse con su enunciación en una lengua natural. Pues si está «antes» de la lengua, marca la exigencia esencial, el compromiso, la promesa de venir a la lengua, en una lengua determinada.<sup>59</sup>

El «sí» incondicional, el compromiso de responder a lo otro, debe acabar por hacerse efectivo en una lengua concreta. Irreductible a toda enunciación –a todo *acto* de enunciación–, palabra impronunciable, «compañero silencioso»<sup>60</sup>, inaudible, de cuanto puede decirse –casi como el «yo pienso» que, según Kant, acompaña todas mis representaciones, recuerda Derrida–, exige, sin embargo, hacerse oír. Pero se da la paradoja de que cualquier intento de darle voz, cualquier intento de hacerlo presente, lo «disimula a la vez, revelándolo»<sup>61</sup>. Ya hemos aclarado que un «sí» cualquiera de una lengua cualquiera no es ese «sí» incondicional. Si de algún modo pretende encarnarlo, lo hará sólo al precio de una traición: en cuanto se enuncia en una lengua, en efecto, el «sí» se entrega a la traducción –a la repetición–, y su incalculabilidad se expone sin remedio. Volvemos, entonces, a la relación que encontrábamos entre el don y el círculo. El «sí» incondicional no se da al margen del lenguaje; es más, todo lenguaje lo presupone. Pero, a la vez, aquello que él hace posible arruina su incondicionalidad.

Lo mismo puede plantearse aún de otro modo. Por una parte, es evidente que el «sí» tiene estructura de respuesta: responde siempre a una demanda, a una pregunta o a otro «sí»<sup>62</sup>. El autor lo expresa diciendo que es, en primer lugar, segundo (lo cual impide,

---

ACERO FERNÁNDEZ, J.J., «Derrida y algunas cuestiones de teoría lingüística. Derrida vs. Austin-Searle: ¿dos tradiciones en pugna?», *Anthropos*, extra 13, 1989, pp. 123-127; NAVARRO REYES, J., «Promesas deconstruidas. Austin, Derrida, Searle», *Thémata*, 39, 2007, pp. 119-125.

<sup>59</sup> PSY, p. 644. Esta cita va seguida de una referencia a Rosenzweig que aparece asimismo en UG, p. 122. Para un análisis del «sí» en Derrida, Rosenzweig y Michel de Certeau (autor a quien está dedicado «Nombre de oui»), *vid.* DE VRIES, H., *op. cit.*, pp. 256-266.

<sup>60</sup> La expresión es de Rosenzweig.

<sup>61</sup> PSY, p. 648.

<sup>62</sup> De esta manera interpreta Derrida (AMA, p. 51 y ss.) las siguientes afirmaciones aparentemente contradictorias de Levinas: «No soy yo, es lo otro quien puede decir “sí”» (TI, p. 66) y «La primera palabra del espíritu [es] un “Sí” incondicionado, ingenuo de la sumisión» (AE, p. 156). La idea de que el

naturalmente, fijar un «sí» originario). Por otra parte, debido a su carácter mismo de promesa, el «sí» incondicional va ligado a su confirmación en otro «sí». Según afirma Derrida, el primero (que, recordemos, no es tal absolutamente) «no tendría lugar sin el proyecto, la apuesta [*mise*] o la promesa, la misión o la emisión, el envío del segundo que está ya en él»<sup>63</sup>. Pero eso es tanto como decir que el segundo no se añade simplemente al primero, sino que lo habita desde siempre, desdoblándolo, dividiéndolo en su mismo seno. En cualquier caso, el «sí» incondicional sólo encuentra su ocasión de acontecer en aquello que, exponiéndolo a la repetición, amenaza su incondicionalidad, ya sea una lengua concreta, siempre traducible, ya sea su estructura de respuesta o su propia división interna. La dificultad es, como decíamos, idéntica a la que daba a leer el sacrificio de Isaac: incondicional es aquel «sí» que responde una sola vez –aquél que sólo responde ante el Único–, pero un «sí» de una sola vez no constituye una respuesta efectiva.

Es el momento de retomar una tarea que habíamos dejado sólo apuntada, a saber, la de la relación entre la hospitalidad condicionada y la incondicional. El rodeo realizado por las otras figuras de lo imposible ha preparado en cierta manera el camino para abordar esa cuestión que había quedado pendiente. Y es que entre las dos formas de la hospitalidad se establece una «relación sin relación de familiar extrañeza» como la que detectábamos entre el don y el círculo o la decisión y la norma. Ya en nuestro primer análisis habíamos anunciado que, en contra de lo que pudiera parecer, la hospitalidad condicionada y la incondicional no son exactamente opuestas. Derrida insiste sin descanso en que, a pesar de su radical heterogeneidad, ambas figuras se exigen mutuamente: «si estas dos hospitalidades no se contradicen, permanecen heterogéneas en el momento mismo en que se reclaman la una a la otra, de modo desconcertante»<sup>64</sup>. Como ocurría en el caso de las otras figuras, la hospitalidad incondicional se encuentra presa en un *double bind* irreductible. Por un lado, en cuanto incondicional, no debe poner condición alguna, no debe preguntar a aquél o aquello que acoge qué o quién es, de dónde viene o con qué propósito ha llegado, ni tampoco requerir de su parte ninguna reciprocidad; ha de ser absolutamente ilimitada. Pero, por otro lado, no puede hacerse

---

«sí» tiene una estructura de respuesta aparecía ya en UG, p. 70. John LLEWELYN remarca la ascendencia levinasiana del «sí» tal como lo entiende Derrida en *Appositions of...*, *op. cit.*, p. 209.

<sup>63</sup> PSY, p. 649. Esa suerte de envío o promesa de confirmación –de repetición– es lo que Derrida denomina «efecto de gramófono» (*cf.* UG, pp. 89- 90, 136-137, 141).

<sup>64</sup> PM, p. 273.

efectiva más que al precio de comprometerse en una serie de condiciones: desplegando, por ejemplo, todo un aparato legal que regule la acogida, que acuerde y garantice ciertos derechos y ciertos deberes, tanto del anfitrión como del huésped<sup>65</sup>. Ahora bien, en la medida en que lo comprime entre unos límites, este despliegue traiciona el imperativo de hospitalidad. Nos encontramos, así, ante la ya conocida aporía –que cobra en este caso la forma de una antinomia, literalmente hablando– entre lo absoluto de *La ley* de la hospitalidad y lo condicionado de unas leyes de la hospitalidad<sup>66</sup>. *La ley*, cuya misma incondicionalidad ordena imperiosamente acoger, requiere que la acogida sea efectiva, concreta, real y no meramente utópica o ilusoria y, para ello, precisa de unas leyes que, sin embargo, corren el riesgo de pervertirla:

Entre una ley incondicional o un deseo absoluto de hospitalidad por una parte y, por otra parte, un derecho, una política, una ética condicionales, existe diferencia, heterogeneidad radical, pero también indisociabilidad. Una invoca, implica o prescribe a la otra. Acordando, si puede decirse, la hospitalidad incondicional, ¿cómo dar lugar, justamente, a un derecho determinado, limitable y delimitable, en una palabra, calculable? ¿Cómo dar lugar a una política y a una ética concretas, que traen consigo una historia, evoluciones, revoluciones efectivas, progresos, en suma, una perfectibilidad? ¿Una política, una ética, un derecho que responden así a las nuevas exigencias de situaciones históricas inéditas, que les corresponden efectivamente, cambiando las leyes, determinando de otro modo la ciudadanía, la democracia, el derecho internacional, etc.?<sup>67</sup>

Esa pervertibilidad de *La ley* es, así, necesaria, pues sólo por ella puede la hospitalidad responder a la injunción que conlleva, encarnándose en un tiempo y un espacio, adaptándose a situaciones concretas, cambiando con ellas, mejorando, perfeccionándose. Las múltiples leyes de la hospitalidad, por su parte, no serían tales si no respondiesen a la exigencia incondicional de *La ley*. Entre ambos órdenes se da, a la vez, una relación de exclusión y de mutua implicación que desafía toda lógica. Concluimos, entonces, que la hospitalidad incondicional y la condicionada son tan heterogéneas como indisociables<sup>68</sup>.

---

<sup>65</sup> Edith WYSCHOGROD pone la aporía en los siguientes términos: «Si [...] el otro es absolutamente otro, descriptivamente inespecificable, el anfitrión sólo puede ofrecer al otro en su inespecificabilidad un no-lugar. Y, en ese caso, ¿no ha abandonado el anfitrión el poder de agencia requerido para satisfacer la responsabilidad de ofrecer comida y refugio?» («Autochthony and...», *op. cit.*, p. 37).

<sup>66</sup> Para una lectura de *Edipo en Colono* al hilo de esta antinomia, *vid.* LEONARD, M., *op. cit.*, pp. 241-247. El propio Derrida se apoya en esta tragedia de Sófocles en H, pp. 37-43, 81 y 85-107.

<sup>67</sup> H, p. 131.

<sup>68</sup> No parece, pues, adecuado, reducir esta compleja relación a una alabanza postmoderna de la «*aurea mediocritas*» como, sin embargo, hace Mark DOOLEY en «The Politics of...», *op. cit.*, p. 187.

Queda todavía por explicar, no obstante, en qué sentido preciso los dispositivos legales concretos pueden pervertir *La ley de hospitalidad*. El hecho de que dichos dispositivos impongan ciertas condiciones de entrada conlleva, inevitablemente, el trazado de una frontera clara entre lo propio y lo ajeno que separe nítidamente al anfitrión y al huésped. Por lo que respecta al primero, es evidente que la hospitalidad no es posible, en efecto, sin un «en casa» claramente acotado, inmune. Mientras que la hospitalidad incondicional suponía un anfitrión autoinmune (un anfitrión que era al mismo tiempo huésped, y que veía por ello su propiedad amenazada), la hospitalidad condicionada requiere de uno sano y salvo (perfectamente identificado como tal). Sin embargo, desde el momento en que se ha definido un límite de propiedad, la alteridad radical de lo otro que viene deja de ser absoluta. Hacer su acogida efectiva significa entonces contenerlo en el más allá de la frontera, esto es, en cierto sentido, expulsarlo<sup>69</sup>.

Derrida plasma esa idea en el concepto de *hostipitalidad*<sup>70</sup>, que juega con la etimología de ‘*hospes*’ (huésped, en el sentido ya en desuso de anfitrión). Según Benveniste<sup>71</sup>, dicho término latino procedería de ‘*hosti-pet-s*’, cuyos elementos constitutivos pueden desglosarse en *hostis* y *pet*. El primer componente designaba en su origen a alguien ajeno al propio clan con el que se mantenían tratos de intercambio compensatorio (don / contra-don). El sentido de «enemigo» lo habría adquirido posteriormente «por un cambio cuyas condiciones precisas no conocemos»<sup>72</sup>. El segundo componente, por su parte, significaba la identidad unida a la soberanía, motivo que habría cristalizado, por ejemplo, en el pronombre ‘*ipse*’, según ya hemos comentado. Esta etimología da a entender, de acuerdo con Derrida, que el anfitrión es el «dueño del huésped»<sup>73</sup>, lo cual resulta incompatible con el ejercicio de una hospitalidad incondicional. En la medida en que el poder, la soberanía, es indisociable del *hospes*, la hospitalidad para con el huésped sólo puede, en efecto, ser condicionada: la acogida se lleva a cabo únicamente bajo la condición de que el invitado se someta a la ley del

---

<sup>69</sup> En eso radicaría la diferencia entre el otro y el extranjero. Cf. BERNARDO, F., «Verso...», *op. cit.*, p. 95, nota 118.

<sup>70</sup> Este concepto aparece, por ejemplo, en H, p. 45 y, aunque sólo se nombra en el título, se analiza de manera más sistemática en «Hostipitalidad» (1999).

<sup>71</sup> Cf. BENVENISTE, E., *op. cit.*, p. 58 y ss.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>73</sup> Ésta es también la hipótesis inicial de Benveniste, aunque finalmente la desecha, a raíz precisamente de los análisis etimológicos que vinculan la raíz *pot* con la identidad. Desde su punto de vista, ‘*hospes*’ significaría algo así como «aquél que encarna la hospitalidad» (*id*).

anfitrión, esto es, bajo la condición de que no vulnere la propiedad de su casa<sup>74</sup>. Hospitalidad y hostilidad se mezclan, así, indisolublemente, contaminándose la una de la otra, desde el mismísimo instante en que la primera de ellas intenta hacerse efectiva.

### 5.3 La máquina de escribir

El análisis sobre las diversas figuras de lo imposible ha mostrado, tal como esperábamos, su funcionamiento general. Todas ellas tienen, en efecto, algo en común, y es que, perteneciendo al orden de lo imposible, de lo incondicional, de lo incalculable, no pueden simplemente dar la espalda a lo meramente posible, a lo condicionado y al cálculo. Así, por ejemplo, el don y el círculo, la decisión y la norma, la responsabilidad para con el único y la necesidad de responder ante todos los otros, el «sí» y la posibilidad de traducción (la lengua) o de repetición, *La ley* y las leyes de la hospitalidad. En todos los casos hemos tropezado con la paradoja de que el único modo de responder a la exigencia incondicional que estas figuras conllevan es enrolándose en un ejército de condiciones: responder efectivamente a dicha inyunción exige, sin que nada pueda hacerse al respecto, abrirlas a aquello que tiene el poder de perderlas, de pervertir o traicionar su incondicionalidad. No cabe, ciertamente, pensar un don totalmente desvinculado del círculo, una decisión que ignore todo deber y toda regla, una responsabilidad que finalmente no responda ni una hospitalidad que no abra ninguna puerta. Para decirlo brevemente, lo incondicional requiere, en cada caso, el despliegue de ciertas condiciones; lo incalculable no puede simplemente ignorar toda forma de cálculo. Volviendo a los términos que utilizábamos más arriba, sin esa suspensión de los posibles que trae consigo el *quizá*, el acontecimiento no encontraría nunca su sitio, pero no basta sólo con esa apertura: de algún modo, se tendrá que suspender a su vez la suspensión para dar pie a que algo, efectivamente, ocurra. Esta segunda suspensión no debe entenderse como una suerte de supresión absoluta del *quizá*, sino más bien como una cierta violencia que no se puede dejar de ejercer contra él si queremos que el acontecimiento tenga lugar<sup>75</sup>. Por más que ello le suponga exponerse sin remedio, es al mismo tiempo lo único que puede brindarle su ocasión. Todo esto no implica, en absoluto, que el don, la decisión, la responsabilidad y la

---

<sup>74</sup> Mezclando el vocabulario levinasiano y el derridiano, cabe afirmar que en la hospitalidad condicionada el huésped es tan rehén del anfitrión como en la hospitalidad incondicional el «anfitrión» es rehén del «huésped». Cf. H, p. 111 y A, p. 112.

<sup>75</sup> Cf. PA, p. 86.

hospitalidad se reduzcan a eso de lo que, extrañamente, resultan indisociables, sólo que entre lo uno y lo otro no se da una relación de simple oposición. El quiasmo, figura que dice, como sabemos, el encuentro y la separación, resulta mucho más apropiado para describir ese extraño vínculo. Por otra parte, se ha puesto de manifiesto, asimismo, que si no fuera por lo incalculable el cálculo nunca se pondría en movimiento. Examinemos caso por caso: del don hemos dicho que ponía en marcha el círculo; de la decisión, que inventaba la regla; del «sí», que abría la posibilidad del lenguaje; de la responsabilidad para con el único, que obligaba a responder ante *cada uno* de los otros (universalmente); y de las leyes de la hospitalidad, que no serían tales si no respondiesen a la exigencia incondicional de *La ley*.

A lo puramente calculable, Derrida lo denomina, en ocasiones, «la máquina». Mientras que el acontecimiento es absoluta singularidad imprevisible y no programable, llega incondicionalmente y pertenece al orden de lo imposible, la máquina es mera repetición previsible y programable, supone un despliegue de condiciones, como un comando que se ejecuta una y otra vez, y pertenece por tanto al orden de lo meramente posible. Mientras que aquél debe acontecer a alguien vivo, a alguien que resulte afectado por su venida, ésta no precisa de nadie, funciona sola, a la manera de un autómeta. Y, sin embargo, tal como estamos viendo, Derrida insiste en que hay que pensar estos dos conceptos como compatibles e incluso indisociables.

Ahora bien, el autor considera que no debemos ver en esto último un «mal irreprimible o una perversión radical»<sup>76</sup>: la contaminación, la traición, la perversión siempre *posible*, la pervertibilidad, en suma, son la condición de la venida incondicional de lo otro. Que una sola y la misma apertura dé su oportunidad a las figuras de lo imposible y a aquello que tiene el poder de anularlas o disolverlas<sup>77</sup> no implica que no pueda haber acontecimiento, sino que la única manera de hacerlo o dejarlo llegar es exponiéndolo a los mayores riesgos. Además, forma parte de la lógica del *quizá* el que no haya modo de distinguir nítidamente –de dominar por medio de certezas, normas, criterios, saberes o técnicas el umbral– entre la pervertibilidad y la perversión.

---

<sup>76</sup> AMA, p. 68.

<sup>77</sup> Derrida se sirve en ocasiones del concepto kantiano de mal radical para significar eso indeseable cuya posibilidad se vincula, irreductiblemente, a la de lo otro. Kant se ocupa de ese concepto en un ensayo de 1792 que lleva por título «Sobre el mal radical en la naturaleza humana» y que reeditó posteriormente como la primera parte de su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón* (Madrid, Alianza, 1995, pp. 29-61).

Es el momento de enfrentarnos a la cuestión con la que abríamos el capítulo: ¿en qué sentido cabe considerar este juego de aporías como una continuación de las primeras obras derridianas? Vayamos por orden.

El gran descubrimiento o, más bien, la gran denuncia de la deconstrucción derridiana en su fase inicial es que todo aquello que se quiere puro, idéntico o cerrado sobre sí mismo está desde siempre atravesado y contaminado por una alteridad irreductible. No cabe duda entonces de que ya esa «primera fase» de la deconstrucción involucraba una referencia implícita a la hospitalidad para con lo otro. Se trataría ahora de explicar de qué manera ese pensamiento tácito de la hospitalidad era ya un pensamiento aporético en que lo incondicional y lo condicionado, lo imposible y lo posible, lo incalculable y lo calculable se cruzaban en forma de quiasmo. Bastará, para hacerlo, con recordar algunos aspectos básicos de la reflexión derridiana.

Decíamos en el apartado anterior que incondicional sólo puede ser aquella hospitalidad en la que el anfitrión no es aún dueño de su casa, es decir, aquélla en la que el arribante no se encuentra con ninguna frontera que atravesar, pues es su llegada la que instituye la posibilidad misma de la casa. Esto, sin embargo, conlleva la terrible consecuencia de que el propietario no controla absolutamente las lindes de su propiedad. En los términos que utilizábamos en el capítulo 2: el interior sólo se constituye abriéndose, al mismo tiempo, hacia fuera. Y si aquí le hemos dado a este extraño movimiento el nombre de autoinmunidad o exapropiación, allí nos aparecía como huella, *différance*, archi-escritura o, simplemente, deconstrucción. Unos y otros términos vienen a decir que toda relación consigo comporta, de manera irreductible, una relación con lo otro. Esta apertura se corresponde con el momento incondicionado de la hospitalidad.

La ruina de toda propiedad se puede leer también en las otras figuras de lo imposible. Ni el don ni la decisión ni la responsabilidad deben, para hacer venir o dejar venir el acontecimiento, ser reapropiados por un poder soberano; sólo en la renuncia a la soberanía, esto es, al control sobre los propios límites, encuentran dichas «experiencias» su lugar.

En ese no-retorno que caracteriza a todas las figuras de lo imposible se reconocen igualmente ciertos mecanismos trabajados en la fase inicial de la deconstrucción. Tal como ocurre con aquéllas, la escritura escapa de las manos de su autor, la diseminación se describe como aquello que no vuelve al padre y el espaciamento como gasto sin reserva. Esta pura pérdida tiene que ver, en todos los casos, con la imposible presencia



como tal de algo, esto es, del sentido. Si la escritura escapa al control del autor, es porque ningún conjunto de presencias puede encerrarla. La diseminación, por su parte, dice precisamente la imposibilidad de reunir el sentido consigo mismo. El espaciamiento, finalmente, a diferencia de la temporización, no difiere indefinidamente el cumplimiento de la presencia plena, sino que arruina de raíz la posibilidad de su reencuentro. De la misma manera, las figuras de lo imposible son refractarias a la presencia como tal. El don debe no reducirse a fenómeno; la decisión queda para siempre asediada por el fantasma de lo indecible; la responsabilidad incondicional, tal como la hemos analizado en el sacrificio de Isaac, exige que Abraham renuncie a conocer el sentido de la terrible orden divina; y, por lo que respecta a la hospitalidad, no poner condiciones al arribante supone, análogamente, no poder identificarlo. No hace falta decir, por otro lado, que esta refracción a la presencia que comportan los viejos conceptos y las nuevas figuras es solidaria, en ambos casos, de cierta ruptura con el privilegio temporal del presente<sup>78</sup>.

Ahora bien, tampoco en esa primera fase de la deconstrucción la acogida incondicional de lo otro, la ruina de toda propiedad, se producía al margen de la máquina. Más aún, este concepto ni siquiera es nuevo en el discurso del autor. Ya en sus primeras obras lo había utilizado para designar cierto aspecto de la escritura. Por ejemplo, en «Firma, acontecimiento, contexto», leemos: «Escribir es producir una marca que constituirá una suerte de máquina a su vez productora, que mi desaparición futura no impedirá en principio que funcione y que dé, que se dé a leer y a escribir»<sup>79</sup>. Este carácter maquinal de la escritura se asocia a su iterabilidad constitutiva, a su inherente fuerza de ruptura con todo contexto. Es eso lo que le permite escapar al control paterno y seguir funcionando, seguir siendo productiva en ausencia de su autor sin que nada ni nadie –pongamos un lector determinado– pueda detener ese proceso<sup>80</sup>. La relación entre la máquina y la escritura no podría ser más clara. Ambas se describen, en efecto, como mecanismos de repetición que ponen en marcha un proceso indefinido

---

<sup>78</sup> Así, afirma Derrida que lo imposible «reclama [...] una figura semejante a una estructura de la temporalidad, a una disociación instantánea del presente, a una *différance* en el ser consigo del presente» (A, pp. 38-39). El pensamiento de lo imposible se desarrolla, efectivamente, en total dependencia con la reflexión sobre el tiempo como *différance*. Para un análisis de las conexiones entre el trabajo más temprano de Derrida sobre el tiempo y los conceptos posteriores de lo imposible, el *quizá* y el *porvenir*, vid. ROCHA, D., *Dinastías en deconstrucción. Leer a Derrida al hilo de la soberanía*, Madrid, Dykinson, 2011, p. 105 y ss.

<sup>79</sup> M, p. 376. Otras referencias serían «Freud y la escena de la escritura» (en ED, pp. 293-340) o D, pp. 127, 324, 333.

<sup>80</sup> Recordemos que en Husserl la escritura era lo que finalmente permitía la repetición indefinida del acto que alumbró originalmente al sentido.

y, en cuanto mecanismos, ambas se vinculan de algún modo con la técnica<sup>81</sup>. A pesar de todas estas coincidencias, sin embargo, es evidente que la iterabilidad de la escritura no implica sólo la posibilidad de repetición previsible y calculable, sino también la imposibilidad de que el texto se cierre sobre sí mismo. Eso es tanto como decir que, en la escritura, maquinabilidad y alteridad caminan juntas. La extraña connivencia de estos dos motivos, repetición y alteración, se encuentra también en el concepto de huella, que se define asimismo como iterabilidad, y en el movimiento de *différance* que aquélla introduce, donde confluyen, si recordamos, el aplazamiento de la presencia plena y una alteridad irreductible. Mientras que en el mero aplazamiento, también llamado temporización, la presencia permanece aún inalterada y disponible, aunque sea teleológicamente, simplemente pospuesta de instante en instante, de repetición en repetición, la alteridad irreductible, llamada también espaciamiento, arruina esa posibilidad. Parece, pues, que la temporización, como aplazamiento indefinido de la presencia a través de una serie de repeticiones que en principio vendrían sólo a interponerse entre un origen y un *telos*, comunica directamente con el concepto de horizonte, con la horizontalidad de lo posible, con la maquinabilidad de la máquina; y el espaciamiento, intervalo y apertura a la alteridad, con la verticalidad de lo imposible, con la irrupción de lo incalculable, de lo que de ningún modo se ve llegar y que, sin embargo, no espera o, lo que es lo mismo, con eso que hemos llamado más arriba «porvenir». Se puede considerar, entonces, que la iterabilidad inherente al texto o a la huella y el movimiento de la *différance* respondían ya, *avant la lettre*, a la exigencia de pensar juntos la máquina y el acontecimiento como llegada de lo otro<sup>82</sup>. En los tres enclaves se pone de manifiesto, efectivamente, que la alteridad sólo adviene de la mano de la repetición, que no por ello hay que entender ambas cosas como idénticas y que sin la primera la segunda nunca se pondría en marcha (una identidad perfecta no podría

---

<sup>81</sup> Por descontado, no estamos entendiendo con esto que la escritura sea una técnica en el sentido de algo opuesto y añadido posteriormente a lo «natural», que sería la voz. En *De la gramatología*, Derrida denuncia insistentemente ese modo de entender el signo escrito, ya que forma parte de la compulsión logocéntrica por secundarizarlo y declararlo inesencial. A propósito de cierto pasaje de esa obra (DG, pp. 17-18), Bernard STIEGLER aclara: «la noción de técnica puede clarificar la noción de escritura si nuestra concepción de la primera es rigurosamente revisada. Pues para que esto se lleve a cabo es preciso analizar cuidadosamente las dos nociones de técnica y escritura en relación recíproca, y analizarlas en el contexto de la crisis del *logos* que ellas ocasionan» («Derrida y la tecnología. La fidelidad en los límites de la deconstrucción y la prótesis de la fe», en COHEN, T. (coord.), *Jacques Derrida y las humanidades. Un lector crítico*, México D.F., Siglo XXI, 2005, p. 325). La noción de suplemento vendría a responder a esta exigencia.

<sup>82</sup> El concepto de iterabilidad diría «la simultaneidad intratable de una repetición condicionada y de una alteración incondicional» (GARCÍA DÜTTMANN, A., «La déconstruction expliquée aux enfants qui n'en ont pas besoin», en MALLEY, M.L. y G. MICHAUD [dirs.], *op. cit.*, p. 165). Esta relación entre los dos «extremos» de la obra derridiana se hace especialmente evidente en PM, pp. 38 y 111-115.

repetirse). Ahondando aún un poco más, cabe reconocer un testimonio de lo mismo en la doble línea de repetición y alteración que siguen las lecturas / reescrituras deconstructivas<sup>83</sup>.

Retomando el hilo que nos ha traído hasta aquí, es ese vínculo irreductible, es el hecho de que la alteridad no sé dé nunca al margen de la repetición, lo que hace necesario el momento condicionado de la hospitalidad. La relación que une la repetición a la alteridad y que las hace tan heterogéneas como indisociables es, en efecto, exactamente la misma que se establece entre la hospitalidad condicionada y la incondicional, así como entre el don y el círculo económico o temporal, la decisión y la norma, la responsabilidad para con el único y la necesidad de responder ante todos, el «sí» y el lenguaje. En todos los casos se da la extraña circunstancia de que eso que se dice incalculable no puede acontecer independientemente de todo cálculo<sup>84</sup>, de todo mecanismo de repetición. Respectivamente, esos mecanismos serían: un sistema de leyes creado para regular la entrada de extranjeros en un Estado; un sistema de intercambio económico que no se detiene ante nada o un presente eterno donde el ahora se repite indefinidamente; una pauta de conducta; una responsabilidad que no puede dejar de responder una y otra vez; un sistema lingüístico, iterable y traducible por definición. Esto no significa, como ya hemos comentado, que una cosa se reduzca a la otra, ni que esos dispositivos de repetición puedan, por su parte, funcionar sin el empuje de lo incalculable.

El propio Derrida hace un esfuerzo por enlazar los dos extremos de su obra a través de la noción de contexto. A principios de los '70 había afirmado que sólo hay texto, pero como el texto carece de un interior que pueda cerrarse absolutamente, ello equivalía a decir que sólo hay exterior del texto, o que no hay nada más que contextos sin ningún centro de anclaje absoluto. Pues bien, en *Limited Inc* sostiene, a propósito de la relación entre lo incondicional y lo condicionado: «La estructura descrita de este modo supone tanto que sólo existen contextos, que nada *existe* fuera del contexto – como a menudo he dicho –, como también que el límite o frontera del contexto supone siempre una cláusula de no-clausura. El exterior penetra y determina así el interior»<sup>85</sup>. De la misma manera, en *Políticas de la amistad*, el autor vincula lo condicionado con los límites de todo contexto y lo incondicional con la fuerza auto-deconstructiva que

<sup>83</sup> Cristina DE PERETTI ve también en el doble juego de lectura y reescritura un antecedente de la experiencia aporética («Herencias de...», *op. cit.*, p. 130).

<sup>84</sup> EAGLETON, sin embargo, insiste en obviar este aspecto de la cuestión. *Cf. op. cit.*, pp. 439 y 441.

<sup>85</sup> LI, p. 152.

arruina esos límites<sup>86</sup>. Si no hay nada fuera de contexto, entonces la incondicionalidad tampoco puede tener lugar en algún más allá inalcanzable. Necesariamente tendrá que encarnarse en un contexto determinado, aunque para hacerlo tenga que negociar ciertas condiciones, dados los límites que aquél impone. Por otra parte, es preciso tener en cuenta que un contexto nunca se cierra absolutamente sobre sí mismo. Esta «cláusula de no-clausura», esta «fuerza auto-deconstructiva» implica que lo incondicional no se reduce nunca al contexto concreto en que se ha encarnado y que, por esa misma razón, siempre habrá otros contextos y otras negociaciones que llevar a cabo. Ambas reflexiones refuerzan la idea de que una misma apertura hace posible la alteridad (lo incondicional, lo incalculable) y la repetición (lo calculable, lo condicionado).

Los últimos análisis han mostrado que la alteridad y la repetición se exigen mutuamente tanto en las primeras como en las últimas obras de Derrida, pero queda todavía por aclarar cómo a través de ese motivo se relacionan estos dos momentos en apariencia tan distantes. Nos ocuparemos de ello en lo que sigue.

La indisociabilidad de la máquina y de la venida de lo otro que hemos visto operar en la escritura, en la huella o en la *différance* supone la iterabilidad constitutiva del presente. Allí donde el ahora –o cualquier forma de presencia– pretende coincidir plenamente consigo en la simplicidad, no remitiendo más que a sí, la posibilidad de repetirse como no-ahora viene a dividirlo originariamente, haciendo del presente el resultado de una archi-síntesis. Esto, naturalmente, tiene graves consecuencias en el terreno de la identidad, pues implica que una cosa no puede relacionarse consigo en la inmediatez. Derrida recoge este planteamiento en la expresión «*plus d'Un*»<sup>87</sup>, que dice, a la vez, «más de Uno» (en referencia a la división, a la síntesis originaria) y «ya-no Uno». La caída del Uno, por otra parte, prohíbe fijar un centro, origen y *telos*, un punto de referencia absoluto que no remita más que a sí, que no esté sometido a la cadena de repeticiones y que sea, por tanto, totalmente irremplazable. En otras palabras, de lo que aquí se trata es de la imposibilidad de un sentido, del logocéntrico «significado transcendental», principio y fin del juego del lenguaje.

Ahora bien, el *plus d'Un* no afecta únicamente al terreno de la identidad; tiene también graves repercusiones en la relación con lo otro. En efecto, si la alteridad no se separa en ningún caso de un mecanismo de repetición, entonces tampoco hay para su

---

<sup>86</sup> Cf. PA, p. 129.

<sup>87</sup> Vid., por ejemplo, *ibid.*, pp. 244-245.

venida una «primera vez»: no puede ser originaria ni acontecer de manera singular e irrepetible. Eso no equivale, sin embargo, a negar la precedencia ni la singularidad del acontecimiento<sup>88</sup>. Lo que quiere decir es que dicha precedencia no tiene el carácter del origen<sup>89</sup> y que el único modo de hacer advenir efectivamente a lo otro es arriesgando la singularidad de su venida, exponiéndola al reemplazo, a la sustitución. Observemos que la cuestión sigue siendo, aún, la de la imposibilidad de un punto a salvo del juego que, a la vez, lo ponga en marcha y lo detenga.

Los textos de carácter ético y político que Derrida publicó en los '90 no harían sino explotar las repercusiones del *plus d'Un* en la apertura a la alteridad. Ésta es, a nuestro juicio, la única diferencia que separa lo que al principio del presente capítulo hemos llamado el momento implícito y el momento explícito de los temas éticos y políticos en la obra derridiana<sup>90</sup>. Ahora bien, según hemos podido comprobar, los desarrollos posteriores se sostienen en gran medida sobre los análisis realizados en primer lugar. Dichos análisis habrían venido a establecer «las condiciones necesarias (discursivas, teóricas, conformes a exigencias deconstructivas)»<sup>91</sup> para abordar las cuestiones éticas y políticas con toda la profundidad que reclaman y sin escamotear las dificultades que conllevan.

Debemos destacar, asimismo, que los dos momentos de la obra derridiana responden a la «estrategia de lo finito» que en el capítulo 3 habíamos asignado a este autor<sup>92</sup>. Por un lado, la deconstrucción comporta que todo lo que se quiere idéntico y cerrado sobre sí mismo está asediado en su mismo seno y de antemano por una alteridad que lo habita de manera irreductible. Por otro lado, reconoce que esa alteridad sólo adviene de la mano de un mecanismo de repetición que hace su singularidad, a la vez, posible e imposible. Una sombra de amenaza se cierne, pues, sobre todo tener-lugar: el de lo

<sup>88</sup> «No hay alteridad sin singularidad», dice Derrida en SM, p. 60.

<sup>89</sup> Rudi VISKER pasa por alto este punto al sostener que Derrida necesita a Dios para hablar de la secundariedad de la escritura o del «sí» («And Cain...», *op. cit.*, p. 50, nota 35, *et passim*). Cf. *id.*, *Truth and...*, *op. cit.*, pp. 274-325.

<sup>90</sup> Nos apartamos con esto de la lectura que hace MARRATI-GUÉNOUN cuando afirma, a propósito concretamente de *Dar el tiempo*: «Lo que es “nuevo” es la tentativa de pensar con el nombre del don, y con todos los otros nombres que le son vinculados, no ya la deficiencia [*la faille*] de la presencia, sino lo que positivamente la excede» («Derrida et...», *op. cit.*). Baker, Saghafi y Hägglund, en cambio, evidencian la continuidad de la que hablamos, poniendo en conexión un artículo tan temprano como «Violencia y metafísica» con los enclaves más tardíos del pensamiento derridiano (cf. BAKER, R., *op. cit.*; SAGHAFI, K., *op. cit.*, pp. 52-71; y HÄGGLUND, M., *op. cit.*).

<sup>91</sup> PM, p. 386.

<sup>92</sup> *Vid. supra*, 3.1; HÄGGLUND, M., *op. cit.*, p. 52.

mismo, porque no coincide consigo en la simplicidad, y el de lo otro, porque no acontece al margen de la «máquina»<sup>93</sup>.

Cualquier intento de ignorar o reducir ese vínculo fatal, cualquier intento de mantener la venida de lo otro radicalmente a salvo de la repetición, equivaldría a privar al acontecimiento de toda oportunidad. Lo decíamos anteriormente: si quedara suspendido en el limbo del *quizá*, a salvo de todo cálculo, aquél no llegaría nunca. El otro gran peligro es permitir que el acontecimiento se abandone a la máquina, esto es, anular el *quizá* absolutamente. Las consecuencias de esas dos posiciones extremas son, sin embargo, idénticas: ni una ni otra conceden su ocasión al acontecimiento<sup>94</sup>. Frente a ello, se impone la necesidad de calcular, de negociar con la máquina las mejores condiciones. Aunque no ofrece ninguna garantía, esa negociación puede suponer la diferencia entre el riesgo de traición y la traición efectiva, entre la pervertibilidad y la perversión de aquella venida incondicionada.

En la medida en que ha hecho depender al don, a la decisión, a la responsabilidad y a la hospitalidad de un poder soberano que no invierte sino de manera *calculada*, sabiendo que todo gasto acabará retornando al punto de partida, la tradición filosófica constituye un ejemplo del segundo extremo, el que sacrifica lo incalculable a la máquina. Este planteamiento es connatural al sistema logocéntrico que estudiábamos en el capítulo 2, a su apuesta por la posibilidad de un significado transcendental, puro y autosuficiente, un punto irremplazable, origen y *telos* del lenguaje, que puede *repetirse* infinitamente sin sufrir alteración alguna. De lo que se trata, en uno y otro caso, es de un control absoluto sobre las propias fronteras. Retomando los términos que usábamos recientemente, lo que opera aquí es la ficción del contexto herméticamente cerrado sobre sí mismo. Desde ese interior perfectamente acotado, cualquier comercio con la alteridad es un obstáculo superable, un rodeo finalmente prescindible en el camino que lleva de vuelta a casa. Dentro de este sistema, todo está previsto de antemano, no hay en él lugar para lo incalculable. Cabe afirmar, en consecuencia, que negociar con la máquina quiere decir, aún, negociar con la clausura logocéntrica. El primer extremo, por su parte, el que anhela preservar a toda costa la relación con lo otro como absoluta,

---

<sup>93</sup> Consecuentemente, no compartimos con John CAPUTO la idea de que Derrida quiere mantener a salvo lo completamente otro (cf. «For Love of the Things Themselves: Derrida's Hyper-Realism», *Journal of Cultural and Religious Theory* [en línea], 1 [3], 2000, <<http://www.jcrt.org/archives/01.3/caputo.shtml>> [fecha de consulta: 7 de septiembre de 2013]).

<sup>94</sup> Cabe relacionar estas dos actitudes con la siguiente afirmación: «Perder un secreto puede querer decir tanto revelarlo, publicarlo, divulgarlo, como guardarlo tan profundamente en la cripta de una memoria que uno lo olvide allí o deje incluso de comprenderlo y de tener acceso a él. En este sentido, un secreto guardado es siempre un secreto perdido» (GG, p. 30).

fuera de todo contexto, encontraría una concreción en el proyecto de Levinas<sup>95</sup>. En esa dirección apuntaba ya «Violencia y metafísica», por ejemplo (ejemplarmente) en el momento en que el autor calificaba de «pura» a la heterología levinasiana, o cuando revelaba sus sospechas de que tras el nombre de Dios se escondía la figura del origen. Las dos monografías que Derrida dedica a su colega más tarde, «En este momento mismo» y «Palabra de acogida», siguen tirando aún del mismo hilo, sólo que lo llevan un poco más allá para mostrar cómo ese anhelo levinasiano de pureza comporta habilitar no sólo un origen, sino también un *telos*, lo cual no deja de estar vinculado con el hecho de que intente pensar la relación con la alteridad, el para-el-otro, a partir de un sentido (la significación ética, Dios, el Bien, o simplemente lo Humano). Profundizaremos en esta cuestión a lo largo de los dos próximos capítulos.

Aunque es difícil precisar a partir de qué momento exacto Derrida empieza a vislumbrar esa nueva perspectiva que estamos comentando aquí, la de la imposibilidad de contener la relación con lo otro en el terreno de la singularidad, no podemos simplemente guardar silencio al respecto. Asumiendo el riesgo que ello implica, estableceremos como punto de inflexión el seminario titulado «Dar el tiempo» que el autor impartió en La Sorbona durante el curso 1977-1978. El propio autor nos da algunas pistas en la advertencia que abre el libro del mismo nombre:

Fue en el transcurso de ese seminario cuando logré una configuración más temática para un conjunto de cuestiones que se organizaban desde hacía tiempo en torno a la del don. [...] La problemática del don, tal como se me había anunciado o impuesto hasta entonces encontró allí [...] una suerte de etapa intermedia, un momento de paso. Las premisas de este seminario no publicado quedaron implicadas, de una manera o de otra, en las obras posteriores, las cuales estuvieron todas dedicadas, si se puede decir, a la cuestión del don, ya se declarara con su nombre, como fue tan a menudo el caso, o a través de los motivos indisociables de la especulación, de la destinación o de la promesa, del sacrificio, del «sí» o de la afirmación originaria, del acontecimiento, de la invención, de la venida o del «ven».<sup>96</sup>

<sup>95</sup> BERNASCONI apunta en un sentido similar cuando hace la siguiente observación a propósito del don: «Nos preguntamos si la aporía no se entendería quizá mejor como el resultado de combinar dos tradiciones que nunca han sido completamente conciliadas» («What Goes...», *op. cit.*, p. 269). Las tradiciones a las que se refiere son la judía (que, de acuerdo con nuestra lectura, estaría representada por la postura levinasiana) y la griega. El autor, sin embargo, da un paso más allá, pues encuentra la misma aporía también en Levinas, en el hecho de que escoja, para expresar el sentido de la obra, el término griego *liturgia*.

<sup>96</sup> DT, pp. 9-10. En nota al pie, el autor cita las referencias a la cuestión del don que se pueden localizar en sus textos publicados antes de esa fecha.

Esa «configuración más temática» podría ser, justamente, lo que acabará dando lugar a la aporética que hemos trabajado en este capítulo.

Llegados a este punto, la conclusión no se hace ya esperar. Quizá a partir de un cierto momento Derrida ha otorgado a la aporetología una importancia creciente, volviendo a ella cada vez más a menudo<sup>97</sup>, pero de ninguna manera constituye por eso una ruptura en su discurso. Al contrario, la indisociabilidad de la máquina y el acontecimiento que dan a pensar todas esas aporías estaba ya presente en la «primera fase» de la deconstrucción y proporciona una clave de lectura que aglutina en perfecta coherencia – si es que esto tiene algún sentido después de las denuncias de ese movimiento– el conjunto de la obra derridiana. Eso es al menos lo que se da a leer en el siguiente fragmento: «No renunciar ni al acontecimiento ni a la máquina, no tornar secundario ni el uno ni la otra, no reducir jamás el uno a la otra, ésta es quizá una forma vigilante de pensar que nos mantiene trabajando a algunos de “nosotros” *desde hace varias décadas* [el subrayado es nuestro]»<sup>98</sup>. De acuerdo con ello, sería posible interpretar retrospectivamente las siguientes palabras que Derrida escribía en 1971 y entender que el alcance de las mismas desborda con mucho los límites del artículo al que pertenecen: «todo lo que sigue puede ser leído como la explotación de esta lógica que liga la repetición a la alteridad»<sup>99</sup>.

---

<sup>97</sup> Él mismo lo reconoce en F, pp. 18-19.

<sup>98</sup> PM, p. 37. *Cf.*, además, A, p. 23 y ss., donde el autor realiza un análisis de la cuestión del «pas» que permite apreciar cómo, efectivamente, la aporía, el no-paso, atraviesa toda su obra.

<sup>99</sup> M, p. 375.



## 6. Una diferencia intraducible

### 6.1 El sujeto desde la huella

El tratamiento de la subjetividad en *De otro modo que ser* y la aporética derridiana tienen al menos una cosa en común: ambos discursos comparten la inmensa hazaña de cuestionar lo que ha sido la característica definitoria del sujeto a lo largo de su existencia como concepto filosófico, la soberanía. Tanto Derrida como Levinas parecen apostar por desterrar de aquél ese dominio de sí en el que se basa, por ejemplo, el modo tradicional de entender la responsabilidad.

En la medida en que la posibilidad y el ejercicio de esa soberanía se funda sobre todo en el control de las fronteras, en la nítida distinción entre lo propio y lo ajeno gobernada por la indudable y transparente presencia a sí, su puesta en cuestión estaba inscrita ya desde el principio en el marco del «proyecto» deconstrucción. En cambio, eso que en el pensamiento de Derrida tiene casi un carácter programático se perfila sólo al cabo de los años en el de Levinas. En sus primeros escritos –hemos tenido ocasión de comprobarlo– subrayaba insistentemente la soberanía del sujeto: cuando caracterizaba al existente como presente u origen, cuando le atribuía la «virilidad del sustantivo», cuando describía la morada como el lugar donde «yo puedo», el autor no hacía otra cosa. Entre las descripciones expuestas en *De la existencia al existente* y la segunda parte de *Totalidad e infinito*, por un lado, y la disociación sin reservas de sujeto y soberanía tal como se presenta ya de manera contundente en *De otro modo que ser*, por otro, median décadas de arduo trabajo.

Así, desde el principio el discurso de Derrida muestra un sujeto en deconstrucción, cuya «vuelta a sí» o presencia a sí, conceptualizada de modo privilegiado en la operación del oírse-hablar, no es ni pura ni simple. El retorno a uno mismo que constituye la ipseidad del sujeto no cierra un círculo perfecto, implica una diferencia. La producción de la identidad consigo en la auto-afección incluye en el seno de eso que se quiere idéntico una alteridad irreductible. La constitución del sujeto es, pues, inseparable de un proceso de destitución –término en el que, inevitablemente, resuenan los ecos de la caída de un soberano–. En la misma línea trabajan también conceptos que aparecen posteriormente en los textos de Derrida: exapropiación, autoinmunidad, así como todas las figuras de lo imposible.

Ese doble movimiento de institución y destitución por el que se produce el sujeto lo encontramos asimismo en la obra levinasiana, pero no de manera igualmente rotunda desde un primer momento. La voluntad de «poner freno» a los poderes del yo, el enfrentamiento de su soberanía absoluta con algo ante lo cual quedaba impotente, el fracaso, en suma, en un cierto punto, de su dominio, se puede leer desde los años '40, en obras tan tempranas como *De la existencia al existente* o *El tiempo y lo otro*, y hasta mediados de los '60, en *Totalidad e infinito* e incluso en «La huella de lo otro», «La significación y el sentido» o «Enigma y fenómeno»<sup>1</sup>. Existe, sin embargo, una diferencia relevante entre estos dos grupos de textos, y es que los últimos sugieren a través de conceptos como revelación, creación o, más tardíamente, el de huella, la idea de algo que es anterior a esa soberanía, lo cual invalida, en menor o mayor medida, el carácter originario de ésta. Se daba entonces una tensión entre una interpretación convencional de la subjetividad y una lectura transgresora de la misma. Dicha tensión intentaba resolverse, por ejemplo, en *Totalidad e infinito*, con el recurso a una «realidad última» del yo que se conquistaría sólo a partir del instante en que su soberanía fuera puesta en cuestión. La ruptura definitiva con la tradición a este respecto no tiene lugar, como ya habíamos señalado, hasta 1967, en el ensayo «Lenguaje y proximidad». Desde ese momento, Levinas deja de insistir en la soberanía del yo, abandonando la red conceptual de la separación: todas aquellas ideas sobre un sujeto plenamente autosuficiente y «autóctono» del ser que ve flaquear sus fuerzas y sufre un desarraigo ante el cuestionamiento ético de la debilidad del rostro. Lo que se plantea de ahí en adelante es un sujeto desvinculado de la esencia, ya no autóctono, sino exiliado, un sujeto que, antes de ser, significa (sólo «siendo» para-el-otro llega a ser para-sí). Se observa, pues, una inversión de los términos en que se había pensado la subjetividad hasta entonces. En contra de toda evidencia —en contra de la evidencia tradicional—, el sujeto no se define por su soberanía, sino por su pasividad. Encuentra en el «núcleo» mismo de su ser algo que ni ha elegido, ni se ha dado a sí mismo, ni puede dominar: la responsabilidad infinita por el otro, hasta la sustitución. El centro de gravedad del sujeto queda, así, irrevocablemente desplazado. Lo que constituye la subjetividad no es, en absoluto, la soberanía, el control sobre las fronteras, sino, muy al contrario, la disolución de ese pretendido interior que está, desde siempre, «inspirado» por el otro.

---

<sup>1</sup> El primero y el tercero de esos textos están recogidos en EDE (pp. 187-202 y 203-216, respectivamente), así como «Lenguaje y proximidad» (pp. 217-236), al que nos referiremos enseguida. «La significación y el sentido», que incluye y amplía «La huella de lo otro», se puede encontrar en HH, pp. 17-63.

Los escritos de Levinas posteriores a 1967 se encuentran, también en este sentido, mucho más próximos al discurso derridiano. Ello se debe a la separación entre el Decir y lo dicho que el autor desarrolla a partir del concepto de huella en el año 1965 («Enigma y fenómeno») es el artículo donde la distinción entre ambos conceptos aparece por primera vez). Esa separación, respuesta tácita a las reservas que Derrida había manifestado en su fecundo ensayo «Violencia y metafísica», acaba comportando, en efecto, una redefinición del sujeto como Decir. Ya no se trata, desde entonces, de pensar al yo como término perfectamente constituido que «abre las puertas de su morada» a la transcendencia de lo otro, sino más bien como inquietado desde su interior más profundo por una alteridad que le impide reposar en sí. Esta idea, expresada en toda una serie de figuras (recurrencia, persecución, obsesión, rehén, inspiración, sensibilidad, vulnerabilidad...), conjuga, en un mismo gesto, la posición y la deposición del sujeto. Sin pretender exagerar el grado de coincidencia entre dos autores de estilos tan diferentes, no parece en exceso arriesgado escuchar aquí una melodía muy similar a la que dan a oír los conceptos derridianos de expropiación o autoinmunidad. Del mismo modo que en otros aspectos de sus respectivos pensamientos, no puede obviarse tampoco en este contexto una tendencia convergente. En cualquier caso, no obstante, hay un abismo, tal vez insalvable, entre los dos discursos: para empezar porque, en el planteamiento derridiano, la división de la identidad, la apertura a lo otro, no está orientada por ningún sentido (lo Humano, Dios, el Bien)<sup>2</sup>. En «Completamente de otro modo», Levinas se hace eco de este abismo: «Eso que en el análisis deconstructor aparece con verdad como falta a sí [*manquement à soi*] no es el *exceso* [*le surplus*] –ello sería aún una promesa de felicidad y un residuo de ontología<sup>3</sup>– sino lo *excelso* [*le mieux*] de la proximidad, una excelencia, una elevación, la ética anterior al ser o el Bien más allá del Ser»<sup>4</sup>.

Siguiendo aún con el cuestionamiento de la soberanía, se reconoce una gran similitud en la descripción que hace Levinas de la obra y la que propone Derrida del don<sup>5</sup>. Ambos

<sup>2</sup> Nos alejamos, así, de la siguiente afirmación de Silvano PETROSINO: «me parece que la adhesión de Derrida a Levinas se refiere en última instancia –es decir, más allá de las diferentes sensibilidades y de la evidente distancia que separa dos filosofías que siguen siendo diversas– a una cierta idea de “sujeto”, una cierta idea de la “sujetividad” o, si se prefiere, una cierta concepción de la “conciencia” [...] o de la “estructura general de la experiencia” o de la “esencia de lo humano” o de la “humanidad de lo humano”» (*La scena...*, *op. cit.*, p. 71).

<sup>3</sup> Entendemos que ello sería así en la medida en que ignoraría la ética. Cf. BERNASCONI, R., «Levinas and...», *op. cit.*, p. 198.

<sup>4</sup> AUT, pp. 88-89.

<sup>5</sup> Cf. VISKER, R., «“And Cain...”», *op. cit.*, p. 32, nota 8. Un análisis de esta cuestión se encuentra en BERNASCONI, R., «What Goes...», *op. cit.*, pp. 256-273. Para un estudio de la gratuidad y el don en

conceptos coinciden, efectivamente, en lo que tienen de pura pérdida, ambos se definen como incondicionales, gratuitos y desinteresados. Además, ni uno ni otro deben reportar al yo o al donador ningún reconocimiento, pues ello supondría devolver el movimiento a su punto de partida o, lo que es lo mismo, anularlo. En ese sentido, Levinas nos dice que el sujeto debe renunciar a ser contemporáneo del triunfo de su obra y Derrida que el don no puede llegar a ser presente. Igualmente, parece existir un gran paralelismo entre el a-Dios y el porvenir derridiano, pues en los dos casos se da a leer, a la vez, una «espera desesperada» y una inyunción inaplazable (la del para-el-otro o, simplemente, la de la apertura a la alteridad)<sup>6</sup>, algo que, en cualquier caso, ninguna soberanía puede dominar<sup>7</sup>. En la medida en que suponen la pérdida absoluta del control sobre lo que viene, tanto el a-Dios como el porvenir señalan a un «futuro» no mediado por el presente (la huella, si recordamos, cumplía la misma función con respecto al «pasado»). Y es que, siendo lectores de Husserl, ni Levinas ni Derrida pueden pasar por alto el vínculo que, de manera más o menos explícita, la fenomenología establece entre la subjetividad como presencia a sí, dueña de sí misma y de todo aquello que se le presenta, y el presente como modo privilegiado del tiempo. Por lo que respecta a Levinas, ya en el primer capítulo de este trabajo seguimos el rastro de dicha conexión: conciencia y presente como hipóstasis, conciencia que se adueña del mundo trayéndolo al presente de su actividad (*main-tenant*) y *cogito* como estructura de la actualidad del presente. En las primeras obras de este autor, así como en sus lecturas posteriores de Husserl, el presente sostiene la soberanía del sujeto, su aptitud para ser origen, espontáneo o ab-soluto, constituyendo, de esta manera, el tiempo del «yo puedo». Derrida, por su parte, según vimos en el segundo capítulo, muestra en *La voz y el*

---

Derrida y Levinas desde la teoría de la optimización, *vid.* ARNSPERGER, C., «Gratuité, don et optimisation individuelle: Levinas, Derrida et l'approche économique», *Transdisciplines*, 1, 1997, pp. 41-70.

<sup>6</sup> Cf. BENSUSSAN, G., «La política y el tiempo. En torno a Derrida y el mesianismo», *Actuel Marx*, 3, 2005, pp. 77-111.

<sup>7</sup> Mucho antes de llegar al concepto de a-Dios, ya en *El tiempo y lo otro*, Levinas había escrito (a propósito de la muerte y polemizando con Heidegger): «es posible extraer de esta situación de la muerte, donde el sujeto no tiene ya ninguna posibilidad que aprehender, otra característica de la existencia con lo otro. Lo que no es de ningún modo aprehendido es el porvenir; la exterioridad del porvenir es totalmente diferente de la exterioridad espacial por el hecho precisamente de que el porvenir es absolutamente sorprendente. La anticipación del porvenir, la proyección del porvenir, acreditadas como lo esencial del tiempo por todas las teorías de Bergson a Sartre no son más que el presente del porvenir y no el porvenir auténtico; el porvenir es lo que no es aprehendido, lo que cae sobre nosotros y nos toma. El porvenir es lo otro. La relación con el porvenir es la relación misma con lo otro» (TA, p. 64; *cf. infra*, 8.1). Para un análisis de las relaciones entre *El tiempo y lo otro* y *Ser y tiempo*, *vid.* BEREZDIVIN, R., «3 2 1 CONTACT: Textuality, the Other, Death», en BERNASCONI, R. y S. CRITCHLEY (eds.), *op. cit.*, pp. 194-199.

*fenómeno* que la pretendida inmediatez de la presencia del sujeto a sí mismo es posible sólo desde la indivisibilidad del ahora.

## 6.2 Levinas frente al contestador automático

Al principio de este capítulo poníamos el concepto tradicional de responsabilidad como ejemplo de algo que corre peligro desde el momento en que se cuestiona la soberanía. Sin embargo, después de todos los análisis presentados hasta este punto, podemos apreciar sin dificultad que no se trata, ni mucho menos, de un ejemplo inocente. En efecto, las obras de ambos autores pueden leerse, sin reservas, como sendos intentos por repensar la responsabilidad de una manera diferente a la que la tradición nos tiene acostumbrados. No se puede negar, por otra parte –y en continuidad con aspectos de la relación entre ambos autores que ya hemos comentado–, que dicho intento es mucho más evidente desde los primeros textos de Levinas y que en Derrida sólo se tematiza a partir de cierto punto –debido, como sabemos, a la necesidad de crear las condiciones idóneas para hacerlo, valga la redundancia, responsablemente–. Además, a pesar de que los dos compartan la crítica a la lectura tradicional del concepto, no cabe esperar tampoco aquí un completo acuerdo. El padre de la deconstrucción comenta, precisamente en «Palabra de acogida»<sup>8</sup>: «se impondría un retorno a las condiciones de la responsabilidad o de la decisión [...]. Lo que podría acometerse, como intentaré sugerirlo para terminar, según dos caminos muy próximos, sin duda, pero tal vez heterogéneos»<sup>9</sup>. Esos caminos tan próximos como heterogéneos son, naturalmente, los que han trazado sus respectivas obras.

Allí donde el concepto tradicional de responsabilidad exigiría un sujeto soberano, dueño de sus actos y de sí mismo, tanto Levinas como Derrida subrayan, de manera rotunda, que sólo tiene sentido hablar de responsabilidad cuando la soberanía se ha suspendido. Y ello porque a ambos les interesa remarcar que la responsabilidad no se reduce a un accidente o propiedad del yo. Los dos autores le otorgan, cada uno a su manera, un papel mucho más relevante que ése.

<sup>8</sup> *Vid. supra*, nota 12 del capítulo 5.

<sup>9</sup> AMA, p. 47. En su contexto literal, este comentario hace referencia al «hiato» que separa en la obra levinasiana la ética como filosofía primera y el orden del derecho y la política. Según lee Derrida, ese hiato puede interpretarse, más que como una deficiencia, como la necesidad de pensar la responsabilidad y la decisión desde otras premisas. Se trataría, en suma, del abismo que en su propio pensamiento separa lo incondicional de lo condicionado. Trataremos este punto con la debida profundidad en el siguiente capítulo.

En nuestra lectura de *Totalidad e infinito*, observamos que el yo llega a ser responsable sólo a partir de su entrada en el juicio de Dios como imputado, esto es, a partir del momento en que se mide con el infinito y su soberanía es puesta en cuestión; en virtud de esa responsabilidad asignada, conquista su «verdadero ser». Más tarde, en el estudio de escritos posteriores, vimos que el concepto de sujeción a una responsabilidad inmemorial desplaza al del juicio, y que dicha sujeción es incluso anterior al ejercicio de ninguna soberanía. El sujeto se define entonces, de entrada, como «pasividad más pasiva que toda pasividad», expuesto desde siempre al otro y obligado a responder ante él y en su lugar antes de actuar en ningún sentido, antes de poder siquiera proferir un «sí» o un «no». Lo que se da a pensar en esta anterioridad irrecuperable es, así, una responsabilidad an-árquica, sin origen, nunca adquirida en un presente: una responsabilidad, en suma, de la que el sujeto no puede adueñarse. Por otro lado, hay algo que se mantiene constante a lo largo de la obra levinasiana, y es que la asignación de responsabilidad singulariza al sujeto, funciona a la manera de un «principio de individuación», en la medida en que, como responsable del otro, resulta insustituible.

Derrida, por su parte, ve en la responsabilidad una de esas figuras de lo imposible. Como experiencia de lo imposible, da a pensar algo que no se presenta nunca como tal y que no puede, en consecuencia, ser dominado por el sujeto. Hace o deja venir el acontecimiento, el arribante absoluto, que llega sin anunciarse, desde arriba, y que, en ese sentido, me sobrecoge a la manera de una injunción inapelable, sin darme siquiera tiempo para reaccionar, «aquí y ahora».

De nuevo, las posiciones de uno y otro autor revelan una notable cercanía. Si en Levinas la responsabilidad es aquello que *define* al sujeto, lo que lo hace ser lo que es, Derrida asegura que la responsabilidad, en cuanto «experiencia» de lo imposible, *precede* al sujeto, de manera que en ningún caso se da éste sin aquélla. Asimismo, los dos encuentran que ser responsable no es, primariamente, responder de uno mismo, de las *propias* decisiones. Antes que de ninguna otra cosa, soy responsable del otro o de lo otro<sup>10</sup>. Se trata, en ambos casos, de una responsabilidad heterónoma, que no se funda en ni se sigue de ninguna soberanía. Lo que me hace responsable no es ya el título de propiedad de mis actos, sino lo otro. Por ello, los dos autores pueden entender la responsabilidad como respuesta a una llamada que nunca ha llegado a ser presente. Y,

---

<sup>10</sup> Cf. PA, pp. 280-282.

puesto que no espera consentimiento alguno por parte del sujeto, dicha respuesta merece el calificativo de incondicional. Como es de esperar, sin embargo, tampoco en lo que respecta a la responsabilidad los discursos de estos filósofos coinciden plenamente. Destacaremos tres aspectos principales que el propio Derrida analiza en diferentes contextos.

El hecho de que la llamada no sea nunca presente implica que sólo se hace oír a través de la respuesta. Levinas incide en ello al hablar de la subjetividad como profetismo<sup>11</sup>. El sujeto sería, desde este punto de vista, el elegido para hablar en lugar de otro (Dios), y la orden inmemorial a la que él responde se formularía sólo con su propia voz. Se invierte, de ese modo, la secuencia habitual orden-obediencia, pues lo que la figura del profeta sugiere es que la respuesta se da sin que se haya *presentado* mandato alguno. Un anacronismo semejante se reconoce en las reflexiones derridianas sobre el «sí» incondicional<sup>12</sup>. El «sí», decíamos en el capítulo anterior, es *en primer lugar* segundo: tiene una estructura de respuesta, pero *todo empieza por él*.

No obstante, hay algo que forma parte del análisis derridiano y que Levinas no aceptaría, a saber, que esa estructura de respuesta prohíbe fijar un «sí» originario. Así lo sugiere el propio Derrida en un largo paréntesis de «Palabra de acogida», donde comenta la siguiente cita de *Totalidad e infinito*: «No soy yo, es lo Otro quien puede decir “sí”»<sup>13</sup>. Al igual que en muchas otras ocasiones de ese texto, y fiel al sello de la deconstrucción, el autor dice limitarse a sacar consecuencias de los «axiomas» levinasianos, precisando, sin embargo, repetidamente, que Levinas no dice eso que él deduce o, como mínimo, que no lo dice de esa manera. De acuerdo con la frase citada, el primer «sí» es de lo otro. De entrada, esta idea parece encajar a la perfección con la estructura de respuesta que el padre de la deconstrucción reconoce en el «sí» incondicional. Ahora bien, Derrida matiza enseguida algo que tendrá enormes consecuencias, y es que si

todo debe comenzar por algún «sí», [entonces] la respuesta comienza, la respuesta comanda. Es preciso conformarse con esta aporía dentro de la cual, finitos y mortales, estamos desde el principio *arrojados* y sin la cual no habría promesa de camino alguna. Es preciso *comenzar por responder*.

---

<sup>11</sup> También podríamos recordar el concepto de creación, pues «en la creación, el llamado a ser responde a una llamada que no ha podido alcanzarlo, ya que, salido de la nada, ha obedecido antes de oír la orden» (AE, p. 145).

<sup>12</sup> Cf. VISKER, R., *Truth and...*, op. cit., p. 287.

<sup>13</sup> TI, p. 66.

Al comienzo no habría, pues, primera palabra. Sólo se llama a la llamada a partir de la respuesta. Ésta precede a aquélla, viene delante de aquélla que, siendo anterior, sólo es primera por contar con la respuesta que la hace advenir.<sup>14</sup>

Puesto que el «sí» es, estructuralmente hablando, respuesta, el «sí» de lo otro tampoco puede considerarse primero. Al principio, habría sólo una respuesta. Ésa es la aporía a la que se hace referencia en el fragmento: la imposibilidad de un origen absoluto (de una «primera palabra»). Por otra parte, la mención a la llamada está ahí para indicar que las consecuencias que Derrida ha extraído de una minúscula frase se extienden imparablemente por todo el discurso levinasiano. Así, por ejemplo, transtornan el contexto al que nos referíamos anteriormente, el del profetismo. Y es que si la llamada precede en algún sentido a la respuesta, no lo hace a la manera de un origen, pues únicamente adviene de la mano de aquélla; no puede, por tanto, *ser primera*: sólo existe como un eco que re-suena *après coup*; está presa en un mecanismo de repetición sin principio ni fin. Observemos que la problemática que acabamos de analizar retoma el hilo de cierta pregunta que formulaba el padre de la deconstrucción en «Violencia y metafísica»: «¿y si Dios fuera un efecto de huella?»<sup>15</sup>. Según afirmábamos en el capítulo 3 a propósito de ese interrogante, tampoco aquí Levinas suscribiría que el «sí» de lo otro, la vocación profética, la llamada, no son primeros porque hacerlo implicaría comprometer irreparablemente la ileidad de Dios y el mandato inmemorial con que me obliga: la significación ética, el para-el-otro, la responsabilidad. A pesar de que no se pueda acceder directamente a ella, ya que nunca es presente, esa significación ha de conservarse intacta. En este aspecto de la cuestión, el de la irrecusable santidad del Decir, profundiza el segundo contexto anunciado.

Sea como fuere –tanto si la llamada es primera como si no–, los dos autores parecen compartir la tesis de que la respuesta, de un modo o de otro, debe acabar por encarnarse en un presente y en una lengua. En caso contrario, quedaría inaudible.

Levinas hace frente a este problema distinguiendo entre el Decir (la significación ética, el lazo an-árquico con el Bien, la responsabilidad asignada desde un pasado inmemorial que en ningún caso ha sido ni puede ser presente) y lo dicho (el contenido efectiva y presentemente enunciado). A pesar de que uno y otro pertenecen a dos órdenes completamente heterogéneos, se reclaman mutuamente: sin Decir, no habría

---

<sup>14</sup> AMA, pp. 53-54.

<sup>15</sup> VM, p. 160.



dicho; sin lo dicho, el Decir resultaría inaudible. Ahora bien, que el único modo de enunciar el Decir sea recurriendo a lo dicho implica que aquél sólo puede hacerse oír al precio de alta traición, pues en cuanto la significación ética se intenta traer al presente de un discurso se disuelve en esencia. Sólo hay una manera de hacer resonar el Decir, y es lo que Levinas denomina reducción: un trabajo constante que consiste en desdecir lo dicho, interrumpiendo incansablemente el hilo del discurso. Y aunque el tejido textual inevitablemente acabe por suturar dichas interrupciones, los nudos darán fe de aquella ruptura, marcando el texto con la huella del Decir.

Derrida, por su parte, se enfrenta a la misma dificultad con la aporética del «sí». De entrada, reconoce que esa pequeña afirmación, siendo incondicional, está fuera o más allá del lenguaje. No obstante, su análisis demuestra que ambos resultan indisociables: por un lado, todo lo que puede enunciarse en una lengua presupone esa afirmación incondicional; por el otro, si ha de hacerse oír, si ha de erigirse en una respuesta efectiva, ésta no puede dejar de condensarse, (compro)meterse en una lengua. Lo que ocurre es que, desde el mismo momento en que lo hace, el «sí» queda expuesto a la repetición, expuesto a la traducción, expuesto al dominio de lo universal y de lo reemplazable. La manera de evitar que se abandone totalmente a la máquina es, según dice el autor, negociar con ella.

Aparentemente, los discursos de ambos autores no podrían estar más de acuerdo en lo que a estos temas respecta (Decir / dicho / reducción; «sí» / lenguaje / negociación). Sin embargo, el segundo trabajo monográfico que Derrida dedicó a Levinas, «En este momento mismo en esta obra heme aquí»<sup>16</sup>, pone de nuevo a prueba eso que nosotros hemos querido reconocer rápidamente como una coincidencia. Lo hace hablando no del Decir y lo dicho en general, sino de cómo operan concretamente en el texto levinasiano.

El padre de la deconstrucción comienza constatando que interrupciones de lo dicho por el Decir hay por todas partes; cualquier discurso (ya sea de filosofía, de medicina o de Estado) «guarda a pesar suyo la huella de la interrupción»<sup>17</sup>. Pero enseguida puntualiza que en los libros que escribe su colega eso ocurre de otro modo. Se da en ellos algo así como un «suplemento de nudo», una «complicación nodal suplementaria»,

<sup>16</sup> Vid. *supra*, nota 115 del capítulo 3. Todas las referencias que hacemos en adelante a este texto (ECM) están extraídas de su segunda publicación, en PSY, pp. 159-202. BERNASCONI observa que, en la lectura que allí lleva a cabo sobre el Decir y lo dicho en Levinas, el padre de la deconstrucción no parece sospechar que esa distinción levinasiana es una respuesta a las «*questions*» que él mismo había planteado años atrás en «Violencia y metafísica». Cf. «Skepticism in...», *op. cit.*, pp. 155, 156 y 159.

<sup>17</sup> ECM, p. 179. Derrida toma la mención al Estado y a la medicina de AE, p. 216.

en la medida en que precisamente intentan tematizar esa interrupción que, por definición, es lo no-tematizable. Para llevar a cabo esa tarea, Levinas

debe encadenar los nudos de tal forma que el texto se sostenga, pero también de forma que las interrupciones, y *en número* (una sola no basta jamás), «queden»: no con una restancia presente o aparente o sustancial, lo cual sería para ella otra manera de desaparecer, sino lo bastante trazadora [*traçante*] en su pasada como para dejar la mayor oportunidad a la huella de lo otro. Pero para esto un solo nudo que guarde la huella de una sola interrupción no basta, ni una cadena que exhiba la huella de un solo hiato. Una sola interrupción en un discurso no realiza su obra, y se deja reapropiar inmediatamente. El hiato debe insistir, de ahí la necesidad de la *serie*, de la serie de nudos.<sup>18</sup>

El texto de Levinas corta insistentemente su propio tejido para hacer advenir el Decir, pero no puede dejar de encadenar esos cortes unos con otros. Porque, en efecto, es necesaria más de una interrupción; es preciso que haya numerosas interrupciones para que el Decir tenga su ocasión más asegurada. Lo que ocurre es que eso que podemos llamar «la insistencia del hiato» aboca el texto a una fatalidad. Por más que la reducción interrumpa su tejido, no se puede evitar que entre unas interrupciones y otras se restablezca la continuidad que ellas venían justamente a interceptar.

Vemos, pues, que ni siquiera la distinción Decir-dicho y la reducción salvan, a los ojos de Derrida, la distancia que separa su pensamiento del de su colega y que se concreta, de nuevo, en la imposible pureza de la significación ética. Y es que esa fatalidad a la que hacíamos referencia, el restablecimiento de la continuidad, no ya entre los dos lados del texto divididos en cada caso por la interrupción, sino entre unas interrupciones y otras, impide pensar un Decir infinitamente separado y siempre a salvo de lo dicho. Desde el momento en que las huellas del Decir se encadenan unas con otras, nada garantiza su pureza o su santidad. Se evidencia, de este modo, que aquél es inseparable del orden de la textualidad, de lo tejido, no porque nunca pueda mostrarse como tal e irremediablemente tenga que traicionarse en lo dicho, sino porque incluso el gesto que «reduce» esa traición, el gesto que hace resonar el Decir y que hace visibles las marcas de su interrupción, trae consigo, a la vez, lo que precisamente quería reducir:

---

<sup>18</sup> ECM, p. 180. A continuación, el autor remarca: «Para nombrar esa estructura he escogido la palabra *serie*, para anudar a ella a mi vez *series* (fila, sucesión, hilera consecuyente, encadenamiento ordenado de una multiplicidad regular, entrelazamiento, línea, descendencia) y *seira* (cuerda, cadena, lazo, cordón, etc.). Se aceptará la ocasión de encontrar en la red de la misma línea uno al menos de los cuatro sentidos del *sero* latino (entrelazar, trenzar, encadenar, atar) y el εἶπος griego que dice (o anuda) el entrelazamiento del cordón y del decir, la *symploké* del discurso y del lazo» (*id.*). ‘*Sériature*’ (serie y tachadura) y ‘*entr(el)acement*’ son dos términos acuñados por Derrida para significar la insistencia del hiato, la cadena de huellas (*vid. ibid.*, pp. 189-190).

El riesgo de contaminación [del Decir por lo dicho, de la ética por la ontología, de la significación por la esencia] aparecería *antes* del contacto [momento en que «se interrumpe la interrupción» y se reanuda el texto], en la simple *necesidad de anudar* juntas las interrupciones como tales, en la serialidad misma de las huellas y la insistencia de las rupturas. E incluso si esta cadena inaudita no reanuda hilos sino hiatos. La contaminación entonces no es ya un riesgo sino una fatalidad que hay que asumir.<sup>19</sup>

Por más que Levinas se haga cargo de la necesidad de negociar para hacer resonar el Decir, se resiste a asumir que esa negociación pueda afectar en algo lo que en sí mismo es innegociable<sup>20</sup>. Lo observábamos anteriormente: en su discurso, es crucial que la significación ética se mantenga pura, separada, santa, absoluta. Derrida, en cambio, da a entender que «lo innegociable» no se da nunca fuera de la negociación y que, por tanto, sólo encuentra su oportunidad de acontecer en aquello mismo que amenaza su «santidad».

Un tercer aspecto a comentar es la relación que Levinas establece entre Dios y el rostro del otro. En *Totalidad e infinito* (y los textos que convergen hacia esta obra), se dice que el encuentro con el rostro es la situación en que se concreta la acogida del infinito o que en la altura del rostro se revela Dios; en *De otro modo que ser* (y los textos que convergen hacia esta obra), se afirma que Dios, como lo deseable por excelencia, me obliga a volverme hacia la proximidad no deseable de los otros o que el rostro de esos otros significa sólo retirándose en la huella de Su ileidad. A pesar de que siempre caminan de la mano, Levinas insiste incansablemente en que Dios no es el otro.

Derrida, por su parte, y en un sentido que en principio podría juzgarse convergente, considera que la responsabilidad para con Dios y la responsabilidad para con el otro que no es Dios son, a la vez, heterogéneas e indisociables. Así se pone de manifiesto en el análisis sobre el sacrificio de Isaac que lleva a cabo en «Dar la muerte» y que nosotros revisamos en el capítulo anterior. Sin embargo, el padre de la deconstrucción hace de esa indisociabilidad una lectura que Levinas se resistiría a aceptar, pues podrían poner en peligro la pureza y la santidad de la significación ética. Empecemos recordando simplemente el análisis de la responsabilidad que Derrida realiza a partir de ese pasaje bíblico.

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>20</sup> «Tratar de otro modo, es decir, calcular la transacción, negociar el compromiso que dejará intacto lo no-negociable [...]. Ésa es a mi juicio su respuesta» (*ibid.*, p. 166).

Estableciéndose inicialmente en la exclusividad de una relación entre únicos, esto es, entre dos singularidades (Dios y Abraham), la responsabilidad absoluta acaba cayendo, paradójicamente, en el silencio de la no respuesta. Abraham no puede, en efecto, responder, en primer lugar porque desconoce el sentido de lo que Dios le ha ordenado, y en segundo lugar porque ser responsable solamente ante Dios le exige no responder ante los otros, sacrificar todos los otros al Otro, al único. La inyunción a responder, sin embargo, exigiría una respuesta efectiva, exigiría romper el secreto de esa relación y, en consecuencia, responder universalmente, ante todos. Ahora bien, es preciso admitir que aquella responsabilidad absoluta y esta responsabilidad «efectiva» resultan tan heterogéneas como indisociables. Sin la segunda, la primera no llegaría a responder nunca (la responsabilidad absoluta sólo puede acontecer exponiéndose a perderse en el terreno de lo universal). Paralelamente, sin la primera, la segunda no tendría ningún sentido (es la exigencia de responder absolutamente ante *cada uno* de los otros, ante cada otro *singular*, la que obliga a responder universalmente). Una y otra se exigen, pues, recíprocamente.

El contexto en que aparece esta interpretación derridiana del sacrificio de Isaac incluye, además, un comentario de la lectura que del mismo pasaje hizo Kierkegaard y de la que, también en diálogo con este último, propuso Levinas. Sendas lecturas reflejan, de acuerdo con Derrida, la manera en que cada uno de esos filósofos concibe la ética. Así, el autor danés entiende que la ética es ya el terreno de lo universal, en la medida en que define «una responsabilidad que consiste en *hablar*, es decir, en introducirse en el elemento de la generalidad para justificarse, para rendir cuentas de la propia decisión y responder de los propios actos»<sup>21</sup>. En ese sentido, Kierkegaard afirma que para Abraham «*la ética es la tentación*»<sup>22</sup>. Desde su punto de vista, la ética debe ser sacrificada en nombre de Dios, en nombre del deber absoluto o de la responsabilidad absoluta para con Dios. Levinas, en cambio, y como sabemos, sería contrario a esta concepción. Para él, la ética es el terreno de la singularidad. En el capítulo dedicado a Kierkegaard de su obra *Nombres propios*, escribe a propósito de esta desavenencia:

La ética significa para Kierkegaard lo general. La singularidad del yo se perdería para él en la regla válida para todos; la generalidad no puede contener ni expresar el secreto del yo. Ahora bien, no es nada seguro que la ética esté allí donde él cree. La ética como conciencia de una responsabilidad hacia otro [...]. Lejos de perdernos en la generalidad, nos

---

<sup>21</sup> DM, p. 62.

<sup>22</sup> Cf. *id.*

singulariza, nos coloca como individuos únicos, como Yo [...]. En la evocación de Abraham, describe el encuentro con Dios allí donde la subjetividad se eleva al nivel de lo religioso, es decir, por encima de lo ético. Pero se puede pensar lo contrario: la atención que presta Abraham a la voz que lo llamaba al orden ético, prohibiéndole el sacrificio humano, es el momento culminante del drama [...]. Es ahí, en la ética, donde hay una llamada a la unicidad del sujeto y en donde se da sentido a la vida a pesar de la muerte.<sup>23</sup>

No obstante, Derrida considera que las posiciones de ambos filósofos no son, en realidad, tan distintas. Los dos necesitan, en efecto, aislar lo singular de lo universal para salvar su concepto de responsabilidad. La apuesta derridiana es, al contrario, que tal cosa es insostenible. Ello lo expresa mediante la frase «*tout autre est tout autre*»<sup>24</sup>, donde explota los dos significados posibles del sintagma francés que en ella se repite. ‘*Tout autre*’ puede significar, por un lado, «todo otro», «cualquier otro»; en este caso, sería la suma de un adjetivo y un pronombre indefinidos. Por otro lado, puede significar también «radicalmente otro»; entonces se lo estaría entendiendo como la unión de un adverbio de cantidad y un adjetivo. Si interpretamos que la primera posibilidad funciona aquí como sujeto y la segunda como predicado, quedaría una frase como: «todo otro es radicalmente otro». Ahora bien, podría ocurrir asimismo que la frase francesa no estuviese más que repitiendo un único sentido del sintagma, con lo cual sería meramente tautológica. Según Derrida, éste es el único modo de contener la infinita alteridad del otro en un solo otro, en Dios («lo radicalmente otro es radicalmente otro»). La lectura que no cae en la tautología, en cambio, no permite hacer eso: reconoce dicha infinita o radical alteridad a *cualquier* otro, es decir, a todos los otros. ¿Pero quién se atreverá a preguntar cuál es el «verdadero sentido» de la frase?

Con este nada inocente juego de palabras, el padre de la deconstrucción lleva al límite el «juego de la diferencia y de la analogía» que el discurso levinasiano establece «entre el rostro de Dios y el rostro de mi prójimo»<sup>25</sup>. Derrida observa que la analogía entre ambas instancias es lo que sirve de base a la crítica que Levinas dirige a

<sup>23</sup> NP, p. 113 (cit. DM, p. 108, nota 8).

<sup>24</sup> DM, p. 68. En la entrevista que le hizo Alain David en 2003, el padre de la deconstrucción afirma que esa frase es una respuesta a su colega, y que recoge, a la vez, la fidelidad y la resistencia posibles al discurso levinasiano (vid. DAL, p. 33). Asimismo, en CA, pp. 261-263, escribe a Catherine Malabou que la expresión «*tout autre est tout autre*» cae «como una piedra en el jardín de Levinas». Enseguida entenderemos por qué. Cf., además, BERNARDO, F., «Verso...», *op. cit.*, pp. 125-126; *id.*, «A crença...», *op. cit.*, p. 73, nota 100.

<sup>25</sup> DM, pp. 80-81. Hay que decir que no es ésta la primera vez que Derrida menciona esa cuestión (cf. VM, pp. 150, 157-161, 210; ECM, p. 199). Un excelente estudio del concepto de analogía en este contexto se encuentra en SAGHAFI, K., *op. cit.*, pp. 57-62.

Kierkegaard pero, al mismo tiempo, su insistencia en distinguirlas hace que la crítica se vuelva también contra él:

Si cada hombre es *tout autre*, si cada otro, o *tout autre* [cualquier otro], es *tout autre* [radicalmente otro], entonces ya no se puede distinguir entre una pretendida generalidad de la ética, que sería necesario sacrificar en el sacrificio, y la fe que se vuelve hacia Dios único, como *tout autre* [radicalmente otro], volviéndole la espalda a los deberes humanos. Mas, como Levinas no renuncia tampoco a distinguir entre la alteridad infinita de Dios y la «misma» alteridad infinita de cada hombre, o del otro en general, no puede tampoco decir simplemente nada distinto de lo que dice Kierkegaard. Ni uno ni otro pueden asegurarse un concepto consecuente de lo ético ni de lo religioso ni, sobre todo y por consiguiente, del límite entre ambos órdenes.<sup>26</sup>

De acuerdo con Derrida, Kierkegaard no puede distinguir nítidamente la religión de la ética porque, como Levinas «le recuerda», la ética es el respeto por cada otro singular. Levinas, por su parte, al mantener como dos instancias distintas pero semejantes la alteridad de Dios y la de cada otro, y al exigir respeto para cada otro en nombre de su semejanza con Dios, no puede tampoco separar claramente los dos ámbitos: «Su ética es ya religión»<sup>27</sup>.

Es importante subrayar que el padre de la deconstrucción no aboga con todo esto por una distinción nítida entre religión y ética. Lo que denuncia es la imposibilidad de separar completamente el ámbito de lo singular y el ámbito de lo universal, sea cual sea el entorno al que se asignen dichos conceptos (religión / ética, ética / política). Si Levinas establece una analogía entre «el rostro de Dios» y «el rostro del otro», es únicamente para salvaguardar la singularidad de cada otro. No deduce de ahí nada parecido a una exigencia de responder universalmente que podría poner en peligro, al dividirla, la responsabilidad absoluta para con esa singularidad, cosa que, en cambio, sí hace Derrida cuando afirma que la responsabilidad para con el único y la responsabilidad para con cada uno de los otros son indisociables. Mientras que el primero, en su afán por conservar la pureza de la significación ética, se queda anclado

---

<sup>26</sup> DM, p. 81.

<sup>27</sup> *Id.* Para una ampliación de la relación entre Kierkegaard y Levinas desde la perspectiva de «Dar la muerte», *vid.* LLEVADOT, L., «La muerte del otro: Kierkegaard, Lévinas, Derrida», *Convivium*, 24, 2011, pp. 103-117; CAPUTO, J., «Instants, Secrets and Singularities. Dealing Death in Kierkegaard and Derrida», en MATUŠTIK, M. y M. WESTPHAL (eds.), *Kierkegaard in Post/Modernity*, Bloomington, Indiana University Press, 1995, pp. 216-238; SIMMONS, A., *God and the Other. Ethics and Politics after the Theological Turn*, Bloomington, Indiana University Press, 2011, p. 73 y ss.

en el terreno de lo singular, el segundo considera que sólo es posible establecer una relación con lo otro exponiendo su singularidad a la sustitución<sup>28</sup>.

En los tres contextos estudiados cabe reconocer la indisociabilidad de la máquina y el acontecimiento. Las lecturas derridianas del «sí» del otro, de la reducción y del juego de diferencia y analogía entre Dios y el rostro manifiestan, en efecto, que la significación ética, la apertura a lo otro, sólo adviene unida a un dispositivo de repetición, ya sea la estructura de re-spuesta, la serialidad de las huellas<sup>29</sup> o la responsabilidad universal para con todos. Ello implica que ni puede ser primera, ni pura, ni acontecer sin arriesgar su singularidad. La insistencia de Levinas en pensarla como absoluta comportaría, en cambio, tratarla como (pre)originaria y dar por garantizadas su santidad y su singularidad.

Más acá de las discrepancias señaladas, sin embargo, todavía sigue en pie lo que inicialmente habíamos identificado como una coincidencia, y es que sólo en la suspensión de la soberanía tiene sentido la responsabilidad. Esta afirmación, en efecto, sería válida tanto para Levinas como para Derrida. El problema es que suspender la soberanía implica también poner entre paréntesis lo que habitualmente se entiende por libertad, el *poder* de decidir. Así, si se pretende seguir manteniendo la libertad, habrá que reformularla de algún modo.

Levinas lo hace, en *Totalidad e infinito*, invirtiendo la secuencia acostumbrada libertad-responsabilidad, según la cual el sujeto sería responsable de aquello que ha decidido libremente. En esa obra, escribe que la responsabilidad sólo comienza en el momento en que la libertad se revela culpable o injustificada, cosa que ocurre en su encuentro con el rostro o, también, en el instante en que «se mide» con el infinito. Si esa idea no conlleva en absoluto una forma de tiranía, una sumisión por parte del sujeto a la alteridad, es porque Levinas separa, en contra del pensamiento moderno (kantiano), libertad de autonomía. Este último concepto, tal como lo ha pensado la tradición, sería indisociable de la libertad y supondría la capacidad del yo de autojustificarse, algo que el autor aproxima a la autocomplacencia de Narciso. De acuerdo con Levinas, habría

---

<sup>28</sup> DE VRIES (*op. cit.*, p. 388) se refiere a esta iterabilidad imparables con la expresión «sustituciones no sinónimas» que Derrida había utilizado en «La *différance*» para designar la relación entre ese indecible y los otros términos de la cadena (M, p. 13).

<sup>29</sup> Fabio CIARAMELLI lee también la cuestión de la serialidad que plantea «En este momento mismo» desde ese punto de vista: «Derrida, en su segundo ensayo sobre Levinas, se refiere a esta insuperable necesidad, la escritura de la serialidad (*sérialité*) como la repetición y la multiplicación de un punto singular» («Levinas's Ethical Discourse between Individuation and Universality», en BERNASCONI, R. y S. CRITCHLEY [eds.], *op. cit.*, p. 93).

que pensar una libertad no autónoma sino heterónoma, una libertad que no sea ya el poder de darse la ley a uno mismo, sino que reciba su ley del otro. Sólo por el otro puede la libertad ponerse en el camino de su justificación; el sujeto, por sí mismo, es incapaz de recorrer esa senda. La libertad comienza a justificarse cuando el *conatus* o el *inter-és* se interrumpen y la preocupación por el otro viene a reemplazarlos; cuando el temor a morir queda atrás en favor del temor a cometer asesinato; cuando, en suma, el yo deja de responder en primer lugar de sí mismo y pasa a ser responsable del otro. La responsabilidad, como responsabilidad por el rostro, es lo que abre la vía hacia la justificación de la libertad. Ahora bien, ésta no llega nunca a cumplirse definitivamente, la libertad nunca llega a indultarse por completo; ni siquiera se acerca a ese estado, pues cada paso que da hacia él la aleja todavía más de la meta. La justificación se concreta, así, en una responsabilidad infinita, en una deuda impagable. *De otro modo que ser* conserva casi íntegramente este planteamiento, sólo que allí no hay ningún ejercicio de libertad previo a la acusación.

Derrida, por su parte, entiende que la libertad no tiene lugar allí donde la decisión ha sido un mero despliegue de los «posibles» de un sujeto. Para que una decisión pueda calificarse de libre, habrá debido escapar a toda necesidad, habrá debido ser totalmente imprevisible o inanticipable. Pero ello sólo es posible si el sujeto no es dueño de su decisión; si no puede apropiársela como suya; si, al límite, la decisión ha sido de lo otro. Una terrible consecuencia de todo esto sería que el sujeto soberano de la tradición moderna está incapacitado para actuar con libertad<sup>30</sup>. Únicamente una decisión heterónoma puede considerarse libre y, por tanto, responsable.

Encontramos cierta coincidencia entre ambos autores en la idea de que la libertad debe disociarse de la autonomía. Los dos suscribirían igualmente la tesis de que esa libertad heterónoma no comporta ninguna sumisión. Pero también aquí se reconocen diferencias importantes. Por una parte, y a pesar de su insistencia en la heteronomía, Levinas se resistiría a admitir la idea de que la decisión es siempre de lo otro, pues seguramente vería en ella una reducción de la carga intransferible que debe arrostrar el sujeto<sup>31</sup>. Por otra parte, mientras que el análisis de Levinas se centra en la justificación de la libertad, la deconstrucción ignora este problema, evitando, consecuentemente, el

---

<sup>30</sup> Derrida llega a afirmar incluso que el sujeto entendido a la manera de la tradición es incapaz de decidir nada (cf. PA p. 87 y FL, p. 53).

<sup>31</sup> Sin embargo, Derrida deduce esta consecuencia de los «axiomas» levinasianos en el mismo paréntesis de «Palabra de acogida» al que antes nos hemos referido, aquél donde ensaya un análisis de la frase «No soy yo, es lo Otro quien puede decir “sí”». Cf. AMA, pp. 52-54.



léxico de la acusación o la culpa. Lo que Derrida pone en juego es simplemente la posibilidad de una decisión libre, no la de cómo justificar el ejercicio de la libertad. La necesidad de una orientación o un sentido para dicho ejercicio es, sin embargo, algo decisivo en el discurso levinasiano. Tropezamos, así, una vez más, con la cuestión del sentido.

Cabe afirmar, no obstante, que tanto uno como otro conservan todavía el vínculo entre libertad y responsabilidad, pero de un modo diferente al que la filosofía nos tiene acostumbrados. Si bien el discurso de Derrida permite decir aún, conforme a la tradición, que allí donde hay libertad hay también responsabilidad, ese vínculo se mantiene sólo bajo la condición –contraria a aquélla– de que por libertad se entienda nada más y nada menos que la suspensión o la renuncia de la soberanía a la hora de decidir. Levinas, ya en *Totalidad e infinito*, invierte la secuencia tradicional cuando afirma que la responsabilidad por el otro invierte la libertad, que es aquélla la que abre las puertas a la justificación de ésta; *De otro modo que ser* lleva esta idea incluso un paso más allá, asegurando que previamente a la asignación de responsabilidad no hay libertad alguna.

Destacamos, finalmente, que ambos autores defienden la imposibilidad, para el sujeto, de reposar tranquilamente en la buena conciencia<sup>32</sup>, sólo que, una vez más, esa defensa se funda en cada caso de un modo distinto. El padre de la deconstrucción pone en jaque la buena conciencia basándose en la idea de que debe haber un abismo entre saber y decisión, de manera que no queda nunca lugar para la certeza de lo que se debe hacer ni, posteriormente, de haber hecho lo que se debía; se refiere, así, a un deber sin deuda, a un sobre-deber que ordena, precisamente, actuar sin deber, sin que la decisión pueda reducirse a la ejecución de un programa. Levinas, en cambio, suspende la buena conciencia apoyándose en la idea de una exigencia infinita con respecto a la cual el sujeto nunca podría estar a la altura; ello le da pie a hablar, como no podría ser de otra forma, de una deuda impagable, expresión de la que sin duda se hace eco el «deber sin deuda» derridiano. La imposibilidad de la buena conciencia supone, en cualquier caso, un desafío a los poderes del sujeto.

---

<sup>32</sup> Cf. BERNASCONI, R., «Ni la condición ni el cumplimiento de la ética: Derrida, Lévinas y la deducción de una política desde la ética», en PÉREZ CHICO, D. y M. BARROSO RAMOS (coords.), *Un libro de huellas. Aproximación al pensamiento de Emmanuel Lévinas*, Madrid, Trotta, 2004, p. 47.

Sin abandonar del todo las cuestiones relativas a la responsabilidad, centraremos ahora nuestra atención en otro punto crucial para ambos autores. Nos referimos, naturalmente, al concepto de hospitalidad. Tanto Levinas como Derrida reconocen a esa cuestión un lugar decisivo en sus reflexiones sobre la relación con la alteridad o, con otras palabras, en sus reflexiones –más o menos «metonímicas»– sobre la ética. Y no podría ser de otro modo pues, como observa el segundo de ellos, el problema de la hospitalidad y el de la ética son coextensivos: «Se trata siempre de responder de una morada, de su identidad, de su espacio, de sus límites, del *ethos* en cuanto estancia, habitación, casa, hogar, familia, *chez-soi*»<sup>33</sup>. Ahora bien, puesto que en el terreno que estamos pisando la soberanía ha sido suspendida, es evidente que dicho concepto no será, en ninguno de los dos casos, aquél que, como herederos de una tradición, manejamos espontáneamente. De acuerdo con esa tradición que es la nuestra, el ejercicio de la hospitalidad exige, ante todo, ser propietario de un lugar o, lo que es lo mismo, estar en disposición de dictar la ley dentro de unas fronteras: ser soberano. Lo que ocurre es que, según esta manera de entender las cosas, resulta imposible acoger a lo otro *como* otro: desde el momento en que atravesase el umbral del soberano, su alteridad quedará diluida, pues pasará a formar parte de las propiedades de aquél, quedando inmediatamente sometido a sus leyes. De ahí que tanto Levinas como Derrida vuelquen gran parte de sus esfuerzos en liberar el concepto de tales presupuestos. Ambos coinciden en que ésa es la única manera de entender la relación del sujeto con lo otro en términos de hospitalidad.

El camino seguido por Levinas por lo que a este tema respecta es el de pensar la alteridad como infinito, de manera que, en el momento en que el sujeto la acoge, «contiene más de lo que puede contener». La infinitud de lo otro no sólo desborda, con mucho, el poder soberano del yo sino que, coherentemente con lo que aquí estamos comentando –la posibilidad de una hospitalidad sin soberanía–, es esa misma infinitud la que, al suspender el orden de los poderes, concede al yo el «poder» de acogerla. Esta idea, sin embargo, convive en *Totalidad e infinito* con la de un yo perfectamente soberano que, como recogimiento, habita una morada y se reserva la potestad de abrir o cerrar sus puertas. *De otro modo que ser* dejará atrás este último planteamiento y vendrá a radicalizar el anterior al proponer un sujeto «inspirado» por el otro. Cabe considerar, en efecto, la figura de la inspiración como una reinterpretación de la acogida del infinito. En el nuevo contexto, Levinas precisa que el ‘in’ del infinito, antes de ser una

---

<sup>33</sup> H, p. 133.

negación, tiene el sentido de un locativo, pues significa «lo otro en lo mismo». Ahora bien, recordemos que la inspiración no decía nada parecido a una presencia serena y tranquila, sino que, al contrario, hacía referencia a una obsesión traumática, un asedio, una agitación. En cualquier caso, todavía aquí se trata de tematizar la acogida del otro por el sujeto de manera que aquélla no sea expresión del poder soberano de éste, puesto que, si se redujera a eso, la alteridad del huésped no podría preservarse. Sin embargo, tal como ya precisamos en su momento, entre ambas figuras se ha producido un desplazamiento relevante: mientras que la acogida del infinito fue pensada inicialmente por el autor en términos de intencionalidad, la inspiración se concibe más bien como una inversión de ese concepto.

La manera en que Derrida conceptualiza la hospitalidad concuerda en muchos aspectos con la de su colega. El propio autor suscribe este parentesco en el momento en que asocia la hospitalidad incondicional con una lógica de la *visitación*, término que había utilizado Levinas en «La significación y el sentido» para remarcar, precisamente, lo que la llegada del otro tenía de imprevisible e inesperado para el yo. Al pensar la hospitalidad incondicional como figura de lo imposible, Derrida entiende que ninguna propiedad precede a la acogida, pues es en todo caso el arribante quien instituye la posibilidad de la frontera. De acuerdo con ello, propone pensar al huésped como anfitrión del anfitrión y sostiene, consiguientemente, que sólo en cuanto huésped llega éste a estar en su casa. En «Palabra de acogida», el autor deduce esto último de ciertas premisas que Levinas establece en *Totalidad e infinito*, concretamente de los desarrollos sobre lo femenino. Puesto que reservamos a ese tema un capítulo entero de nuestro trabajo<sup>34</sup>, no nos ocuparemos de dicha deducción en este punto. Lo que a Derrida le interesa destacar, al fin y al cabo, es que el anfitrión no se da a sí mismo el poder de acoger, y eso se puede deducir igualmente al menos de otra de las «premisas» de ese libro, concretamente de una que acabamos de repasar. Nos referimos a la idea de que sólo el infinito concede al yo el «poder» de acogerlo en el mismo momento en que, desbordándolo, suspende su soberanía<sup>35</sup>. Por un camino o por otro, cabe concluir que lo que Levinas está poniendo en juego en su primera gran obra es la posibilidad de una hospitalidad sin propiedad.

---

<sup>34</sup> *Vid. infra*, capítulo 8.

<sup>35</sup> Otra posible «premisa» sería la frase que anteriormente analizábamos con Derrida: «No soy yo, es lo Otro quien puede decir “sí”». El paréntesis que el autor le dedica en «Palabra de acogida» se inserta, de hecho, en una primera aproximación al concepto levinasiano de hospitalidad. *Cf. AMA*, pp. 51-54.

Ahora bien, hay una cuestión que Derrida, como lector de Levinas, no puede dejar de plantearse, y es la de la conexión que se establece entre esa «hospitalidad sin propiedad» que deduce de *Totalidad e infinito* y la «“obsesión persecutoria” del rehén» que se desarrolla en *De otro modo que ser*. Según su interpretación, esas «dos figuras de la misma ética»<sup>36</sup> dicen algo más que un simple accidente del sujeto; ambas hacen referencia a la subjetividad misma, en la medida en que ésta se define por su relación con el otro. El ser-rehén trae consigo, sin embargo, una nota especialmente relevante que no estaba presente en el ser-anfitrión: se trata de la lógica de la sustitución (un rehén es siempre una moneda de cambio). Dicha lógica no desplaza la de la acogida ni es tampoco exactamente equivalente a ella, sino que obliga a pensarla de manera mucho más radical, la «lleva hacia delante [...] pero para desalojar aún más gravemente el primado de la intencionalidad y, en cualquier caso, eso que uniría a su vez ese primado al de una “voluntad” y una “actividad”»<sup>37</sup>. Mientras que la acogida se piensa inicialmente como intencionalidad –aunque no sea una del tipo *noesis-noema*–, la sustitución deja atrás esa lectura y añade, todavía a la acogida, un exceso de pasividad. Por otra parte, en la medida en que da a pensar un sujeto perseguido, extranjero, exiliado, el ser-rehén enfatiza eso que en *Totalidad e infinito* aparecía solamente sugerido: definitivamente, no posee un en-casa previo desde el que pueda ofrecer hospitalidad. Pero Derrida no se queda simplemente con la idea de que una modificación se ha producido en el discurso levinasiano; intenta comprender qué significa que ambas figuras sirvan como expresión de una misma ética. De ese intento derivarán consecuencias imprevisibles para aquél.

Desde el punto de vista de Derrida, el «paso» que se abre entre el sujeto como anfitrión –tal como se plantea en *Totalidad e infinito*– y el sujeto como rehén –tal como lo presenta *De otro modo que ser*– atestigua «la genealogía que une el término ipseidad, desde siempre en el centro del discurso de Levinas, con la semántica de la hospitalidad, del *hospes* como *hosti-pet-s*, a saber, el dueño del huésped, allí donde las significaciones del sí mismo, del dominio, de la posesión y del poder se entremezclan en una tupida red, en la cercanía de la hostilidad del *hostis*»<sup>38</sup>. El carácter de rehén que redefine a la subjetividad en *De otro modo que ser* perturba con su semántica violenta el léxico más bien tranquilizador de la acogida, y el vínculo entre las dos figuras pondría

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 106.

de manifiesto el complejo entramado que une hospitalidad y hostilidad al hilo de la soberanía. Que la figura del sujeto anfitrión acabe por dar paso a la figura del sujeto rehén evidenciaría que no se puede pensar una hospitalidad incondicional, una hospitalidad sin propiedad o sin soberanía, y por tanto libre de hostilidad, sin poner en peligro dicha propiedad o dicha soberanía<sup>39</sup>. Desde el momento en que es el otro quien instituye la posibilidad de la acogida, el dominio sobre las propias fronteras queda de antemano puesto en entredicho y nada me asegura ya como dueño ni de mí mismo ni de aquél a quien llamo huésped. Así, por más que Levinas desarrolle esas dos figuras en el orden inverso, parece que, en todo caso, el ser-rehén es anterior o más originario que el ser-anfitrión, que sólo hay acogida incondicional si la soberanía del sujeto está *a priori* perdida.

La misma idea se plasma en el concepto de visitación, que en «La significación y el sentido» parece simplemente traducir la huella al léxico de la hospitalidad utilizado en *Totalidad e infinito*. Derrida observa que tanto la visitación como la huella coinciden en su carácter disruptivo: la primera en cuanto imprevista e inesperada, la segunda en la medida en que interrumpe y disloca el orden temporal dominado por el presente. Sin embargo, la impresión inicial, según la cual el término ‘visitación’ no sería más que una manera de reconducir al léxico de la hospitalidad la temática de la huella, queda enseguida desmentida en su lectura frente a la idea de que es el léxico de la hospitalidad el que debe reconducirse –retraducirse– a la visitación, es decir, a la huella. Lo que de ese modo está sugiriendo el autor es que la visitación, la llegada imprevista e irruptiva del otro, es anterior, lógica y cronológicamente, a toda acogida efectiva, de la misma manera que el ser-rehén precedía al ser-anfitrión:

Y esa traducción inversa ¿no encontrará su límite, el límite de lo liminar mismo, allí adonde es preciso acudir, a saber, en ese lugar donde, visitación pasada, la huella del otro pasa, ha pasado ya el umbral, sin esperar ni invitación ni hospitalidad ni acogida? Esta visita no responde a un ofrecimiento, desborda toda relación dialógica del huésped con el anfitrión. *Debe* haberla excedido en todo momento. Su traumatizante fractura debe haber precedido eso que se llama tranquilamente hospitalidad –e incluso,

---

<sup>39</sup> Tras citar, en nota al pie, un fragmento de *Totalidad e infinito* donde Levinas asegura que la exterioridad salvaguarda al yo que la acoge (*vid.* TI, p. 22), Derrida escribe: «una “salvaguarda” así se convierte, evidentemente, en el nombre y el lugar de todos los problemas por venir [...]. ¿Qué ocurre con el “yo” sano y salvo en la acogida incondicional del Otro? ¿Qué ocurre con su supervivencia, con su inmunidad y con su salvación en la sujeción ética de esta otra subjetividad?» (AMA, pp. 58-59, nota 2).

por perturbadoras que parezcan ya, y pervertibles, las leyes de la hospitalidad.<sup>40</sup>

Es de destacar, en esta cita, la contraposición entre el adjetivo ‘traumatizante’, asociado a la irrupción de la visita, y el adverbio ‘tranquilamente’, asociado a la «pacífica» hospitalidad. La visitación, como el ser-rehén, constituye una amenaza para el anfitrión. Por otra parte, al final del fragmento, Derrida marca una diferencia entre esta perturbación y la que sólo posteriormente conllevan las leyes de la hospitalidad. Mientras que la visitación altera la propiedad, la ipseidad, el en-casa, dichas leyes vienen a transtornar, en forma de traición inevitable, el carácter disruptivo de aquella. Aunque, por razones expositivas, aplazaremos la cuestión de las leyes hasta el capítulo siguiente, los desarrollos que presentamos a continuación no dejan de estar relacionados de algún modo con ellas o, al menos, con lo que ellas representan, a saber: la irreductibilidad de la máquina en la venida del otro, y la consiguiente imposibilidad de contener esa venida en el terreno de lo singular.

Las consecuencias que Derrida deduce del paso que lleva del anfitrión al rehén o de la hospitalidad a la visitación se insertan, en efecto, en la misma problemática que ya habíamos encontrado al tratar de la analogía y la diferencia entre Dios y el rostro. Decíamos entonces que, por darse siempre unida a un mecanismo de repetición (responsabilidad universal), la significación ética no podía tener su singularidad garantizada. Dentro del contexto en que ahora nos movemos, el padre de la deconstrucción lee esa aporía en el análisis del concepto de Sinaí, el enclave concreto donde la ley divina es revelada.

Tras citar un fragmento de «La significación y el sentido»<sup>41</sup>, Derrida interpreta la revelación de la ley como visitación, en la medida en que acontece sólo en la huella de la «pasada» del Otro (Dios). De acuerdo con lo que ha quedado establecido

---

<sup>40</sup> AMA, p. 116.

<sup>41</sup> «... es en la huella de lo Otro donde resplandece el rostro; lo que allí se presenta se está absolviendo de mi vida y me visita como ya ab-suelto. Alguien ya ha pasado. Su huella no *significa* su pasado, como tampoco *significa* su trabajo o su goce en el mundo; *es* la perturbación misma que se imprime (uno está tentado de decir se *grava*) con irrecusable gravedad.

»[...] El Dios que ha pasado no es el modelo del que el rostro sería imagen. Ser a imagen de Dios no significa ser el icono de Dios, sino más bien encontrarse en su huella. El Dios revelado de nuestra espiritualidad judeocristiana conserva todo lo infinito de su ausencia que está en el “orden” personal mismo. Únicamente se muestra por su huella, como en el capítulo 33 del Éxodo» (cit. *ibid.*, p. 115). La referencia bíblica lleva al momento en que Moisés le pide a Dios que le deje ver su gloria, a lo que éste responde: «[...] no podrás ver mi cara, porque quien la ve no sigue vivo. [...] Ahí tienes un sitio junto a mí, puedes ponerte sobre la roca; cuando pase mi gloria, te meteré en una hendidura de la roca y te cubriré con la palma de mi mano hasta que yo haya pasado; y cuando retire mi mano, me verás de espaldas porque de frente no se me puede ver» (Éxodo, 33, 18-23). Ello ocurre, precisamente, poco después del dictado de la Ley en el monte Sinaí.

previamente, ello implicaría que llega por sorpresa, sin avisar, y que acoge antes de ser acogida por nadie, pues precede y perturba toda identidad o propiedad: ha tomado inmemorialmente como rehén a aquél a quien le es dada, vulnerando de antemano su soberanía de anfitrión. Pues bien, el autor vincula estos análisis con un interrogante que Levinas plantea, como una «hipótesis a la vez tímida y provocadora»<sup>42</sup>, en *A la hora de las naciones*: «¿Un reconocimiento de la Torá con anterioridad a Sinaí?»<sup>43</sup>. Lo que parece sugerir esta pregunta es algo así como una universalidad del mensaje de la ley. Dicho mensaje sufriría entonces un irreductible desarraigo con respecto al momento en el cual se encarna históricamente a través de la revelación. Pero reconocer eso obliga a admitir que atañe por igual a todos los pueblos, incluso a aquellos «para quienes el nombre, el lugar, el acontecimiento *Sinaí* no significan nada, o nada de lo que significan para Israel o para lo que nombra la lengua de Israel»<sup>44</sup>. Puesto que tiene como contenido el sentido mismo de lo humano, la Torá ha de valer universalmente. El acontecimiento de la ley –su revelación, «Sinaí»– pierde, entonces, su singularidad. Ello no lleva, sin embargo, a Levinas a poner en duda la singularidad del pueblo de Israel, su carácter de elegido como responsable del mensaje. Ahora bien, prosiguiendo con su deducción de consecuencias, Derrida encuentra que de la misma manera que el mensaje, siendo de alcance universal, excede ese tiempo y espacio que hemos llamado Sinaí, desborda también la identidad del pueblo elegido: la asignación de responsabilidad, la elección, «no se deja detener ni en un lugar y momento concretos, ni por ello tal vez [...] en este o aquel pueblo o nación»<sup>45</sup>. Por más que la universalidad del mensaje no prive a Israel de su elección –en cuanto responsable singularmente asignado–, las diversas consideraciones que nos han ocupado hasta aquí –el concepto de visitación, el ser-rehén, que arruinan *a priori* toda propiedad y toda soberanía– impiden atribuir a ese pueblo un título intransferible de propiedad sobre el contenido revelado. Se confirma, así, lo que habíamos anunciado, y es que las consecuencias que extrae Derrida del paso entre las «dos figuras de la misma ética» conducen a la idea de que la significación ética no puede tener garantizada su singularidad. Según la lectura derridiana, en efecto, no hay manera de contener la singularidad del acontecimiento llamado Sinaí; dicho acontecimiento ha desbordado *desde siempre* su aquí y ahora concretos (lugar y

---

<sup>42</sup> AMA, p. 119.

<sup>43</sup> *Id. Cf.* HN, p. 112.

<sup>44</sup> AMA, p. 119.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 127.

momento históricos, identidad del pueblo elegido). Su acontecer singular es indisociable del reino de lo universal, esto es, de la repetición.

Además, no podemos dejar de recordar en este punto el otro aspecto nuclear del concepto de rehén, a saber, que éste «es, en primer lugar, alguien cuya unicidad soporta la posibilidad de una *sustitución*»<sup>46</sup>. De forma inmemorial, la Torá ha tomado a Israel como rehén y sólo por eso puede haber *un* pueblo de Israel, un pueblo elegido. Pero, desde ese momento, la unicidad del elegido está entregada irremisiblemente al reemplazo, a la sustitución. La indisociabilidad de la máquina y el acontecimiento se deduce también desde este otro punto de vista: «este *pensamiento de* la sustitución nos lleva hacia una lógica apenas pensable, casi indecible, la de lo posible-imposible, la iterabilidad y la reemplazabilidad de lo único en la experiencia misma de la unicidad como tal»<sup>47</sup>.

Queda patente, pues, en qué sentido el paso que lleva del anfitrión al rehén o de la hospitalidad a la visitación permite a Derrida deducir consecuencias difícilmente asimilables por el discurso de su colega. Estas consecuencias, evidentemente, no incumben tan sólo a la sección confesional de su obra. En la medida en que la concepción levinasiana de la responsabilidad se sostiene sobre una lógica de la elección, la parte estrictamente filosófica de la misma resulta igualmente afectada.

### 6.3 Traducción, traición

El recorrido realizado hasta aquí permite definir claramente la postura que adopta Derrida con respecto al discurso levinasiano en sus textos más tardíos. Según hemos podido comprobar, todos los análisis que le dedica desde finales de los '80 revelan que no es posible hacer o dejar venir la significación ética al margen de un dispositivo de repetición que amenaza su separación, que impide pensarla como originaria y preservar su singularidad. Como ya señalábamos al final del capítulo 5, sin embargo, esta idea se sitúa en perfecta continuidad con la cuestión que el autor le planteaba a su colega en «Violencia y metafísica», a saber, la de la imposibilidad de una heterología pura, de un encuentro puro con lo absolutamente otro. En ese artículo, Derrida calificaba de «sueño» a todo «pensamiento puramente heterológico en su fuente» porque, según

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 103. «No lo olvidemos nunca», dice Derrida en el fragmento que ahora leemos, «la elección es inseparable de lo que parece siempre impugnarla: la sustitución» (*ibid.*, pp. 127-128).

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 128.



decía, «se desvanece con el día y desde el amanecer del lenguaje»<sup>48</sup>. Lo único es que en los nuevos contextos dicha cuestión se despliega, además, en la idea del imposible acontecer singular del para-el-otro.

En un esfuerzo de síntesis, cabe caracterizar el abismo que distancia a ambos autores como un problema de traducción. Con esto no queremos decir en absoluto que todo se reduzca a una suerte de malentendido, ni que el discurso del uno sea ilegible o ininteligible para el otro. Por traducción habría que entender aquí, justamente, la cuestión con la que llevamos ya tropezando varias páginas (aproximadamente, desde que comenzamos a tratar el tema de las aporías que obsesionan a la deconstrucción cuando se ocupa de cuestiones éticas y políticas), a saber: la imposibilidad de proteger el acontecimiento de la máquina<sup>49</sup>; la llamada, de la re-spuesta; el Decir, de lo dicho; la singularidad, de su infernal repetición; la elección, de la sustitución; etc. Autoricen o no los textos levinasianos a deducir de sus premisas las consecuencias que saca Derrida, lo cierto es que Levinas no estaría en absoluto dispuesto a admitirlas. Así, con acierto, y también con intención, el primero de ellos asigna a ‘Sinái’ el carácter de un nombre propio *intraducible*<sup>50</sup>. Este carácter estaría vinculado en Levinas a la irreductible singularidad del acontecimiento que nombra (la revelación de la ley, la elección del pueblo de Dios). Sin embargo, Derrida se apresura a señalar que, si esa palabra parece intraducible, ello se debe exclusivamente a un acontecimiento de traducción: «De *otra traducción*, de otro pensamiento de la traducción. Sin víspera después de la ante-víspera. Sin original después de un pre-originario»<sup>51</sup>. Ese otro pensamiento de la traducción es el que el propio Derrida ha intentado elaborar, de manera más o menos explícita, en cada una de sus obras<sup>52</sup>, a saber: el de una traducción que carece de original y que, en consecuencia, nada tiene que ver con el concepto de traducción corriente. Todo nombre propio, desde ese punto de vista, no es más que un efecto producido *après*

<sup>48</sup> VM, p. 224.

<sup>49</sup> Repetición y traducción aparecen ya asociadas en «Freud y la escena de la escritura» (cf. ED, p. 316).

<sup>50</sup> Cf. AMA, pp. 204-205. El mismo carácter lo asigna Derrida a ‘rostro’ y ‘A-Dios’. Nos ocuparemos de la lectura que este autor hace del último concepto más adelante (7.3).

<sup>51</sup> AMA, p. 205. Estas reflexiones conectan con algunas preguntas lanzadas al principio de la conferencia (*ibid.*, pp. 44-45).

<sup>52</sup> Una de las más explícitas sería «Torres de Babel» (PSY, pp. 203-235), donde Derrida lee «La tarea del traductor» de Walter Benjamin. Pero en la medida en que ese otro pensamiento de la traducción interrumpe la referencia a un posible texto «original», su elaboración puede reconocerse en todas partes donde el autor habla de escritura y por tanto se extiende, como ella, sin límites por lo largo y ancho de su obra. Para una revisión de este aspecto del discurso derridiano, *vid.* RODRÍGUEZ GÓMEZ, F., «Iteración y citación. Consideraciones en torno al problema de la traducción / interpretación desde el examen de algunos textos de Jacques Derrida», en BRETONES CALLEJAS, C. *et alii* (eds.), *Applied Linguistics Now. Understanding Language and Mind / La lingüística aplicada actual. Comprendiendo el lenguaje y la mente*, Almería, Aesla, 2009, pp. 1857-1871.

*coup*. Volviendo al caso que nos ocupa, el acontecimiento que nombra ‘Sinaí’ sólo adviene de la mano de un dispositivo de repetición (ya sea la universalidad del mensaje o la sustituibilidad del pueblo elegido). En su afán por proteger el carácter absoluto del acontecimiento, en su afán por proteger el acontecimiento de la máquina, sin embargo, Levinas trata ‘Sinaí’ como un nombre propio intraducible. De acuerdo con lo que hemos dicho, y según se da a entender en las dos expresiones paralelas que cierran la cita, ese gesto equivale a esconder tras la pretendida pre-originariedad de la revelación y de la elección la figura del origen. Ahora bien, ello es, a su vez, indisociable de la fijación de un *telos*, de un punto donde el «juego» (la apertura a lo otro) se detiene, lo cual supone ejercer una gran violencia sobre todo(s) aquello(s) que excede(n) el aquí y ahora de la revelación y de la elección. De ahí que Derrida encadene en este punto un comentario relativo al hecho de que Levinas se refiera exclusivamente al orden de lo humano, al humanismo del otro hombre, restringiendo la ética y todos sus conceptos asociados al campo reducido de la humanidad. Él, por su parte, no encuentra manera de justificar dicha restricción e intenta mantener su pensamiento siempre abierto a la traducción, no sólo «más allá» de Dios, sino a «lo otro *del* hombre o lo otro *que* no es el hombre»<sup>53</sup>, ya sea un animal, un lugar, una lengua o –aunque éste es un caso más problemático que habrá que estudiar aparte–, una mujer<sup>54</sup>. Tal como habíamos avanzado también al final del capítulo 5, el afán de Levinas por salvar la pureza de la relación con lo otro va de la mano del establecimiento de un origen y de un *telos*. Y no puede ser de otra manera desde el momento en que la apertura a la alteridad se piensa en términos de *significación ética*, esto es, como *sentido*.

---

<sup>53</sup> AMA, p. 151. De hecho, en la entrevista con Nancy que lleva por título «Hay que comer bien», Derrida manifiesta sus reservas en relación con el concepto de sujeto porque los discursos sobre él suelen vincular la subjetividad en exclusiva al ser humano (cf. PS, p. 283). En ese mismo contexto, y en conexión con la idea que ahora tratamos, se queja, por ejemplo, de que no haya lugar en el discurso levinasiano para un «rostro animal» (*id.*). Este tema había aparecido también en «Violencia y metafísica»: «es la analogía del rostro con el rostro de Dios lo que, de la manera más clásica, distingue al hombre del animal [...]» (VM, p. 210). Pero el lugar donde más ampliamente se trata la cuestión es en *El animal que luego estoy si(gui)endo* (AD, pp. 147-162). Allí Derrida analiza, entre otras cosas, la conocida historia de Bobby («Nombre de un perro o el derecho natural», en DL, pp. 199-202), mostrando su marcado carácter antropocéntrico (AD, p. 156 y ss.) y respondiendo indirectamente a aquellos autores que, como Simon CRITCHLEY, habían intentado una defensa de Levinas a partir de sus reflexiones sobre «el último kantiano de la Alemania nazi» (cf. *The Ethics of...*, *op. cit.*, p. 181). Una discusión de la cuestión animal en Derrida y Levinas se encuentra en OMBROSI, O., «Non seulement un chien. Les bestiaires de Lévinas et Derrida», *Temps Modernes*, 67 (669-670), 2012, pp. 234-253.

<sup>54</sup> Lo haremos en el capítulo 8.

## 7. El hiato entre ética y política

### 7.1 El rostro, el tercero

Veíamos en el capítulo anterior que, con la ambivalente expresión «*tout autre est tout autre*», Derrida expresaba la tensión irreductible entre singularidad y universalidad cuando se trata de la relación con lo otro. El propio autor reconocía esa misma tensión en el discurso levinasiano en la medida en que establece una analogía entre la alteridad de Dios y la del rostro. Lo cierto es que, más allá de la lectura derridiana, dicha cuestión encuentra un lugar explícito en el pensamiento de Levinas, concretamente en la siempre problemática ecuación que vincula el rostro y el tercero. Nos ocuparemos de ella a continuación.

Con el concepto de tercero (*tiers*)<sup>1</sup>, Levinas designa a aquél que interrumpe la relación diádica entre el yo y el rostro, impidiendo que el cara a cara se mantenga en la exclusividad. En otras palabras, el tercero hace referencia al hecho de que «lo que ocurre aquí “entre nosotros” concierne [*regarde*] a todo el mundo»<sup>2</sup>. Una primera cosa a aclarar, de acuerdo con esta breve cita, es que el tercero no es sólo uno, sino «todo el mundo». Como el otro del otro, no da únicamente una difícil forma triangular al cara a cara: al poner en marcha una cadena imparables (el otro del otro tendrá, a su vez, un otro, y así sucesivamente), lo abre al terreno de lo universal. La relación unívoca del yo al rostro, la responsabilidad absoluta que me liga a él, resulta en todo caso violentada. En cuanto aparece el tercero –y queda todavía por precisar cuándo tiene lugar dicha aparición–, he de tomarlo en consideración, he de *contar* con él. No puedo simplemente ignorar su presencia refugiándome en la responsabilidad infinita que me obliga para con el rostro. Aun siendo diferente del prójimo, el tercero es también mi prójimo y, en consecuencia, debo *asimismo* responderle. Allí donde antes sólo había una responsabilidad inconmensurable, se impone ahora la necesidad de calcular. Desde entonces, «el amor al prójimo y su derecho original de único e incomparable, del que he

<sup>1</sup> Dicho concepto aparece ya en un artículo de 1954, «El yo y la totalidad» (recogido en EN, pp. 22-48). Robert BERNASCONI analiza éste y otros contextos en «The Third...», *op. cit.*

<sup>2</sup> TI, p. 187. El verbo '*regarder*', que hemos traducido por 'concerner', tal como el contexto parece exigir, significa también 'mirar'. Esta riqueza semántica del verbo francés no debe perderse de vista, ya que los ojos y la mirada, vinculados siempre en la tradición occidental al saber, son parte fundamental de las descripciones levinasianas en torno al tercero. No olvidemos, además, el vínculo etimológico entre 'tercero' y 'testigo' (*\*terstis, testis*) (cf. BENVENISTE, E., *op. cit.*, p. 404).

de responder, apelan por sí mismos a una Razón capaz de *comparar a los incomparables*, a una sabiduría del amor. Hay que imponer una medida a la generosidad “extravagante” del “para-el-otro”, a su infinitud [el subrayado es nuestro]»<sup>3</sup>. Observemos que la expresión subrayada, en su misma literalidad, parece apuntar sin ambages en la misma dirección que la aporética derridiana cuando nos recuerda la necesidad de contar con lo incalculable. No es ésta una cuestión menor en el contexto de nuestro trabajo, sin embargo, y habremos de dejarla en suspenso por un instante para estudiar la parte de ella que toca al pensamiento levinasiano. Lo que se da a entender en el texto que acabamos de citar es que la significación ética acaba reclamando la intervención de nuestra particular experta en lo universal: la razón. Según el enfoque propuesto en *De otro modo que ser*, es a partir de aquí cuando se instauran el lenguaje como mero sistema de signos y la objetividad, el «mundo de la luz», el dominio de la conciencia, en que la esencia ahoga la significación ética, lo dicho al Decir<sup>4</sup>. La apelación a una «sabiduría del amor», por otra parte, hace resonar, inevitablemente, la etimología griega de ‘filosofía’, si bien la somete a una inversión estratégica. La tarea específica de nuestra disciplina consistiría, de acuerdo con el fragmento citado, en lidiar entre el Decir y lo dicho, trabajando por desmentir el segundo a través de la reducción, como ya habíamos comentado, pero, al mismo tiempo, imponiendo una medida al primero a través de su inevitable recurso a la tematización y al concepto (a la «determinación gnoseológica del sentido»)»<sup>5</sup>. Siempre al servicio del Decir, siempre al servicio de la significación ética por excelencia, pero habiendo de traicionarla para hacerla manifiesta, la filosofía es «esa medida aportada al infinito del para-el-otro»; antes de ser amor a la sabiduría, es «la sabiduría del amor al servicio del amor»<sup>6</sup>.

Es importante explicitar, además, que si, según se afirma en *De otro modo que ser*, el sujeto es Decir, desde el momento en que se produce la irrupción del tercero y lo dicho hace acto de presencia, aquél no dejará de verse afectado: «Es en tanto que la significación del uno para el otro se tematiza y se sincroniza [*s’assemble*], es por la

---

<sup>3</sup> EN, p. 216.

<sup>4</sup> Recordemos que en *Totalidad e infinito* era la donación del mundo al otro lo que instauraba el lenguaje como sistema de signos y la objetividad.

<sup>5</sup> Jacob MESKIN vincula esta manera de entender la filosofía con la tradición talmúdica en *op. cit.*, p. 417 y ss.

<sup>6</sup> AE, p. 207. Son muchas las ocasiones en que Levinas sostiene que el para-el-otro de la responsabilidad no debe entenderse como amor (por ejemplo, EDE, p. 177; TI, pp. 49, 187-188, 232); sin embargo, en todas ellas rechaza un determinado concepto de amor, a saber, el de una especie de «complacencia sentimental», como si en el mundo no importara nada más que los dos términos implicados y la relación que los une. En el capítulo 8 se entenderán estas reticencias.

simultaneidad de la *esencia*, como el uno se pone como un yo, es decir, como presente o como espontáneo [*commençant*] o como libre»<sup>7</sup>. De acuerdo con el contexto del que procede esta cita, a partir de la entrada del tercero, la subjetividad a su vez queda presa de la esencia, imperturbable, neutral e indiferente a toda responsabilidad<sup>8</sup>. El sujeto deja atrás su posición acusativa de «sí» (*Soi*) y se muestra como yo (*Moi*), ya no como rehén, sino como mero sujeto en contraposición al objeto al que da forma.

Lenguaje y objetividad no son, sin embargo, las únicas cosas que se instauran a partir de la apertura a lo universal. Hablar de universalidad es ya hablar de leyes, de instituciones, de autoridad política, de Estado, en suma<sup>9</sup>. En estrecha relación con lo que comentábamos en el párrafo precedente, Levinas apunta que desde el momento en que habitan bajo todas esas condiciones, tanto el yo como el rostro dejan atrás su condición de únicos y quedan reducidos a meros «casos», a individuos de un género, a lo que el autor llama, en este sentido estricto, «ciudadanos». La igualdad de todos se impone en detrimento de la singularidad de los únicos. En el mismo instante en que se expone al «pleno día del orden público»<sup>10</sup>, el rostro se vuelve invisible. Derrida señala esta paradoja en «Palabra de acogida»: «Lo político disimula porque pone a la vista. Oculta lo que saca a la luz. Al poner a la vista el rostro, al arrastrarlo o atraerlo hacia el espacio de la fenomenalidad pública, lo hace por ello mismo invisible. La visibilidad hace invisible su invisibilidad, la retirada de su epifanía»<sup>11</sup>. A propósito del yo, se afirma en *Totalidad e infinito* que en el ámbito político «la independencia del ser separado se encuentra perdida, ignorada y oprimida»<sup>12</sup>, integrada en una totalidad. Esta reflexión

<sup>7</sup> AE, p. 208.

<sup>8</sup> Los dos últimos adjetivos deberían hacernos pensar de inmediato en el *il y a*: «La esencia que se estira indefinidamente, sin contención, sin interrupción posible –la igualdad de la esencia que no justifica, en toda equidad, ningún instante de detención–, sin respiro, sin suspensión posible, es el *il y a* horripilante detrás de toda finalidad propia del *yo* que tematiza y que no puede no hundirse en la esencia que tematiza» (*ibid.*, pp. 207-208). Cf. *supra*, nota 97 del capítulo 3.

<sup>9</sup> Levinas contrapone a menudo su idea de un origen ético de la política con la filosofía de Hobbes (cf. TI, p. 55; AE, p. 203; EN, p. 123; EI, p. 85 –la referencia al autor del *Leviatán* es clara en todas estas ocasiones, aunque no siempre se lo nombre explícitamente). Lo que hay «antes» del Estado, a su juicio, no es la guerra de todos contra todos, como creía el filósofo inglés, sino la responsabilidad infinita por el rostro del otro. Dicho con otras palabras, mientras que para Hobbes el Estado nace de la necesidad de limitar la violencia –y, por tanto, del inter-és–, para Levinas nace de la necesidad de limitar esa responsabilidad desmesurada ante la presencia del tercero –su origen es, por tanto, el des-inter-és, la no indiferencia por todos los otros–. De acuerdo con el planteamiento del primero, el poder del Estado ha de ser absoluto (única manera de hacer la limitación de la violencia efectiva). Desde el punto de vista del segundo, en cambio, el despliegue de lo político encuentra un límite: la relación ética. Levinas considera que ése es el único modo de evitar que el Estado sea, como en el caso de Hobbes, una continuación de la guerra por otros medios o, en términos más precisos, una instauración de la guerra con buena conciencia.

<sup>10</sup> TI, p. 187.

<sup>11</sup> AMA, p. 171.

<sup>12</sup> TI, p. 158.

conecta, en el contexto en que aparece y también en su sentido, la política con la historia: ni una ni otra permiten «expresarse» al yo como yo, aquélla porque borra su singularidad, ésta porque lo juzga a partir de sus obras, en contumacia, anulando su apología.

La idea de que en política se corre el riesgo de ignorar la singularidad del yo es perfectamente compatible con *De otro modo que ser*: al pasar del *Soi* al *Moi* en el orden de la esencia, del concepto, de lo universal, el sujeto deja atrás su carácter de rehén, que es precisamente lo que lo singulariza. Lo que ocurre es que allí ya no se pone el énfasis en la pérdida de la independencia ni se hace referencia alguna a la posibilidad de hablar en defensa propia. Más aún, en esa obra, la «independencia del ser separado» parece «ganarse» únicamente en el momento en que comienza el reinado de la esencia y, por tanto, la política, mientras que en *Totalidad e infinito* dicha independencia se pierde al acceder al terreno de lo universal. En efecto, la descripción citada sobre lo que le ocurre al yo desde la irrupción de lo dicho según *De otro modo que ser* —«el uno se pone como un yo, es decir, como presente o como espontáneo [*commençant*] o como libre»<sup>13</sup>— parece estar retratando con la máxima fidelidad el yo feliz y despreocupado tal como se presenta en la segunda parte de *Totalidad e infinito*, antes de su encuentro con el rostro, pero antes también de la instauración de la política. En principio, esto es algo que no debería sorprendernos puesto que, según hemos estudiado, el enfoque de la subjetividad que propone cada una de esas obras no es idéntico. Sin embargo, es preciso reconocer que la tensión entre ambas por lo que a este tema respecta se hace si cabe más evidente que nunca en este punto.

Más arriba quedó pendiente de análisis la cuestión sobre la posible secuencia cronológica entre el rostro y el tercero. A lo largo de nuestro comentario nos hemos tomado incluso la licencia de utilizar acríticamente expresiones que ordenan en el tiempo la aparición del uno y del otro —‘antes’, ‘ahora’, ‘desde entonces’, ‘desde el momento en que’—. Sólo razones de tipo expositivo pueden justificar esa licencia, pues, si nos ceñimos a la literalidad de los textos levinasianos, no hay distancia temporal entre ambos términos. Así, por ejemplo, leemos en *Totalidad e infinito*: «el tercero me mira en los ojos del otro»; «la epifanía del rostro como rostro abre la humanidad»; «la presencia del rostro —lo infinito del Otro— es indigencia, presencia del tercero (es decir, de toda la humanidad que nos mira)»; «el rostro [...] atestigua la presencia del tercero,

---

<sup>13</sup> AE, p. 208.

de la humanidad toda entera, en los ojos que me miran»<sup>14</sup>; «en esta acogida del rostro [...] se instaura la igualdad. [...] No se la puede separar de la acogida del rostro, de la cual es un momento»<sup>15</sup>; o «la revelación del tercero, ineluctable en el rostro, sólo se produce a través del rostro»<sup>16</sup>. No parece, pues, que haya duración alguna entre la epifanía del rostro y la aparición del tercero. El cara a cara se da ya en un entramado de miradas –el tercero me mira en los ojos del otro; la humanidad nos mira– que interrumpe su exclusividad. Ahora bien, decir que la instauración de la igualdad no es más que un momento de la acogida del rostro implica afirmar que no viene la ética y luego la política. Aunque tampoco cabe duda de que la ética es lógicamente anterior a la política<sup>17</sup>, las citas que proponemos insisten en que la primera exige la segunda desde el primer momento.

*De otro modo que ser* no altera en absoluto el planteamiento que acabamos de exponer. Recurriremos de nuevo a las palabras de Levinas: el Decir «se dirige al otro en presencia del tercero»<sup>18</sup>; «en la proximidad del otro, todos los otros que el otro me obsesionan [...]. El prójimo que me obsesiona es ya rostro, a la vez, comparable e incomparable, rostro único y en relación con otros rostros»<sup>19</sup>; «los otros me conciernen *de entrada*»<sup>20</sup>; «es porque el tercero no viene empíricamente a perturbar la proximidad, sino que el rostro es a la vez el prójimo y el rostro de los rostros –rostro y visible–, por lo que, entre el orden del ser y el de la proximidad, el vínculo es irrecusable»<sup>21</sup>. De nuevo, el autor es muy explícito respecto a la cuestión que nos ocupa, subrayando sin cesar y de diferentes formas que el tercero no aparece con posterioridad. Cuando me expongo al otro, cuando me entrego a él o por él, el tercero está ya ahí: constituye una parte inextirpable del rostro; éste es, a la vez, rostro y tercero<sup>22</sup>.

---

<sup>14</sup> TI, p. 188. A propósito de la segunda de las citas, BERNASCONI observa: «Es importante atender cuidadosamente al pronombre personal en la explicación de Levinas sobre el tercero en el rostro del Otro. La humanidad en conjunto no me mira a *mi*, sino a *nosotros*. La separación es la pre-condición del cara a cara, pero a través del tercero estoy unido con el Otro» («The Third...», *op. cit.*, p. 80).

<sup>15</sup> TI, p. 189.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 282.

<sup>17</sup> Cf. VISKER, R., *Truth and...*, *op. cit.*, p. 308, nota 46.

<sup>18</sup> AE, p. 84, nota 2.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 204. En su lectura, Derrida expresa la misma idea como sigue: «esta salida de la responsabilidad puramente ética, esta interrupción de la inmediatez ética es, a su vez, inmediata. El tercero no espera, su ileidad clama desde la epifanía del rostro en el cara a cara» (AMA, pp. 65-66).

<sup>22</sup> Carecen de base, pues, las críticas relativas a la ausencia de alcance político de la ética levinasiana, motivadas, en gran parte, por la falta de atención prestada a la noción del tercero. Esta idea se encuentra, por ejemplo, en BERNASCONI, R., «The Third...», *op. cit.*, p. 76; PLANT, B., *op. cit.*, pp. 433-435.

Tal como anunciábamos al principio del presente capítulo, se reconoce en esa extraña duplicidad del otro la misma tensión que señalaba Derrida con su criptograma «*tout autre est tout autre*»<sup>23</sup>. En ambos casos se remarca la imposibilidad de contener la relación entre singularidades en un lugar perfectamente apartado del reino de lo universal. Vemos, así, que Levinas es mucho más consciente de esa «presión maquinal» de lo que en otros contextos pudiera parecer, pues con la cuestión del tercero hace frente, *motu proprio*, a las dificultades que su colega le plantea en «Dar la muerte» a propósito de la responsabilidad para con el rostro y la responsabilidad para con Dios. Ahora bien, no podemos negar que entre los dos casos existe al menos una diferencia: para Levinas, la tensión se establece entre el terreno de la ética y el de la política, mientras que Derrida la reconoce ya operando en el terreno mismo de la ética<sup>24</sup>. Ello no debe hacernos pensar, por otra parte, que el padre de la deconstrucción ignore este aspecto del pensamiento levinasiano. Todo lo contrario. No sólo no lo ignora sino que se ocupa de él ampliamente en «Palabra de acogida», donde, además, no deja de vincularlo con la problemática que trata en «Dar la muerte». Así lo ponen de manifiesto las múltiples ocasiones de aquel libro en que «confunde», a propósito desde luego, la cuestión del tercero y la de la ileidad divina. A pesar de que Levinas no lo diga de esa manera, ni tenga en absoluto la intención de conectar ambas cosas, ese «Él» que marca la distancia infinita de Dios no deja de decirse en tercera persona. Derrida no se detiene tampoco a hacer esta reflexión, pero constantemente mezcla los dos conceptos, dando a entender que en uno y otro caso reconoce el mismo problema<sup>25</sup>.

## 7.2 Cuestión de justicia (es preciso contar con lo incalculable)

No podemos seguir avanzando sin detenernos a analizar un concepto vinculado por Levinas con la cuestión del tercero, en ocasiones de manera más directa que en otras: la

---

<sup>23</sup> A eso parece apuntar Derrida cuando afirma en «Palabra de acogida» que ‘rostro’ «debería escribirse a la vez en singular y en plural, según lo único, según el cara-a-cara, y según el más-de-dos del tercero» (AMA, p. 205). Cf. BARNETT, C., *op. cit.*, pp. 13-14.

<sup>24</sup> De menor relevancia es el hecho de que Derrida ponga a Dios del lado del «Uno» y al rostro del lado de lo múltiple, mientras que en el planteamiento de Levinas el rostro queda del lado del «Uno» y el tercero del lado de la pluralidad. Al fin y al cabo, independientemente de cómo se distribuyan los términos, el entramado es el mismo.

<sup>25</sup> AMA, pp. 61, 66, 67, 103, 110, 112-113, 160. En la primera de esas páginas, Derrida cita incluso unas palabras de *De otro modo que ser* donde Levinas marca la diferencia entre la «tercialidad» del tercero y la de Dios (cf. AE, p. 191). La conexión entre la ileidad y la política se da a leer concretamente en *ibid.*, pp. 201-202, y fue señalada en primer lugar por Rebeca COMAY («Facies Hippocratica», en PEPPERZAK, A. [ed.], *Ethics as First Philosophy. The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion*, Nueva York, Routledge, 1995, p. 232). Cf., además, BERNASCONI, R., «The Third...», *op. cit.*, p. 82; LLEWELYN, J., *Appositions of...*, *op. cit.*, p. 172; GOMIS BOFILL, C., *op. cit.*, pp. 202-203.



justicia. En este caso, como en algunos otros, se reconoce una diferencia de enfoque entre sus dos grandes obras. El propio autor lo subraya en el prefacio que escribió para la edición alemana de la primera de ellas, y que data de 1987: «no hay ninguna diferencia terminológica en *Totalidad e infinito* entre misericordia o caridad, fuente de un derecho del otro que pasa por delante del mío, por un lado, y la justicia, por otro lado, donde el derecho del otro –pero obtenido a partir de una indagación y un juicio– se impone por delante del tercero. La noción ética general de justicia es evocada en las dos situaciones indiferentemente»<sup>26</sup>. Son muchos los pasajes de *Totalidad e infinito* que dan, en efecto, el nombre de justicia a la relación con la transcendencia del otro<sup>27</sup>. De acuerdo con ellos, la justicia sería, precisamente, lo contrario de la alergia: el des-interés, la enseñanza, el encuentro a través de la palabra pura, lo que escapa a la tematización. La siguiente cita es muy significativa a este respecto: «La justicia, la transcendencia por excelencia y condición del saber no es en absoluto [...] una *noesis* correlativa de un *noema*»<sup>28</sup>. Estas pocas palabras ponen de manifiesto que la justicia pertenece a la ética como filosofía primera y no al imperio de la conciencia. Ahora bien, no por ello dejan de encontrarse en dicha obra otros fragmentos donde el concepto que nos ocupa se asocia claramente con el tercero. Por ejemplo: «El tercero me mira en los ojos del otro –el lenguaje es justicia. No es que haya rostro primero y que después el ser que él manifiesta o expresa se preocupe de la justicia»<sup>29</sup>. En este contexto se está remarcando, sí, que el tercero o la justicia son inseparables de la epifanía del rostro, pero desde el momento en que se impone una precisión como ésta se está dando a entender que tal indisociabilidad no es evidente, que el tercero o la justicia, por sí mismos, no se identifican con el rostro. Vemos, pues, que en *Totalidad e infinito* la justicia bascula indecidiblemente entre dos polos. *De otro modo que ser*, sin embargo, declina la balanza asociándola claramente con el tercero y haciéndola pertenecer, por tanto, al ámbito de la universalidad, la objetividad y la política: «en la proximidad del otro, todos los otros que el otro me obsesionan y ya la obsesión reclama justicia, reclama medida y saber, es conciencia»<sup>30</sup>.

Pero las cosas no son tan sencillas. A pesar de que Levinas opte finalmente por hacer llegar la justicia de la mano del tercero, el significado de ese concepto conserva a lo

<sup>26</sup> EN, pp. 249-250. Sin embargo, esa distinción estaba presente en *El tiempo y lo otro* (cf. TA, p. 76).

<sup>27</sup> *Vid.*, por ejemplo, TI, pp. 18, 35, 44, 51, 62, 72, 280.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 188. Cf. AROSO LINHARES, J.M., *op. cit.*, p. 21, nota 72.

<sup>30</sup> AE, p. 201. *Vid.*, también, *ibid.*, pp. 20, 58, 200, 203, 205, 210.

largo de toda su trayectoria cierta problematicidad. Presentamos a continuación dos citas que lo atestiguan. La primera pertenece a *Totalidad e infinito*:

En realidad, la justicia no me engloba en el equilibrio de su universalidad – *la justicia me conmina a ir más allá de la línea recta de la justicia*, y nada puede marcar el final de esta marcha; detrás de *la línea recta de la ley*, la tierra de la bondad se extiende infinita e inexplorada, y necesita todos los recursos de una presencia singular. Yo soy entonces necesario a la justicia como responsable más allá de todo límite fijado por una ley objetiva [el subrayado es nuestro].<sup>31</sup>

En estas líneas, se observa una tensión en el seno de la justicia, en la medida en que me conmina a ir más allá de ella misma. La siguiente cita, extraída de *De otro modo que ser*, expresa la misma idea: «la justicia traspasa [*passe*] a la justicia en mi responsabilidad por el otro, en mi desigualdad en relación con aquél de quien soy rehén»<sup>32</sup>. Vemos que, de nuevo, Levinas parece estar haciendo referencia a un carácter «excesivo» de la justicia, a una permanente inadecuación instalada en el propio concepto, como si nunca llegara a cumplirse plenamente. Esa inadecuación sería un reflejo de la difícil situación en que se halla, nacida del rostro, del único otro, pero ya como llamada del tercero. Si se entiende, decididamente, que la justicia es la medida aportada al infinito del para-el-otro, entonces no puede nunca darse por satisfecha. Una «medida aportada al infinito» es, en su propio concepto, algo imposible: ¿cómo contener, en efecto, lo inconmensurable sin traicionarlo? Al intentar atender a *cada* singularidad (*cualquier* otro es radicalmente otro), al escuchar el reclamo de la justicia, se corre inevitablemente el riesgo de ignorar la responsabilidad para con el otro. La alternativa, sin embargo, tampoco puede considerarse deseable. Quedarse en la exclusividad de la relación supone desoír la llamada del tercero, de la humanidad toda entera. Es casi como si la traición al rostro en nombre del tercero fuera inevitable, y como si inevitable también fuera el encaminarse «más allá» de dicha traición. Con todo ello, Levinas parece estar dando a entender que la justicia nunca está presente como tal o que está dividida en su mismo seno por un *double bind* insoslayable<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> TI, p. 223.

<sup>32</sup> AE, p. 201.

<sup>33</sup> En este sentido, observa BERNASCONI que al vincular el concepto de justicia con el tercero Levinas no estaría quitando importancia a lo político, sino enfatizando la tensión entre ética y política (*vid.* «The Third...», *op. cit.*, p. 86). *Cf.* PÉREZ ESPIGARES, P., *op. cit.*, p. 102; PERPICH, D., *op. cit.*, pp. 65-66. CAPUTO, por el contrario, sostiene que «Levinas no parece considerar la posibilidad del cálculo conciliador de la justicia como inherentemente problemática» («Instants, Secrets...», *op. cit.*, p. 224).

Ésa es una de las conclusiones que saca Derrida en «Palabra de acogida». Pero, como de costumbre, su lectura lo conduce más allá de donde Levinas estaría dispuesto a llegar:

El tercero no espera, su ileidad clama desde la epifanía del rostro en el cara a cara. Dado que la ausencia del tercero amenazaría con violentar la pureza de la ética en la inmediatez absoluta del cara a cara con el único. Indudablemente, Levinas no lo dice de esta manera. Pero ¿qué hace cuando, más allá o a través del duelo del cara a cara entre dos «únicos», apela a la justicia, afirma y reafirma «es preciso» la justicia, «es preciso» el tercero? ¿No toma en cuenta en tal caso aquella hipótesis de una violencia de la ética pura e inmediata en el cara a cara del rostro?, ¿de una violencia potencialmente desencadenada en la experiencia del prójimo y de la unicidad absoluta? [...].

El tercero protegería, pues, contra el vértigo de la violencia ética misma. A esta misma violencia la ética podría estar doblemente expuesta: expuesta a sufrirla, pero además a ejercerla. Alternativamente o simultáneamente. Es verdad que el tercero protector o mediador, en su devenir jurídico-político, viola a su vez, al menos virtualmente, la pureza del deseo ético destinado a lo único. De ahí la espantosa fatalidad de una doble obligación.<sup>34</sup>

Derrida es consciente de estarse arriesgando con esta interpretación<sup>35</sup>, y así lo explicita en el siguiente párrafo, pero insiste una vez más en la idea de que son los propios axiomas levinasianos los que permiten sacar una consecuencia como la que acabamos de citar: la ética no corre sólo el riesgo de sufrir la violencia por la «entrada» del tercero, sino que también puede ejercerla si se queda en la pura infinitud del para-el-otro<sup>36</sup>.

No podemos obviar, por otra parte, el hecho de que en los dos fragmentos de Levinas citados anteriormente ese exceso de la justicia con respecto a sí misma se relacione con el papel que el yo tiene en relación con ella. Tal cosa no debería sorprendernos, puesto que la justicia, en su inspiración ética, nace de la responsabilidad, y la responsabilidad

<sup>34</sup> AMA, p. 66.

<sup>35</sup> Diane PERPICH, sin embargo, aporta algunos indicios textuales como prueba de que el propio Levinas se acercó en ocasiones a esta idea. *Vid. op. cit.*, p. 70, nota 6.

<sup>36</sup> A propósito de pasajes como éste, HÄGGLUND afirma que, de acuerdo con Derrida, «la idea de una “experiencia ética” primaria en el encuentro cara a cara es insostenible, pues todo encuentro excluye siempre a otros y, de ese modo, ejerce discriminación» (*op. cit.*, p. 60). Esa «necesidad de discriminación» que Derrida subraya y Levinas vela implicaría la imposibilidad de demarcar absolutamente lo ético con respecto a lo político. Según Hägglund, es el reconocimiento de ese hecho lo que distancia irreductiblemente la deconstrucción derridiana de la ética levinasiana. ATTERTON, por su parte, nos recuerda las raíces kantianas de esta cuestión. En *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, el filósofo de Königsberg afirma, en efecto, que «la complacencia hacia aquellos de los que nos preocupamos es a menudo injusticia hacia aquellos que no pertenecen a nuestro pequeño círculo» (cit. «Levinas and...», *op. cit.*, p. 66).

atañe siempre a un sujeto. Para que la justicia sea digna de ese nombre, en efecto, es preciso que el yo no deje de cargar con la responsabilidad que lo singulariza. Allí donde la elección del sujeto ha desaparecido, allí donde la ley iguala al yo y a los otros, la justicia no es lo que debería ser: se queda estancada en la *medida*, y se olvida de la parte relativa al infinito del para-el-otro; lo que hay en todo caso es un mero sistema jurídico y político perfectamente racional o, con otras palabras, un «imperialismo disfrazado de universalidad»<sup>37</sup>. Toda la dificultad estriba, naturalmente, en saber cómo contener a la política y al derecho en la proximidad de su más acá ético, y si basta simplemente con recordar la llamada del otro, tal como sugiere el siguiente fragmento, para evitar que aquéllos se abandonen a sí mismos y a su gélida indiferencia:

Si la razón se define por la significación, en vez de que la significación se defina por las impersonales estructuras de la razón, si la sociedad [entendida aquí como relación en que los términos se absuelven] precede a la aparición de estas estructuras impersonales, si la universalidad reina como la presencia de la humanidad en los ojos que me miran, si, en fin, *se recuerda* que esta mirada apela a mi responsabilidad y consagra mi libertad en tanto que responsabilidad y don de sí, el pluralismo de la sociedad no sabría desaparecer en la elevación a la razón. Sería su condición [el subrayado es nuestro].<sup>38</sup>

Levinas da el nombre de «voces proféticas» a aquellas que intentan llevar a la justicia más allá de sí misma, corrigiéndola incansablemente, haciendo oír la significación ética, el Decir, la responsabilidad del para-el-otro que el dominio de lo universal tiende a olvidar. Tales voces «se escuchan a veces en los gritos que penetran por los intersticios de lo político y que, independientemente de las instancias oficiales, defienden los “derechos humanos”; otras veces en los cantos de los poetas; a veces, simplemente, en la prensa o en las plazas públicas de los Estados liberales [...], en los que la justicia es siempre revisión de la justicia y esperanza de una justicia mejor»<sup>39</sup>. Ahora bien, el único sistema político que está abierto a esa constante revisión crítica de la justicia, el único contexto en que la justicia no deja de intentar perfeccionarse para hacer honor a su propio nombre es, obviamente, la democracia:

Tal es, quizá, la excelencia propia de la democracia, cuyo liberalismo fundamental corresponde a un incesante remordimiento profundo por parte de la justicia: legislación siempre inacabada, siempre corregida, legislación abierta a su mejora. Ello da prueba de una excelencia ética y de su origen en

---

<sup>37</sup> EN, p. 211.

<sup>38</sup> TI, pp. 183-184.

<sup>39</sup> EN, pp. 216-217.

la bondad, del que la alejan sin embargo –quizás cada vez un poco menos– los cálculos necesarios impuestos por una sociedad múltiple, cálculos que vuelven a empezar una y otra vez.<sup>40</sup>

Ese espíritu de continua revisión, esa «mala conciencia» de la justicia, evidencia que la política o el derecho no han perdido el contacto con sus raíces éticas, al tiempo que se erige en criterio para juzgar si un Estado es o no legítimo. La legitimidad de un sistema político o jurídico radica en su capacidad para ejercer la autocrítica, en la medida en que dicha capacidad garantiza al menos la perfectibilidad del sistema, cuando no su efectivo perfeccionamiento<sup>41</sup>.

El exceso de la justicia con respecto a sí misma, su permanente mala conciencia, aproxima enormemente, lo veremos a continuación, el planteamiento levinasiano a la aporética que Derrida desarrolla a propósito de ese concepto. Como en el resto de aporías, se trata también aquí de mostrar la radical heterogeneidad entre la justicia y aquello que, pudiendo anularla, viene sin embargo necesariamente exigido por ella: el derecho. Se observa, pues, de entrada, que el padre de la deconstrucción opta por utilizar dos nombres diferentes allí donde su colega prefería usar uno solo (para Levinas, todo eso es la justicia: tanto la «línea recta» de la ley como lo que me conmina a traspasarla). No obstante, el análisis de la cuestión nos obligará a reconocer que ambos autores apuntan en sentidos muy similares.

El tema de la justicia es abordado por Derrida sobre todo en la primera parte de *Fuerza de ley* («Del derecho a la justicia»<sup>42</sup>) y en *Espectros de Marx*, obras escritas en la década de los '90. Para nuestra explicación, nos basaremos fundamentalmente en el primero de esos textos. Uno de los temas que se abordan allí es la relación entre justicia y deconstrucción. Casi a título de apertura, el autor hace referencia a ciertas sospechas que a «algunos» les suscita esa corriente filosófica de la que se le supone fundador, como si la deconstrucción fuera una suerte de enemiga acérrima de la justicia, en el sentido de que arruina su condición de posibilidad. En contra de esta idea –y a modo de provocación–, Derrida asegura enseguida que la problemática de la justicia (y de lo que

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 260.

<sup>41</sup> Simon CRITCHLEY utiliza la expresión hegeliana «eterna ironía de la comunidad» para referirse a lo que aquí estamos comentando, a saber, «el hecho de que la comunidad se legitima sólo poniendo la legitimidad de la comunidad en cuestión. [...] La política justa es una que puede mantener activamente su propia interrupción o ironización como aquello que la sostiene» (*The Ethics of...*, *op. cit.*, p. 238).

<sup>42</sup> Aunque este texto se publicó originalmente en *Cardozo Law Review*, 11 (5-6), 1990, pp. 920-1045, nuestra edición de referencia será la que apareció bajo el título de *Fuerza de ley* (FL) en 1994 junto con «Nombre de pila de Benjamin».

inevitablemente se vincula con ella: la ley, el derecho) sería incluso el «lugar más propio» de la deconstrucción, «si existiera algo así como lo propio»<sup>43</sup>, y que «sólo en apariencia» ese discurso «no ha “abordado” el problema de la justicia»<sup>44</sup>; más aún, «lo que se llama corrientemente *la* deconstrucción, aun pareciendo no “abordar” el problema de la justicia, no ha hecho otra cosa»<sup>45</sup>. Lo que ocurre es que tal tratamiento no se ha llevado a cabo de manera directa sino oblicua, y no por algún tipo de retorcida estrategia, sino por exigencia del propio concepto: de la justicia, no se puede hablar directamente, no se puede «tematizar u objetivar la justicia, decir “esto es justo”, y mucho menos “yo soy justo”, sin que se traicione inmediatamente la justicia, cuando no el derecho»<sup>46</sup>. Por evitar a toda costa traicionar a la justicia, la deconstrucción ha podido dar la impresión de ignorar ese concepto cuando, muy al contrario, constituye su mayor preocupación. Quizá todo el problema radica en conjugar, por una parte, la necesidad de distinguir la justicia del derecho y, por otra parte, la imposibilidad de asegurar una regla y un criterio que decididamente los separe. Esta aporía —esta ausencia de *poros*, de paso asegurado— es «el sufrimiento de la deconstrucción, por lo que ésta sufre o por lo que sufren aquellos a los que ella hace sufrir»<sup>47</sup>; es, a la vez, lo que acapara todos los esfuerzos deconstructivos y lo que produce la impresión de que la deconstrucción no se ocupa en absoluto de la justicia. Dar esa imagen, adoptar esa apariencia, es el precio que tiene que pagar por tratar con justicia dicho concepto.

Quizá precisamente para seguir evitando un enfrentamiento directo, Derrida comienza con un análisis de tipo fenomenológico sobre el derecho. En esa línea, afirma: «el derecho es siempre una fuerza autorizada, una fuerza que se justifica o que está justificada al aplicarse, incluso si esta justificación puede ser juzgada, desde otro lugar, como injusta o injustificable. No hay derecho sin fuerza, Kant lo recuerda con el más grande rigor»<sup>48</sup>. Como ya lo observó el filósofo de Königsberg, según recuerda nuestro autor, la aplicabilidad (*enforceability*, en inglés) es esencial a toda ley y, en ausencia de

---

<sup>43</sup> FL, p. 22.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 26. Un poco antes (*ibid.*, pp. 20-21), Derrida recuerda algunos de los textos y los temas deconstructivos que se vuelcan en la cuestión de la justicia.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 26 La cuestión de la oblicuidad tiene una amplia extensión en la obra de este autor. Él mismo lo recuerda en PAS, p. 83, nota 7. En esa obra explica también que sólo puede abordarse de manera directa, «de frente», un problema, es decir, algo perfectamente determinable por un saber, perfectamente limitado por unas condiciones dadas —algo que, por tanto, pertenece al orden de lo meramente posible, mientras que la justicia, como veremos, pertenece al orden de lo imposible— (*cf. ibid.*, p. 26 y ss.; A, p. 31).

<sup>47</sup> FL, p. 14.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 17.

coacción, del tipo que sea, no hay aplicabilidad que valga<sup>49</sup>. La fuerza, la coacción esencial al derecho, es sin lugar a dudas una forma de violencia, aunque sea una violencia autorizada, ejercida legítimamente por un aparato de poder. Sin embargo, Derrida subraya la dificultad de distinguir entre ese tipo de violencia y otra cualquiera, enfatizando esta idea con el recurso a la palabra alemana ‘*Gewalt*’. Dicho término germánico recoge, en efecto, los dos significados mencionados y no obstante se traduce a menudo simplemente por ‘violencia’ (como ocurre, por ejemplo, con el ensayo de Walter Benjamin «Zur Kritik der Gewalt», al que Derrida dedica la segunda parte de *Fuerza de ley*). En particular, al autor le interesa remarcar la imposibilidad de «distinguir entre la fuerza de ley de un poder legítimo y la violencia pretendidamente originaria que debió instaurar esta autoridad y que no pudo haber sido autorizada por una legitimidad anterior»<sup>50</sup>. Nos detendremos un momento en este último tipo de violencia.

La violencia inaugural que instituye el poder de aplicar las leyes, esto es, el poder de ejercer legítimamente la violencia, es pura fuerza performativa, un acto de posición. En efecto, dicha violencia fundadora –por utilizar una expresión del propio Benjamin<sup>51</sup>– no puede justificarse ante ninguna ley preexistente: se mantiene suspendida sobre un abismo, su único apoyo es ella misma. Con otras palabras, es una violencia sin fundamento. Al carecer de todo punto de referencia anterior o externo, tampoco puede juzgarse legal ni ilegal, legítima ni ilegítima, pues ¿desde dónde se pronunciaría semejante juicio? Permanece, así, oscura, indescifrable. A esa idea apunta Montaigne, según lee Derrida, al referirse al «fundamento místico»<sup>52</sup> de la autoridad de las leyes. Desde el momento en que la institución del poder de aplicar el derecho no tiene que rendir cuentas ante nada y ante nadie, se entiende que lo único que puede llevar a una persona a obedecer las leyes es una suerte de acto de fe, el crédito que les concede. El padre de la deconstrucción interpreta eso «místico» como «un silencio encerrado en la estructura violenta del acto fundador»<sup>53</sup>, y dice tomar aquel calificativo en un sentido bastante próximo al wittgensteiniano. La conexión es clara al menos en el instante en

<sup>49</sup> Cf. KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989, p. 41.

<sup>50</sup> FL, p. 19.

<sup>51</sup> La distinción entre violencia fundadora y violencia conservadora aparece en BENJAMIN, W., *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 1991, p. 30. Derrida analiza la imposibilidad de conservar esta distinción en la segunda parte de *Fuerza de ley*, «Nombre de pila de Benjamin» (cf. FL, pp. 93-94).

<sup>52</sup> Vid. MONTAIGNE, M., *Ensayos*, III, Madrid, Cátedra, 1987, p. 346. Pascal retoma esa expresión, sin nombrar a Montaigne, en uno de sus fragmentos (cf. PASCAL, B., *op. cit.*, p. 87).

<sup>53</sup> FL, p. 33.

que Derrida relaciona lo místico y el silencio<sup>54</sup>; sólo hace falta recordar la séptima proposición del *Tractatus*: «De lo que no se puede hablar hay que callar»<sup>55</sup>. Sin embargo, mientras que lo místico wittgensteniano es aquello que excede los límites del lenguaje (aquello que se muestra, pero no se dice), el silencio del que habla nuestro autor «no es exterior al lenguaje», está «encerrado, emparedado [*muré, emmuré*]»<sup>56</sup> en él. Todo acto de lenguaje encierra en su seno ese silencio de lo místico, esa fuerza performativa, esa violencia<sup>57</sup>.

Tras este breve rodeo, debemos todavía retomar el hilo que nos ha conducido hasta aquí: la imposibilidad de distinguir nítidamente entre la fuerza de ley de un poder legítimo y la fuerza performativa que autoriza a ese poder a utilizar la fuerza. Según ha mostrado el análisis precedente, el derecho no está simplemente «al servicio de la fuerza, como un instrumento dócil, servil y por tanto exterior del poder dominante», sino que mantiene «una relación más interna y compleja con lo que se llama fuerza, poder o violencia»<sup>58</sup>. Los dos sentidos de la palabra alemana ‘*Gewalt*’ se confunden aquí. Por más que la «fuerza de ley» pueda –como mínimo– ser legítima, estar autorizada, hay en el seno de todo sistema jurídico una violencia inextirpable, una violencia sin fundamento que no puede ser ni legítima ni ilegítima, la del instante en que se instituye la autoridad de aplicarlo. Sin esa violencia originaria, no habría derecho. Se comprende entonces la inquietud de Derrida: ¿cómo distinguir entre las dos formas de violencia?

---

<sup>54</sup> Hay que anunciar, en este punto, que la cuestión del silencio es una de las claves de lectura de «Palabra de acogida» por lo que respecta a las relaciones que el discurso levinasiano establece entre ética y política. Enseguida lo comprobaremos.

<sup>55</sup> WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 2001, p. 183.

<sup>56</sup> FL, p. 33. Ya en «Envíos» Derrida había escrito: «Lo que no se puede decir, sobre todo no hay que callarlo, hay que escribirlo» (CP, p. 209).

<sup>57</sup> Cabe reconocer en ese silencio místico, violento –de una violencia performativa–, una referencia velada al tema derridiano del testimonio. Aunque lo volveremos a encontrar más adelante (7.3), avanzaremos ahora algunos aspectos del mismo. De acuerdo con las reflexiones del autor, todo discurso tendría un carácter testimonial, en la medida en que quien habla se compromete tácitamente a decir la verdad: «Todo enunciado teórico cognitivo, toda verdad por revelar, etc., adopta una forma testimonial, la de un “yo pienso” o “yo digo” o “yo creo”, “yo tengo el sentimiento interno de que”, etc., “yo conservo una relación conmigo mismo a la que tú no accedes jamás inmediatamente y por la cual debes creerme bajo palabra”» (PM, p. 82). El autor entiende dicho compromiso silencioso como un performativo que se encuentra en la base de todo constativo. Ahora bien, como no podría ser de otro modo, el testimonio queda prendido en lo aporético. Al igual que todo compromiso o promesa, aquél trae consigo la posibilidad del perjurio, de la violencia hecha a la promesa, y no puede ser de otra manera pues, en caso contrario, no habría testimonio alguno. Otros de los lugares donde Derrida trata esta cuestión son PSY, p. 547; MA, p. 41 *et passim*; FS, p. 97. Una visión panorámica de la reflexión derridiana sobre el testimonio puede encontrarse en ARAGÓN GONZÁLEZ, L., «El testimonio y sus aporías», *Escritura e imagen*, 2011, pp. 295-311.

<sup>58</sup> FL, p. 32.



Si la autoridad de las leyes sólo se sostiene sobre una violencia originaria, si no hay manera de justificarla, si aquéllas sólo se obedecen por un acto de fe, entonces nada asegura que el derecho sea *justo*. Esta falta de garantías nos sirve ya de indicio para entender que la justicia es una de esas experiencias metonímicas de lo imposible, de lo que no se ve venir en el horizonte, de lo que nunca es presente y que, por tanto, no se puede dominar —el acontecimiento de la llegada de lo otro—. Su relación con el derecho deberá enmarcarse, consecuentemente, en la problemática que estudiábamos en el capítulo 5, la de lo calculable y lo incalculable, la de la máquina y el acontecimiento.

Al igual que la máquina, en efecto, un sistema de leyes, si puede decirse así, «funciona solo». No es nada más que un sistema de repetición, la pura ejecución de un programa, la aplicación mecánica de una regla, la misma siempre, a una multiplicidad de casos. Mientras que la justicia «se refiere siempre a una singularidad, a individuos, a grupos, a existencias irremplazables, al otro o a mí *como* el otro, en una situación única», el derecho «parece suponer siempre la generalidad de una regla, de una norma o de un imperativo universal»<sup>59</sup>. Aparentemente, pues, no hay nada más heterogéneo que estas dos cosas. No obstante, después de todo lo que aquí hemos tratado, no podemos esperar que la relación entre el derecho y la justicia sea de simple oposición: si, por un lado, «el derecho es el elemento del cálculo» y la justicia «es incalculable», por otro, «es justo que haya derecho» y «[la justicia] exige que se calcule con lo incalculable»<sup>60</sup>. Menos fáciles de asimilar que las dos precedentes, estas últimas afirmaciones vienen a decir que el derecho y la justicia, a pesar de su irreductible heterogeneidad, resultan inseparables.

Por su carácter de incalculable, la justicia debe carecer de toda garantía. La decisión —la discriminación, el *krinein*— entre lo justo y lo injusto debe permanecer ajena a toda forma de certeza; como cualquier decisión digna de ese nombre, ha de hacer frente a un *double bind* insoslayable. De otro modo, es evidente, la incalculabilidad de la que hablábamos quedaría comprometida sin remedio. No obstante, es preciso tomar esa decisión, distinguir lo justo de lo injusto, decidir justamente; es preciso porque así lo ordena la mismísima justicia, y con la máxima urgencia, además. Para que aquélla encuentre su ocasión, hay, pues, que decidir, *aquí y ahora*<sup>61</sup>. Pero, ya lo hemos visto, tal

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>61</sup> Como si el padre de la deconstrucción no fuera lo bastante insistente sobre este punto, EAGLETON escribe, a propósito de la aporía entre derecho y justicia: «Es evidente qué polo de esta oposición le

cosa no puede hacerse sin aplicar finalmente, de una manera o de otra, una regla, aunque sea una regla inventada o reinventada. Una consecuencia inmediata de todo esto es que ninguna decisión es «*presentemente* justa, *plenamente* justa»<sup>62</sup>. Y, del mismo modo que nada asegura, hacia adelante, el acontecimiento de una decisión como ésa, tampoco habrá nunca garantía alguna de que una decisión de esas características ha tenido lugar. El quizá, el *peut-être*, marca la justicia de una decisión como marcaba al resto de figuras de lo imposible.

Hemos de asumir, entonces, la siguiente aporía: la única manera de darle a la justicia su oportunidad es recurriendo a lo mismo que la expone a disolverse. Efectivamente, «la justicia incalculable *ordena* calcular. *Y, en primer lugar, calcular en lo más cercano de lo que se asocia a la justicia, a saber, el derecho*»<sup>63</sup>. Por más que la primera deba exceder en todo caso al segundo, por más que de ningún modo pueda reducirse a él, lo exige. Entre ambos términos se establece, así, esa ya conocida relación sin relación de familiar extrañeza que detectábamos entre el don y el círculo temporal o económico; la decisión y el saber, el deber o la regla; la hospitalidad incondicionada y la condicional... La justicia, exactamente igual que el resto de figuras de lo imposible, reclama aquello mismo que amenaza con destruirla: en este caso, la norma, la ley..., al límite, todo un sistema jurídico. Aunque sea a pesar de sí misma, precisa comprometerse, exige calcular. En caso contrario, resultaría poco menos que quimérica. Encontramos, una vez más, que la apertura que da su ocasión a lo imposible es un arma de doble filo, y es preciso que así sea: «abandonada a ella misma, la idea incalculable y donadora de justicia está siempre lo más cerca del mal, por no decir de lo peor, puesto que siempre puede ser reapropiada por el cálculo más perverso. [...] Una garantía absoluta contra este riesgo sólo puede saturar o suturar la apertura de la apelación a la justicia, una apelación siempre herida»<sup>64</sup>. Una justicia que no se abandone a sí misma, una justicia «dueña» y segura de sí, una justicia sana y salva no tiene, literalmente, nada que hacer. Por consiguiente, para que haya un porvenir de la justicia –como lo habrá, como lo habrá habido siempre–, ésta debe correr el riesgo de perderse. En *Espectros de Marx*, Derrida utiliza una expresión de Hamlet, «*the time is out of joint*»<sup>65</sup>, para decir, a la vez, la apertura que da a la justicia todas sus opciones y el peligro que conlleva. Un

---

resulta más atractivo a Derrida [la justicia], a pesar de ser el que implica una aversión a tomar partido» (*op. cit.*, p. 445).

<sup>62</sup> FL, p. 54.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>64</sup> *Id.*

<sup>65</sup> Cit. SM, p. 42 y ss.

tiempo que coincide consigo mismo es un tiempo de certezas (el presente); pero si la justicia ha de carecer de toda garantía, entonces sólo en un tiempo dislocado, disjunto, fuera de quicio (un tiempo en *différance*, donde confluyen, recordemos, alteridad y repetición), puede acontecer. Como decíamos, también en este caso el autor subraya los riesgos que tal disyunción comporta, riesgos en todo caso más deseables que su alternativa: «estar *out of joint* [...] es sin duda la posibilidad misma del mal. Pero sin la apertura de esta posibilidad puede que no quede, más allá del bien y del mal, sino la necesidad de lo peor»<sup>66</sup>. Si bien la falta de garantías expone la justicia a la máquina (a ser reapropiada «por el cálculo más perverso»), es preferible correr ese riesgo que privarla, queriendo protegerla, de todas sus opciones.

Únicamente si la justicia no se mantiene sana y salva puede, como decíamos, tener un porvenir. Pero no sólo ella. El hecho de que la justicia nunca esté del todo protegida contra «lo peor» es, asimismo, lo que pone en marcha la historia del derecho y de la política, lo que permite que puedan cambiar, y también perfeccionarse: «Quizás es por eso por lo que la justicia, en tanto que no es sólo un concepto jurídico o político, abre al porvenir la transformación, el cambio o la refundación del derecho y de la política. “Quizás”, hay que decir siempre *quizás* para la justicia»<sup>67</sup>. Si no fuera por lo incalculable, una vez más, el cálculo nunca se pondría en movimiento. Esto no quiere decir, naturalmente, que la justicia «funde» el derecho (si fuera ése el caso, el derecho sería necesariamente justo, pero lo que dijimos más arriba sobre la mística deshace esta posibilidad). Que la justicia incalculable pone en marcha el cálculo jurídico quiere decir que, tanto si es fiel a ella como si no, el segundo no es más que una respuesta a la exigencia incondicional que la primera conlleva. En ese sentido, «es justo que haya derecho».

Es el momento de volver a la cuestión con la que comenzábamos el análisis de *Fuerza de ley*. ¿Arruina la deconstrucción las condiciones de posibilidad de la justicia?

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>67</sup> FL, p. 61. Esta historia del derecho es uno de los motivos que llevan a Derrida a calificarlo de «deconstruible»; el otro es su falta de fundamento último: «En la estructura que describo de esta manera, el derecho es esencialmente *deconstruible*, ya sea porque está fundado, construido sobre capas textuales interpretables y transformables [...], ya sea porque su último fundamento por definición no está fundado. Que el derecho sea deconstruible no es una desgracia. Podemos incluso ver ahí la oportunidad política de todo progreso histórico» (*ibid.*, pp. 34-35). De la justicia, en cambio, dice el autor que es indeconstruible, como también lo es la deconstrucción. Si, en contra de lo que suele hacer la crítica, no concedemos un lugar destacado a esta sorprendente afirmación, es porque entendemos que lo único que significa es que, a diferencia del derecho, la deconstrucción o la justicia son incondicionales, con todo lo que ello comporta y que hemos explicado insistentemente. En la misma situación se encuentran la democracia y lo mesiánico (cf. SM, p. 102). Un intento de aclarar lo que significa que la justicia es indeconstruible se encuentra en CAPUTO, J., «Hyperbolic Justice...», *op. cit.*, p. 10 y ss.

En la medida en que ese concepto se inscribe en la problemática de la máquina y el acontecimiento, cabe afirmar, al hilo de las conclusiones presentadas en el capítulo 5, que la deconstrucción no ha dejado ni por un instante de ocuparse de ella. No sólo no destruye sus condiciones de posibilidad –por lo demás, no suele destruir nada–, sino que ha volcado gran parte de sus esfuerzos en determinarlas con el máximo rigor y sin dar la espalda a ninguna dificultad.

Se identifica, así, tanto en Levinas como en Derrida, un mismo «deseo» de justicia, que se concreta en la negativa a instalarse cómodamente en el reino de lo universal –del saber, del poder, de las leyes– o, con otras palabras, en la exigencia irrenunciable de atender a la singularidad sin olvidar por eso que todos los otros merecen la misma atención. Ambos autores concentran, efectivamente, en el concepto de justicia la necesidad de conciliar la atención a la singularidad con la imposibilidad de detenerse en una singularidad absoluta, pues, forzando un poco la expresión derridiana, *cualquier otro es singularmente otro*. No hay, pues, de ningún modo, un momento de respiro para la justicia: justamente, lo que hace que ésta respire es que siempre tiene algo por hacer, siempre tiene un «más allá» al que encaminarse, en el lenguaje de Levinas; o que siempre está por venir, en el lenguaje de Derrida. También en los dos casos es ese carácter excesivo de la justicia, su presencia imposible, su imposible cumplimiento, lo que hace que el derecho, o la justicia como derecho, sean perfectibles.

Quizá es en este aspecto de sus respectivos pensamientos donde nuestros autores se ponen más de acuerdo: cuando se trata de la justicia, es preciso contar con lo incalculable, es preciso comparar a los incomparables, no vale renunciar ni al cálculo ni a lo incalculable, ni a la medida ni al infinito. No obstante, Derrida mantiene todavía en pie algunas reservas. En *Fuerza de ley*, aventura lo siguiente: «estaría hasta cierto punto tentado por la idea de aproximar el concepto de justicia, que tiendo aquí a distinguir del derecho, de Levinas. Lo haría justamente a causa de esta infinitud [...]»<sup>68</sup>. Pero, inmediatamente después, resuelve no ceder finalmente a la tentación para no «correr el

---

<sup>68</sup> FL, p. 48. Derrida cita la definición levinasiana de justicia como relación con el otro en múltiples ocasiones (*vid.* SM, pp. 48-49; AMA, p. 22) y reconoce en una mesa redonda de la Universidad de Villanova que le gusta especialmente (CAPUTO, J., *Deconstruction in a Nutshell. A conversation with Jacques Derrida*, Nueva York, Fordham University Press, 1997, p. 17). A propósito de las últimas palabras de la cita, las que hacen referencia a la infinitud de la justicia tal como la entendería Levinas, hay que decir que el padre de la deconstrucción atribuye asimismo un carácter infinito, y por tanto incondicional, al concepto de hospitalidad que propone aquél cuando habla de la acogida de la idea de infinito: «en un lenguaje que no es ya literalmente el de Levinas», afirma, se podría concluir de sus premisas que «la hospitalidad, o es infinita o no es» (AMA, p. 91).

riesgo de la confusión o de la analogía»<sup>69</sup>. Y ello porque «la noción levinasiana de justicia se acercaría más bien al equivalente hebreo de lo que nosotros traduciríamos quizás como santidad»<sup>70</sup>, cosa que a Derrida le suscita «otras cuestiones». En el siguiente apartado intentamos reconstruir el camino que este pensador dejó así simplemente señalado.

### 7.3 ¿Mesianismo desértico o escatología de la paz?

Comenzaremos volviéndonos a ciertas «distinciones esenciales» que Levinas presenta en el prefacio de *Totalidad e infinito*. Establece allí una nítida relación entre política y totalidad, por un lado, y ética e infinito, por el otro, al tiempo que subraya una clara oposición entre ambos pares de conceptos. Define la política como «el arte de prever y de ganar por todos los medios la guerra», una guerra cuya posibilidad permanente se manifiesta con absoluta evidencia a las miradas más lúcidas, una guerra que «suspende la moral», que «se produce como la experiencia pura del ser puro»<sup>71</sup>, que «no manifiesta la exterioridad ni a lo otro como otro» y que «destruye la identidad de lo Mismo»<sup>72</sup>, pues los absorbe –al uno y al otro– en la totalidad. Finalmente, el autor identifica la guerra con el ejercicio mismo de la razón. Ahora bien, enseguida matiza que esa experiencia pura del ser puro con pretensiones totalitarias es, en realidad, *una* cara del ser<sup>73</sup>. Encontramos la misma precisión operando poco más abajo, cuando observa que, para devolver a los seres alienados su identidad perdida, hace falta «una relación original y originaria con el ser»<sup>74</sup>. Y mientras que la cara totalitaria del ser daría lugar a una ontología de la guerra, la relación mencionada fundaría una escatología de la paz mesiánica. La certeza de esta paz, que no debe confundirse bajo ningún concepto con la que pone fin a una guerra, es el único modo en que la conciencia moral puede soportar la mirada burlona de lo político. Tal escatología pondría en relación con un exceso respecto de la totalidad, con aquello que siempre desborda su círculo cerrado: el infinito.

---

<sup>69</sup> FL, p. 49.

<sup>70</sup> *Id.*

<sup>71</sup> TI, p. IX.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. X.

<sup>73</sup> «*La cara del ser* que se muestra en la guerra se fija en el concepto de totalidad que domina la filosofía occidental [el subrayado es nuestro]» (*id.*).

<sup>74</sup> *Id.* Estas páginas evidencian una vez más la dependencia con respecto al lenguaje ontológico que el propio autor achaca a *Totalidad e infinito*.

Levinas aclara, sin embargo, que la escatología a la que se refiere no introduce ninguna teleología en la totalidad, no le muestra a la historia su camino ni señala su fin, sino que su más allá se refleja en el interior de la totalidad y de la historia, incluso en el interior de la experiencia<sup>75</sup>. Lo escatológico arranca a los seres de la jurisdicción de la historia y, sometiendo a juicio la historia en su conjunto, devuelve *a cada instante* su plena significación<sup>76</sup>. No se trata, pues, de un juicio final; el juicio del que se habla aquí afecta a todos los instantes. Ese juicio, del que ya hemos tratado más arriba y al que el autor denomina en ocasiones «juicio de Dios», permitiría a los seres expresarse en primera persona, entonar su apología, conminándolos a responder, a diferencia del juicio de la historia, que juzga siempre en contumacia. En ese sentido, lo escatológico abre la posibilidad de una significación sin contexto, esto es, absoluta, que no se determine a partir de la totalidad que la envuelve. Una tal ruptura de la totalidad se produce, lo sabemos bien, en el encuentro con el rostro del otro (la experiencia por excelencia) o, dicho de otra manera, en la relación de singularidad a singularidad. Así, afirma Levinas: «Ponerse bajo el juicio de Dios es exaltar la subjetividad, llamada a la superación moral más allá de las leyes [...]. Concretamente, ser un yo que se presenta a un proceso que requiere todos los recursos de la subjetividad, significa, para él, más allá de los juicios universales de la historia, poder ver esta ofensa del ofendido que, inevitable, se produce en el juicio procedente de principios universales»<sup>77</sup>. La distancia que separa, finalmente, el juicio de la historia del juicio de Dios es la misma que separa mi ser político de mi ser religioso o mi ser en verdad<sup>78</sup>.

Observamos, pues, que las «distinciones esenciales» presentadas en las primeras páginas de *Totalidad e infinito* están estrechamente conectadas con el tema de la justicia como lugar de la polémica entre lo singular y lo universal. Lo segundo es el terreno en que se mueven la razón impersonal, la política, la guerra, la ontología, la totalidad; lo primero, en cambio, sería propio del orden de lo humano, de la ética, de la paz, de lo escatológico, del infinito. Es asimismo destacable el hecho de que la singularidad se piense como una significación sin contexto, idea que se conserva a lo largo de toda la

---

<sup>75</sup> En consonancia con ello, BERNASCONI observa lo siguiente: «La escatología mesiánica no es una doctrina de las cosas últimas, por tanto no debe confundirse con lo que a menudo pasa por escatología en la tradición cristiana. [...] La escatología en Levinas no es una cuestión del futuro, sino una perturbación o interrupción del presente» («Different Styles of Eschatology: Derrida's Take on Levinas' Political Messianism», *Research in Phenomenology*, 28, 1998, p. 7).

<sup>76</sup> La idea de una salvación o redención que tiene lugar a cada instante aparecía ya en la figura del Mesías / consolador (cf. DEE, pp. 153-157).

<sup>77</sup> TI, pp. 224-225.

<sup>78</sup> Cf. *ibid.*, p. 231.

trayectoria levinasiana, aunque sujeta a un importante desplazamiento: mientras que en la obra citada se la asocia con la posibilidad de un discurso en primera persona (del presente), de una asistencia a la propia manifestación –la apología del yo ante el juicio, la epifanía del rostro: el cara a cara–, *De otro modo que ser* propone pensarla a la manera de la huella, como significación anterior a todos los presentes y elección anárquica o inmemorial del sujeto por parte de Dios o del Bien –en otras palabras, como Decir–. El mismo desplazamiento se refleja en el hecho de que esta última obra vincula ya sin ambages la guerra a la *esencia*, al presente sin fisura. Por lo demás, se mantiene allí la polaridad de conceptos mencionada<sup>79</sup>.

La idea de una escatología de la paz mesiánica pierde relevancia, sin embargo, en los trabajos filosóficos posteriores a *Totalidad e infinito*. Decimos «filosóficos» porque en sus textos sobre el judaísmo –especialmente *Más allá del versículo*, *A la hora de las naciones* y *Nuevas lecturas talmúdicas*– ese tema continúa estando muy presente, y ligado a menudo a reflexiones de corte sionista. Se conserva, además, en este otro contexto, un planteamiento semejante al que más arriba hemos expuesto. Si en su primera gran obra Levinas situaba lo escatológico más allá de la historia al tiempo que aseguraba su reflejo en cada uno de sus instantes, en los libros recién mencionados el lugar que se asigna a la paz es una suerte de transcendencia en la inmanencia, un *más allá* de la política *dentro* de la política. Esa transcendencia incluso sería, de acuerdo con Levinas, el lugar de una política mesiánica (un «Estado de David»<sup>80</sup>).

Derrida estudia con interés esta extraña topología del más-allá-dentro en «Palabra de acogida», al acecho, como siempre, de una estructura aporética que quizá su colega no hubiera suscrito pero que, en cualquier caso, se puede «deducir» a partir de sus premisas. Así, se pregunta: «¿Cómo leer la sugerencia de Levinas, “sugerencia” es su palabra, “la sugerencia de que la paz es un concepto que desborda el pensamiento puramente político”?»<sup>81</sup>. Y atribuye inmediatamente después un carácter confiado e inquietante a dicha sugerencia, subrayando que la idea levinasiana no es que la paz sea un concepto no político, sino que, en cualquier caso, excede lo político:

¿Qué se está sobreentendiendo? Un reparto o una partición difíciles: sin estar en paz consigo mismo, en suma, tal concepto de paz contiene *una parte* política, *participa* de lo político incluso si otra parte de él sobrepasa

<sup>79</sup> Cf. AE, pp. 4-5.

<sup>80</sup> A dicho Estado, que se contrapondría al de César, parece referirse Levinas cuando afirma que «la idea de un Estado ético es una idea bíblica» (EN, p. 124). Cf. «El Estado de César y el Estado de David» (ADV, pp. 109-220).

<sup>81</sup> AMA, p. 145. La cita de Levinas está sacada de ADV, p. 228.

un cierto concepto de lo político. 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 en el interior y en el exterior de sí mismo: «más allá dentro», una vez más, interiorización política de la transcendencia ética o mesiánica [el subrayado es nuestro].<sup>82</sup>

Al final de este párrafo, Derrida llama asimismo la atención sobre el hecho de que Levinas acompañe en el fragmento citado más arriba ‘lo político’ del adverbio ‘puramente’, y apunta que, en efecto, lo que aquí se está poniendo en juego es la cuestión de la pureza. El intento derridiano, naturalmente, no será tanto criticar la pureza de lo político como la de la paz. Tal como acabamos de leer, en efecto, el autor de «Palabra de acogida» interpreta el más-allá-dentro de la paz, que a la vez es política (no apolítica) y ya no lo es, como un proceso de deconstrucción en su concepto. Ello implica que no hay una paz *propre*.

Sin embargo, no es eso lo que sugieren las «distinciones esenciales» que Levinas establece al principio de *Totalidad e infinito*. Derrida se ocupa de ellas a continuación. Empieza afirmando que la oposición guerra-paz no es en sí misma evidente, como tampoco lo es, por otra parte, la oposición entre hostilidad y hospitalidad, parientes muy próximas, respectivamente, de aquéllas –si no sinónimas–<sup>83</sup>. A pesar de todo, reconoce que lo más frecuente (*demasiado* frecuente, incluso) es hacer de cada uno de estos pares parejas simétricas de conceptos opuestos. «Pero», añade con intención, «basta con que se dé a uno u otro de estos dos conceptos un valor o una posición de originariedad para que la simetría se rompa»<sup>84</sup>. Ése sería el caso de Levinas, el cual propone pensar la hospitalidad como originaria<sup>85</sup>. Ello conlleva, de acuerdo con la lectura derridiana, un riesgo muy grave, pues obliga a reconocer en la hostilidad, la alergia, la xenofobia, el rechazo o incluso la guerra una manifestación de hospitalidad<sup>86</sup>:

---

<sup>82</sup> AMA, pp. 145-146.

<sup>83</sup> Derrida intenta problematizar esa supuesta sinonimia como sigue: «Quizá no sea seguro que “guerra”, “hostilidad” y “conflicto” sean la misma cosa (Kant por ejemplo distingue la guerra del conflicto). Tampoco es seguro que hospitalidad y paz sean sinónimos. Puede imaginarse una cierta paz política entre dos Estados que no ofrecieran ninguna hospitalidad a los ciudadanos del otro, o al menos una hospitalidad limitada por estrictas condiciones. Incluso es éste el fenómeno más corriente» (*ibid.*, pp. 153-154). Habría que puntualizar, no obstante, que esa «cierta paz política» dista mucho de identificarse con la paz mesiánica de Levinas.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>85</sup> BERNASCONI tacha esta interpretación de «caricatura» e intenta problematizarla con el objetivo de acercar Levinas a Derrida. *Vid.* «The Violence of...», *op. cit.*, p. 85.

<sup>86</sup> Derrida observa que el propio Levinas «tuvo interés en subrayarlo [...]: el peor torturador atestigua, si no salva, eso mismo que él destruye, en él o en el otro, a saber, el rostro. Lo quiera o no, lo sepa o no, la hostilidad testimonia asimismo la hospitalidad» (AMA, p. 94). Un caso inverso sería el de Kant. *Vid. ibid.*, pp. 154-156.



La guerra o la alergia, el rechazo inhospitalario derivan asimismo de la hospitalidad. La hostilidad manifiesta la hospitalidad, sigue siendo, a pesar suyo, un fenómeno de ésta, con la siguiente horrible consecuencia, que la guerra puede ser siempre interpretada como la continuación de la paz por otros medios o, en todo caso, como la ininterrupción de la paz o de la hospitalidad. De modo que en ese gran discurso mesiánico sobre la paz escatológica y sobre una acogida hospitalaria a la que nada precede, ni siquiera el origen, podemos entender todo salvo un irenismo político.<sup>87</sup>

Poner la paz o la hospitalidad en el origen –o antes del origen– implica verse abocado a reconocer la huella de esa paz o de esa hospitalidad en lo que se quiere su contrario. El mismo gesto que pretende asegurar la pureza de aquéllas, salvándolas de sus opuestos, aunque sea en la an-arquía, arrastra la indeseable consecuencia de tener que admitir la hostilidad y la guerra como manifestaciones o prolongaciones suyas. Frente a eso, la apuesta derridiana sería la de una apertura no marcada de entrada –anárquicamente– por ningún sesgo, ni por la paz ni por la guerra. En virtud de una apertura como ésa, la paz carecería de toda garantía y estaría siempre expuesta a pervertirse, sí, pero, al mismo tiempo, esa «apertura al mal» sería en cierto modo saludable, pues evitaría «la necesidad de lo peor»: allí donde la más cruel forma de rechazo debe reconocerse como modalidad de la acogida al otro, allí donde «todo es paz», la paz y la hospitalidad no tienen nada que hacer, y lo que haya en una situación como ésa será cualquier cosa salvo paz y hospitalidad.

No obstante, aunque Levinas parezca poner en el origen sin origen una paz sana y salva –una paz que, como acabamos de ver, se autodestruiría precisamente en virtud de esa pre-originariedad suya–, insiste en que esta paz que desborda lo puramente político tiene un marco en el Estado. Si, por un lado, sostiene que «la Ciudad mesiánica no está más allá de la política», por otro precisa que «la Ciudad sin más no está nunca más acá de lo religioso»<sup>88</sup>. Como apunta el propio Derrida, «la topología de esta política parece bastante retorcida en sus plegamientos»<sup>89</sup>. La política, en cuanto arte de prever y ganar la guerra por cualquier medio, sería la gran antagonista de la paz mesiánica; pero, atendiendo a los términos en que Levinas plantea sus relaciones, la primera sería al mismo tiempo la lid en que la lucha por la segunda tiene lugar.

---

<sup>87</sup> *Ibid.*, pp. 167-168. Cabe reconocer en esta cita un guiño a la interpretación levinasiana del Estado de Hobbes como «continuación de la guerra por otros medios». *Vid. supra*, nota 9 de este mismo capítulo.

<sup>88</sup> ADV, p. 215.

<sup>89</sup> AMA, p. 172.

La promesa de paz mesiánica o de hospitalidad infinita que comporta la ética levinasiana debe, pues, hacerse efectiva, debe dar lugar a un sistema político concreto, encontrar su sitio en él. De ahí que una de las cuestiones que Derrida plantea recurrentemente a lo largo de «Palabra de acogida» sea la de la regla o el «esquema», por decirlo en terminología kantiana, que habría de mediar entre la ética y la política. Ahora bien, si plantea esa cuestión es sólo para remarcar enseguida que tal regla o esquema mediador es inexistente. Con eso no quiere decir simplemente que Levinas no se pronuncie al respecto: no se trata aquí de una ausencia o de un silencio meramente eventual, sino que pertenece esencialmente a la promesa<sup>90</sup>. Tampoco debe entenderse, por otra parte, como el silencio de una boca cerrada: «este silencio puede parecer asimismo un hiato, es decir, una boca abierta para hablar y para comer, pero aún una boca muda»<sup>91</sup>. El silencio, el hiato o la apertura que se nombran en esta cita conectan de manera inmediata con «lo místico», también silencioso, con el acto de fe o la violencia originaria de donde brotaba la autoridad de las leyes, así como la imposibilidad de tener garantizada su justicia. Del mismo modo, la ausencia de regla o de esquema mediador entre la ética levinasiana y la política supondría, según interpreta Derrida, que la promesa de paz mesiánica o de hospitalidad infinita puede no realizarse. Ello no implica, lo estamos viendo, una ausencia de relación entre los dos órdenes: la relación debe existir, es preciso que así sea (del mismo modo que «es justo que haya derecho»), sólo que los términos concretos en que dicha relación vaya a establecerse no pueden, bajo ningún concepto, estar determinados de una vez por todas por un saber o una regla de inferencia. Refiriéndose al silencio del que ahora tratamos, dice Derrida:

Parece dictarme esto: el mandato *formal* de la deducción [ética-política] sigue siendo irrecusable, y no aguarda más de lo que pueda hacerlo el tercero o la justicia. La ética prescribe 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 de esa manera asignado permanece, por el contrario, indeterminado, siempre por determinar, más allá del saber y de cualquier presentación, de todo

---

<sup>90</sup> Paul RICŒUR apunta también a esa ausencia de esquemas cuando se pregunta qué tipo de instituciones podrían nacer de la generosidad infinita (cf. «L'histoire autrement», en FROGNEUX, N. y F. MIES [eds.], *Emmanuel Lévinas et l'histoire*, París, Cerf, 1998, p. 301). Sin embargo, en su caso, la cuestión adopta más bien la forma de una crítica. Cf. GARRIDO-MATURANO, A.E., *op. cit.*, p. 172. Diane PERPICH, por su parte, observa que la originalidad de la manera en que Derrida enfoca la cuestión ética y política en Levinas reside precisamente en el abandono del modelo de la «fundación legitimante» (*op. cit.*, p. 59).

<sup>91</sup> AMA, p. 196. Para una interesante lectura de esta cita (y, en general, de cierto fragmento de «Palabra de acogida» en que Derrida se ocupa de un comentario de Levinas sobre el pasaje talmúdico de las ciudades-refugio), vid. EISENSTADT, O., «The Problem of the Promise: Derrida on Levinas on the Cities of Refuge», *CrossCurrents*, 52 (4), 2003, pp. 480-481.

concepto y de toda intuición posibles, singularmente, en la palabra y la responsabilidad *asumidas* por cada cual, en cada situación, y a partir de un análisis cada vez único –único e infinito, único pero *a priori* expuesto a la sustitución, único y, sin embargo, general, interminable no obstante la urgencia de la decisión.<sup>92</sup>

El hecho de que no haya un paso *asegurado* –tropezamos de nuevo con la a-poría– entre lo incondicional ético o mesiánico, por una parte, y lo condicionado jurídico o político, por otra, hace quizá que lo primero corra siempre el riesgo de perderse, que su promesa se exponga a la traición, su juramento al perjurio, pero, al mismo tiempo, es la única manera de brindarle la ocasión de acontecer. La alternativa supondría cerrarle el paso con total certeza. Sólo desde esa apertura pueden tomarse decisiones sobre la manera «menos mala» de hacer efectiva la promesa, y tomarlas responsablemente<sup>93</sup>.

En relación con todo esto, Derrida observa que esa discontinuidad o ruptura entre la ética y la política que *se da a leer* en el discurso de Levinas le permite suscribir todos los conceptos tratados sin por eso verse obligado a compartir el sionismo de su colega o sus reflexiones sobre la situación política de Israel<sup>94</sup>. Pero otra cuestión más relevante para nuestro trabajo se encadena con ese hiato, y es que el padre de la deconstrucción se siente autorizado por él a separar una mesianicidad estructural de todo mesianismo determinado. De acuerdo con su lectura, el propio Levinas habría apuntado a esta idea al sugerir la posibilidad de un reconocimiento de la Torá anterior a Sinaí, es decir, anterior a la revelación de aquella por parte de Dios al pueblo judío. Dejando la cuestión de si el autor de *Totalidad e infinito* hubiera suscrito o no esta interpretación de su tímida sugerencia, pasaremos a profundizar en el concepto derridiano de mesianicidad estructural, al que en ocasiones da también el nombre de «mesianicidad sin mesianismo», «mesianicidad abstracta» o, simplemente, «lo mesiánico»<sup>95</sup>. Para ello,

<sup>92</sup> AMA, pp. 198-199.

<sup>93</sup> Con este análisis, observa PETROSINO, Derrida ofrece un planteamiento novedoso a la tan debatida cuestión de las relaciones entre ética y política en el pensamiento levinasiano, cuestión que constituiría para muchos estudiosos «uno de los puntos menos convincentes de toda la reflexión de Levinas» (*La scena...*, *op. cit.*, p. 43).

<sup>94</sup> Otros autores, sin embargo, no contemplarían esta posibilidad, pues sospechan que el conjunto del pensamiento levinasiano es una especie de coartada sionista. Así, BEARDSWORTH afirma que «el no-lugar de la alteridad se ha convertido en el lugar de las fronteras de Israel» (*Derrida and...*, *op. cit.*, p. 144). *Cf.*, además, BANKOVSKI, M., «Derrida Brings Levinas to Kant. The Welcome, Ethics, and Cosmopolitical Law», *Philosophy Today*, 49 (2), 2005, p. 166.

<sup>95</sup> Derrida extrae el concepto de mesianicidad de su lectura de Marx, «para escándalo de marxistas y liberales» (LLEVADOT, L., «Democracia y mesianicidad: consideraciones en torno a lo político en el pensamiento de Derrida», *Enrahonar*, 48, 2012, p. 99). *Cf.* SM, pp. 146-148.

volveremos nuestra atención especialmente al texto que lleva por título «Fe y saber. Las dos fuentes de la “religión” en los límites de la mera razón»<sup>96</sup>.

Derrida define allí la mesianicidad estructural de la siguiente manera: «*apertura al porvenir o a la venida de lo otro como advenimiento de la justicia, pero sin horizonte de espera y sin prefiguración profética. La venida de lo otro no puede surgir como un acontecimiento singular más que allí donde ninguna anticipación ve venir, allí donde lo otro y la muerte –y el mal radical– pueden sorprender en cualquier momento*»<sup>97</sup>. Lo mesiánico, la mesianicidad sin mesianismo sería, pues, esa apertura a lo otro que sólo es posible como imposible: sin horizonte de espera, sin anticipación, es decir, sin garantía alguna. Esto es precisamente lo que separa la mesianicidad estructural de todo contenido mesiánico o escatológico<sup>98</sup>. Mientras que los mesianismos concretos traen siempre consigo una promesa de salvación (queda aún por ver lo que esto significa), la mesianicidad abstracta a la que se refiere Derrida conlleva una falta absoluta de certezas, una espera que no espera nada, una promesa sin contenido y, por eso mismo, «amenazante»<sup>99</sup>. Porque está despojada de todo –de toda garantía, de todo contenido determinable, de toda esperanza–, esta mesianicidad estructural merece ser calificada de «desértica». Ahora bien, no podemos obviar que el desierto es el lugar de las revelaciones –al menos por lo que respecta a las religiones abrahámicas–. Y si la mesianicidad de la que hablamos es efectivamente independiente de cualquier revelación, será preciso entonces abrir aún una brecha en el desierto para perfilar más rigurosamente el sentido de esa mesianicidad abstracta. De este modo llega Derrida a la expresión «desierto en el desierto».

La figura del desierto da a pensar lo mesiánico como un abismo «sin fondo ni superficie»<sup>100</sup>, «sin ruta y sin adentro»<sup>101</sup>, por tanto, también, sin paso asegurado, sin caminos previamente trazados. Nos encontramos, como tan a menudo últimamente, al borde de la aporía. Esto está estrechamente relacionado con algo que acabamos de comentar: al no contar con una religión revelada que sirva de guía a lo largo y ancho de

---

<sup>96</sup> Este texto apareció por primera vez en DERRIDA, J. y G. VATTIMO (eds.), *La religion*, París, Seuil, 1996, pp. 9-86. Nuestra edición de referencia será, sin embargo, la compilación de 2001 *Foi et savoir suivi de Le siècle et le pardon* (FS).

<sup>97</sup> FS, p. 30. La primera parte de este ensayo se titula «Itálicas», nombre que hace referencia al lugar en que fue pronunciada (la isla italiana de Capri) y al hecho de que está escrita en cursiva.

<sup>98</sup> No podemos dejar de remarcar la sorpresa que produce encontrar operando en el texto derridiano oposiciones que el autor ha estado poniendo incansablemente en cuestión a lo largo de toda su trayectoria intelectual, como estructura / contenido. Cf., por ejemplo, SN, p. 44.

<sup>99</sup> MA, p. 128.

<sup>100</sup> SN, p. 97.

<sup>101</sup> FS, p. 29.

ese «desierto en el desierto», la salvación –el paso, la salida, *poros*– carece de toda garantía. Pero, por otra parte, esta misma ausencia de ruta tiene a su vez una lectura positiva, pues sería lo único que podría dar su ocasión al acontecimiento, a la decisión, a la llegada de lo otro o a la justicia.

Por los términos en que se plantea, podemos observar que esta problemática no es ajena a la que venimos tratando: la del hiato, la ausencia de paso asegurado, entre lo ético y lo político, o la del fundamento místico de la autoridad de las leyes. El mesianismo desértico se define, en efecto, como «*apertura al porvenir o a la venida de lo otro como advenimiento de la justicia*», apertura que carece de «*horizonte de espera*» y que, en consecuencia, *no dispone de ninguna garantía*. La relación se hace incluso más explícita en este fragmento:

*Un invencible deseo de justicia se vincula a esta espera, la cual, por definición, no está ni debe estar asegurada por nada, por ningún saber, ninguna conciencia, ninguna previsibilidad, ningún programa en cuanto tales. La mesianicidad abstracta pertenece desde un principio a la experiencia de la fe, del creer o de un crédito irreductible al saber y de una fiabilidad que «funda» toda relación con el otro en el testimonio.*<sup>102</sup>

Cabe reconocer en esa «experiencia de la fe, del creer o de un crédito irreductible al saber» una referencia a «la mística» sobre la que flota la autoridad de las leyes y que recientemente hemos vinculado con el hiato que separa la ética y la política. En todos los casos, se trata de remarcar la ausencia de garantías<sup>103</sup>. El fragmento concluye con la idea de que el mismo abismo fiduciario «funda» toda relación con el otro en el testimonio. Eso es tanto como decir que toda relación con el otro se sostiene sobre un «fundamento que se desfonda», que entre él y «yo» hay un abismo que sólo salva la fe<sup>104</sup>. El testimonio, ciertamente, no puede apelar a otra cosa que a una fe jurada, en la medida en que implica un acto performativo de promesa: «juro que digo la verdad, no necesariamente la ‘verdad objetiva’ sino la verdad de lo que creo que es la verdad, te digo esa verdad, créeme, cree en lo que creo, allí donde nunca podrás ver ni saber en el

---

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>103</sup> De hecho, «Fe y saber» y «Palabra de acogida» son dos textos muy próximos cronológicamente. El primero fue en parte pronunciado en 1995 y publicado en su totalidad en 1996; el segundo data de 1996, y su publicación de 1997.

<sup>104</sup> Ello se debe a que «su presentación originaria y en persona sería por siempre imposible» (FS, p. 96). Cf. HUSSERL, E., *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1980, pp. 91-92. Cabe reconocer aquí la estructura del «secreto» que «mantenía incomunicado» a Abraham con respecto a Dios.

lugar irremplazable y no obstante universalizable, ejemplar, desde el que te hablo; mi testimonio tal vez sea falso, pero yo soy sincero y voy de buena fe, no es un falso testimonio”»<sup>105</sup>. Ante eso, el otro no puede sino creer, esto es, arriesgarse a que mi promesa de veracidad no se cumpla. La «promesa amenazante», siempre abierta al perjurio, la «mística», la mesianicidad abstracta opera, así, tanto entre la ética y la política como en toda relación con el otro. Únicamente esa brecha de la ausencia de garantías que es el ámbito de la fe o de lo mesiánico libera la apertura a la alteridad: a la relación con el otro, a la paz, a la hospitalidad, a la justicia... No puede negarse, pues, que la deconstrucción, entendida como esa apertura, es inseparable de lo fiduciario<sup>106</sup>. La justicia o la deconstrucción como venida de lo otro comportan esa experiencia de la fe, ese salto, ese abismo de la ausencia de fundamento que es el terreno del mesianismo desértico. Si no fuera así, si de alguna manera estuvieran garantizadas, la apertura a lo otro –el porvenir–, se vería suturada.

Que el mesianismo desértico no comporta promesa alguna de salvación, que es de estructura y no de contenido mesiánico, significa que no depende de ninguna revelación, de ninguna religión determinada. Ahora bien, eso equivale a decir que está abierto a la máquina. Así, afirma Derrida: «*Esta justicia, que yo distingo del derecho, es la única que permite esperar, más allá de los “mesianismos”, una cultura universalizable de las singularidades, una cultura en la que la posibilidad abstracta de la imposible traducción pueda no obstante anunciarse*»<sup>107</sup>. En efecto, la mística o la fe que comporta el mesianismo desértico, siendo una «fe sin dogma», no se deja detener en el terreno de lo singular, por ejemplo, en la relación entre Dios y el pueblo elegido<sup>108</sup>; obliga a traducir allí donde la traducción parecería imposible, a contar con lo incalculable, con

---

<sup>105</sup> FS, p. 97.

<sup>106</sup> Este aspecto del pensamiento derridiano ha dado lugar a ciertas confusiones: «Numerosas críticas creen poder leer, en los textos de Derrida, un discurso teológico o religioso: la mayoría de las veces se trata de afirmar que la deconstrucción implica una fe y un misticismo que revelarían un irracionalismo fundamental. Los textos de Derrida, denunciados como un pensamiento de inspiración religiosa o “mística”, incluso “talmúdica”, son así privados de todo derecho de ciudadanía en la filosofía y en la discusión racional (como, por ejemplo, en el abordaje de Habermas)» (GOLDSCHMIT, M., *Jacques Derrida. Una introducción*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004, p. 131). Cf. HABERMAS, J., «Sobrepajamiento de la filosofía primera temporalizada: crítica de Derrida al fonocentrismo», en *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, pp. 197-254; HANDELMAN, S., *op. cit.* Un análisis contrastado de estas acusaciones se encuentra en MACDONALD, M., *op. cit.*

<sup>107</sup> FS, p. 31.

<sup>108</sup> Detenerse en esa alianza dual supondría, como ya podemos imaginarnos, una violencia incluso peor que la de la ruptura de esa idílica relación. Derrida se refiere a esa posibilidad con la expresión: «la locura pura de la fe pura» (*ibid.*, p. 99).

todos los riesgos que ello conlleva, hasta el punto de hacer de ese gesto una cultura. Esta estructura, dicho sea de paso, es la condición misma de la democracia<sup>109</sup>.

Como ya se ha podido avanzar, este tema conecta de manera muy clara con dos de los motivos que se cruzan en «Palabra de acogida». Uno de ellos es la posibilidad de un reconocimiento de la ley anterior a su revelación. Los nuevos contenidos explicados permiten interpretar retrospectivamente esta tímida sugerencia de Levinas en la línea de la mesianicidad abstracta, independiente de toda revelación. El otro motivo es el que hacía referencia a la intraducibilidad de ‘Sinaí’, ya se la vinculara con la singularidad de un nombre propio –tal como haría Levinas–, ya se la entendiera como efecto de un acontecimiento de traducción –a la manera derridiana–. Mientras que la primera posibilidad resulta indisociable de un mesianismo concreto, según acabamos de ver, la segunda va de la mano de una mesianicidad estructural. En esta oscilación empieza a despuntar el hilo de aquellas «otras cuestiones» que le suscitaba al padre de la deconstrucción el concepto levinasiano de justicia, tan próximo, desde su punto de vista, al equivalente hebreo de la santidad. En lo que sigue, abordaremos ya de lleno esta discrepancia.

Hay que decir, para empezar, que el concepto levinasiano de justicia que Derrida conecta con la santidad hebrea y ante el cual expresa sus reservas es el que propone *Totalidad e infinito*. En el mismo contexto de *Fuerza de ley*, justo después de decir que estaría tentado de aproximar la justicia-distinta-del-derecho del concepto de justicia levinasiano, y justo antes de enunciar los consiguientes temores que ello le despierta, el autor cita a su colega: «En *Totalidad e infinito*, Levinas escribe: “la relación con el otro –es decir, la justicia”, justicia que define en otra parte como “derechura de la acogida hecha al rostro”»<sup>110</sup>. Así, parece que el concepto que Derrida estaría tentado de reapropiarse pero que finalmente desecha por considerarlo cercano a la santidad es un concepto «desfasado» o incluso «atípico»<sup>111</sup>: el que nombra indistintamente la relación con el otro y con el tercero. Sin embargo, afirmar tal cosa supondría olvidar esa

<sup>109</sup> Cf. *ibid.*, p. 32. Tanto Derrida como Levinas estarían, pues, en cierto modo de acuerdo a la hora de vincular democracia y justicia, aunque sus motivos son distintos. Mientras que el primero lo hace a través del concepto de mesianicidad estructural, que pasa por la idea de que «*tout autre est tout autre*», el segundo enfoca la cuestión desde el punto de vista de la perfectibilidad del régimen democrático, que permitiría una aproximación constante a las raíces éticas de toda comunidad (el cara a cara con el único). Para una revisión de los análisis derridianos sobre la democracia cf. ROCHA, D., *op. cit.*, p. 112 y ss.

<sup>110</sup> FL, pp. 48-49. Las citas de Levinas pueden localizarse en TI, pp. 62 y 54, respectivamente.

<sup>111</sup> Así, BERNASCONI afirma que las definiciones levinasianas de justicia citadas por Derrida no se ajustan «al uso habitual» que da Levinas a ese concepto. Cf. «Ni la condición...», *op. cit.*, p. 48.

problematicidad que detectábamos en la justicia levinasiana. A pesar de que en un cierto momento el autor decidiera vincular este concepto definitivamente con el tercero, nunca dejó de insistir en la necesidad de llevarlo más allá de sí mismo o de recordarle su origen ético<sup>112</sup>.

Hasta aquí por lo que respecta a la justicia. Pero, ¿qué decir de la santidad? Al igual que aquélla, tampoco ésta tiene un significado evidente. Es más, Derrida establece cierta polémica con su colega respecto a ese concepto. Lo que lo inquieta, en particular, es su pretensión de distinguirlo de la sacralidad. Aclaremos primero los términos en que se establece esta distinción.

Levinas otorga a lo santo (en hebreo, *'kidush'*) el sentido de «transcendente», «separado», distinguiéndolo de lo sagrado. Mientras que lo santo implica distancia y separación (lo que conviene a un Dios transcendente), lo sagrado se acabaría diluyendo en la inmanencia a través de una mirada vuelta hacia arriba en señal de admiración<sup>113</sup>. Mientras que la sacralidad pertenecería a una religiosidad «natural», pagana, la santidad es lo propio de la ley judía.

Derrida, por su parte, pone en duda esta distinción en más de un lugar<sup>114</sup>, apelando, por ejemplo, al alemán *'heilig'*, pariente del inglés *'holy'*<sup>115</sup>, donde ambas nociones se entremezclan. Con ello tenemos, al menos de entrada, que no todas las lenguas permiten tal disociación, es decir, que ésta no es universalmente traducible. Un lugar donde el padre de la deconstrucción se ocupa ampliamente de lo «sacrosanto» es en «Fe y saber», donde no se cansa de insertarlo dentro de una cadena que incluye, además, lo sano, lo salvo, lo inmune, lo indemne, es decir, «la pureza intacta, la integridad sana y salva, una limpieza y una propiedad no lesionadas [...]: lo puro, lo no-contaminado, lo no-tocado, lo sagrado o lo santo antes de cualquier profanación, cualquier herida, cualquier ofensa, cualquier lesión»<sup>116</sup>. Desde su punto de vista, dicha cadena –la de la experiencia de la sacralidad o de la santidad– sería una de las dos «fuentes» o «focos» de la religión<sup>117</sup>.

---

<sup>112</sup> En una nota al pie de «Palabra de acogida» Derrida expresa su reticencia a asumir el desplazamiento que, según el propio Levinas, experimenta el concepto de justicia en *De otro modo que ser* (AMA, p. 112, nota 1).

<sup>113</sup> Cf. TI, p. 49; DMT, p. 187 y ss.

<sup>114</sup> Cf. AMA, p. 113; FS, pp. 26-27 y 53. VISKER presenta su propio análisis de la dificultad de distinguir ambos conceptos en *Truth and...*, *op. cit.*, p. 288 y ss., al hilo de una lectura de «Dar la muerte».

<sup>115</sup> Según BENVENISTE, ambas nociones derivarían del gótico *'hails'*: «salvación, salud, integridad física y corporal» (*op. cit.*, p. 349). Esta raíz explicaría también el parentesco entre *'holy'* y *'whole'*, «entero».

<sup>116</sup> FS, p. 38, nota 12.

<sup>117</sup> La dualidad de focos remite, naturalmente, a la figura de la elipse (que, recordemos, en francés es homónima de elipsis –la posibilidad de este último sentido se explica aquí porque en ocasiones la religión silencia uno de sus focos). Cf. *ibid.*, pp. 52 y 56. El tema de la doble fuente dialoga con la obra de



La otra fuente tendría que ver con la creencia, la fe, el testimonio. Leamos lo que dice el autor tras haber presentado la distinción entre ambos focos:

Quizá se deba distinguir aquí entre estas dos vetas (también podría decirse dos matrices o dos fuentes) de lo religioso. Sin duda se las puede asociar, y se pueden analizar algunas de sus co-implicaciones eventuales, pero no se debería nunca confundir o reducir la una a la otra como casi siempre se hace. En principio es posible santificar, sacralizar lo indemne o mantenerse *en presencia* de lo sacrosanto de múltiples maneras sin poner en práctica un acto de creencia, al menos si creencia, fe o fidelidad significan aquí el asentimiento al testimonio del otro –del *tout autre* inaccesible en su fuente absoluta–. Y allí donde *tout autre* es *tout autre*. Inversamente, si este asentimiento de la fianza conduce más allá de la presencia de aquello que se dejaría ver, tocar, probar, ya no sería necesariamente y por sí mismo sacralizante.<sup>118</sup>

Reparemos, antes que nada, en que Derrida asocia nítidamente lo sacrosanto con la presencia, expresión que subraya al tratar de la primera posibilidad –una experiencia de lo sagrado que no involucra un acto de fe– y que vuelve a aparecer al tratar de la segunda –una experiencia de lo fiduciario no sacralizante–. Concretamente aquí se habla de un acto de fe que conduce a un «más allá de la presencia». Esta última expresión debería hacernos asociar de inmediato dicha posibilidad con Levinas pero, por si hubiera alguna duda, el propio Derrida lo nombra a continuación. Lo hace en un paréntesis, precisamente para decir que sería necesario cuestionar la distinción entre lo sagrado y lo santo que su colega propone, cosa que –presumimos– podría problematizar su empresa.

Más adelante en la misma obra, sin embargo, Derrida afirma que «la experiencia del testimonio», por sí sola, «sitúa una confluencia de *estas* dos fuentes: lo *indemne* [...] y lo *fiduciario* [...]»<sup>119</sup> pues, al fin y al cabo, el testimonio invoca, aunque sea sin pronunciarlo, el nombre de Dios a la manera de un testigo absoluto, produciéndolo, retrospectiva y «casi maquinalmente», a la vez como ya estando ahí (inengendrable), y como ausente<sup>120</sup>. Desde otro punto de vista, aquél que testimonia pide: «cree en lo que

---

Bergson *Las dos fuentes de la moral y la religión*, a la que también hace referencia el título completo del texto de Derrida: «Fe y saber. Las dos fuentes de la religión en los límites de la mera razón». Dicha referencia no es, por cierto, única: Hegel (*Fe y saber*) y Kant (*La religión dentro de los límites de la mera razón*) se mencionan también implícitamente.

<sup>118</sup> FS, pp. 52-53.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>120</sup> *Ibid.*, pp. 44-45. A la vez presente y ausente: «Ya que poniendo a Dios por testigo, incluso cuando no es nombrado en la promesa del compromiso más “laico”, el juramento no puede sino producirlo, invocarlo o convocarlo como estando ya ahí, siendo por lo tanto inengendrado e inengendrable, antes del ser mismo: improductible. Y estando ausente de su lugar. Producción y reproducción de lo improductible

te digo igual que se cree en un milagro»<sup>121</sup>, esto es, igual que se cree en algo extraordinario, maravilloso, que desafía a las leyes de la naturaleza y que remite a una intervención de la divinidad. Si suponemos que la religión tiene algo que ver con Dios – cosa a la que Derrida no concede total crédito –, dicho fenómeno pertenecería entonces a una historia del testimonio<sup>122</sup>.

Estas dos fuentes de la religión, de las cuales el testimonio sería *un* lugar de confluencia, pueden re-unirse o disociarse, «a la vez o sucesivamente»<sup>123</sup>. Atendiendo a la explicación que da el autor, el primero de esos movimientos consistiría en fusionar las dos fuentes y el segundo en quedarse tan sólo con una de ellas obviando la otra. La división puede concretarse de diferentes maneras. Una de ellas sería la alternativa ya presentada entre una «sacralidad sin creencia», como la que daría a pensar el discurso heideggeriano<sup>124</sup>, y «una fe en una santidad sin sacralidad, en verdad, desacralizante», encarnada por el discurso levinasiano, que hace «incluso que un cierto desencanto se convierta en la condición de la auténtica santidad»<sup>125</sup>. Una segunda manera agruparía a Levinas con Blanchot, y consistiría en una hipersantificación igualmente desacralizada y desencantada de la interrupción, de la no-relación, de la desvinculación como condición del vínculo o de la relación con *tout autre*, apertura en la cual la creencia encontraría de nuevo su elemento<sup>126</sup>. Por otra parte, esa doble fuente «puede parecer contemporánea de sí misma allí donde la fianza testimonial en el aval del otro aúna la creencia en el otro con la sacralización de una presencia-ausencia o con la santificación

---

ausente de su lugar. Todo comienza por la presencia de esa ausencia. Las “muertes de Dios”, antes del cristianismo, en él y más allá de él, no son sino sus figuras o peripecias. Lo inengendrable así re-engendrado es el lugar vacío. Sin Dios no hay ningún testigo absoluto. Ningún testigo absoluto que se ponga por testigo en el testimonio. Mas con Dios, un Dios presente, con la existencia de un tercero (*terstis, testis*) absoluto, cualquier atestación se hace superflua, insignificante o secundaria» (*id.*). La idea de que Dios es una suerte de testigo absoluto había aparecido años atrás en «Fuerza y significación» (ED, p. 23).

<sup>121</sup> FS, p. 97.

<sup>122</sup> Textualmente, dice «a una historia del *sacramentum* y del *testimonium*» (*ibid.*, p. 45), entendiendo, creemos, ‘*sacramentum*’ en el sentido desusado de «afirmación o negación de algo poniendo por testigo a Dios en sí o en sus criaturas» (DRAE).

<sup>123</sup> FS, p. 97.

<sup>124</sup> Para la puesta a prueba de este intento, *vid. ibid.*, pp. 89-96. *Cf. supra*, nota 56 del capítulo 5.

<sup>125</sup> FS, p. 98.

<sup>126</sup> «Si la creencia es el éter del apóstrofe y de la relación con *tout autre*, es precisamente en la experiencia misma de la no-relación o de la *interrupción* absoluta (indicios: “Blanchot”, “Levinas”...). La hipersantificación de esa no-relación o de esa transcendencia pasaría ahí, una vez más, por la desacralización [...], tal vez incluso por cierto “ateísmo”, en todo caso por una experiencia radical de los recursos de la “teología negativa” –e incluso más allá de su tradición–. Aquí habría que separar, gracias a otro léxico, por ejemplo hebraico (la santidad del *kidush*), lo sagrado de lo santo [...]» (*id.*). En 1954 («El yo y la totalidad») Levinas había escrito: «La fe [...] es el cara a cara con un interlocutor sustancial» (EN, p. 45).

de la ley como ley del otro»<sup>127</sup>. ¿No cabe reconocer también aquí a Levinas, si no como filósofo, al menos sí en cuanto representante del judaísmo? De hecho, tras haber anunciado que las dos fuentes del testimonio pueden reunirse o disociarse, Derrida añadía: «a la vez o sucesivamente». Dicha precisión deja abierta la posibilidad de que el juntarse y el separarse de las dos fuentes pueda tener lugar en un mismo movimiento, en un mismo discurso, en un mismo autor. La cuestión que inmediatamente se plantea es si en esa tensión del reunirse y el disociarse, en esa tensión entre religión y filosofía, puede triunfar el intento de mantener lo sagrado, «la sacralización de una presencia-ausencia», aparte de la fe en una santidad que se quiere desacralizante o de una también desacralizada hipersantificación de la no-relación (fiduciaria) con *tout autre*. Una respuesta negativa nos devolvería a la conclusión que leíamos en «Dar la muerte»: la filosofía (la ética) de Levinas es ya religión<sup>128</sup>.

En principio, la santidad levinasiana significa únicamente la separación absoluta, ya sea la de Dios o la del rostro. Y en la medida en que eso que se considera santo es irreductible a presencia, no debería confundirse con lo sagrado. La sospecha de Derrida, y el camino que pretendemos seguir, es que, desde el momento en que se habla de santidad, no se puede prescindir de lo sagrado y de la promesa de salvación –el dogma y el cierre ante lo singular– que toda santidad / sacralidad comporta. Podemos encontrar algunos indicios de ello en «Palabra de acogida». Así, por ejemplo, en el siguiente fragmento: «Una vez sellado en esta escritura, de una vez por todas, el *Decir a-Dios* cruza en una palabra, pero *al infinito*, el saludo y la promesa, la bienvenida y la separación: la bienvenida en el corazón de la separación, la santa separación»<sup>129</sup>. Una primera cosa a remarcar de este fragmento es que, en la expresión «el *Decir a-Dios*», ‘Decir’ está escrito con mayúscula. Derrida parece estar encriptando bajo esa grafía el siguiente mensaje: no se trata, en el a-Dios, de un decir entre otros, sino de ese concepto que en *De otro modo de ser* cobra especial relevancia por contraposición a lo dicho. De acuerdo con ello, el Decir levinasiano diría «a-Dios», se dirigiría sólo a Dios. La relación con el otro, con *cualquier* otro, pasa –ha pasado, siempre ya, anárquicamente– por la relación con el Único<sup>130</sup>. Ese Decir que dice «a-Dios», además, «cruza [*croise*] en

---

<sup>127</sup> FS, pp. 97-98.

<sup>128</sup> *Vid. supra*, 6.2.

<sup>129</sup> AMA, p. 177.

<sup>130</sup> En «Dar la muerte», Derrida había establecido esquemáticamente tres significados atribuibles al a-Dios: «el saludo o la bendición dada», «el saludo o la bendición dada en el momento de separarse, y de dejarse, a veces para siempre», y «el para Dios o el ante Dios antes que todo y en toda relación con el

una palabra, pero *al infinito* [à l'infini], el saludo [*salut*] y la promesa». Puesto que el término francés '*salut*' significa indistintamente «saludo» y «salvación», Derrida podría estar insinuando, por medio de ese juego de palabras, la idea que esbozábamos al comienzo de este análisis: en el discurso levinasiano y, en particular, en lo que toca al a-Dios, no podría suprimirse cierto contenido mesiánico. La referencia enfática a la «santa separación» sería también un guiño en este sentido, así como la afirmación de que el Decir a-Dios cruza *en una palabra, pero al infinito*, la promesa y «el saludo». Derrida parece estar sugiriendo aquí, en efecto, que el a-Dios anuda el saludo y la promesa más allá del prosaico dicho. En virtud de ello, la promesa quedaría sellada, a salvo del perjurio, y el saludo al otro se confundiría con la salvación<sup>131</sup>. Esta celosa protección se da a leer también en la siguiente frase: «la 'a' [de a-Dios], aquí se encuentra su giro, se vuelve hacia el infinito. Antes incluso de volverse, se encuentra *girada*: por el Infinito hacia el infinito»<sup>132</sup>. Lo que detrás del infinito se insinúa en la lectura derridiana, como ya se ha podido entrever, es ni más ni menos que Dios, lugar y garantía de la promesa mesiánica<sup>133</sup>.

Citaremos todavía un indicio más:

no es raro que en el momento de decir en qué reside el a-Dios, Levinas evoque en Dios el amor al extranjero. Dios sería antes que nada [...] aquél «que ama al extranjero»<sup>134</sup>. [...]

«Dios que ama al extranjero», más que mostrarse, ¿no se encuentra ahí, más allá del ser y del fenómeno, más allá del ser y de la nada, un Dios que, incluso cuando literalmente no *es*, no «contaminado por el ser», consagraría el a-Dios y el saludo [*salut*] y la santa separación al deseo como «amor al extranjero»? Antes y más allá de la «existencia» de Dios, fuera de su probable improbabilidad, hasta en el ateísmo más vigilante cuando no el más desesperado, el más «desencantado» (a Levinas le gusta esta palabra), el Decir a-Dios significaría la hospitalidad. No cierta *abstracción* [el subrayado es nuestro] que se llamaría, como yo acabo de hacerlo

---

otro, en cualquier otro adiós. Toda relación con el otro sería, antes y después de todo, un adiós» (DM, pp. 50-51). El texto que ahora comentamos podría considerarse una continuación de ese rápido apunte.

<sup>131</sup> Coherentemente con su discurso sobre la (im)posible venida del acontecimiento (la apertura a lo otro no puede estar garantizada, etc.), Derrida insiste en que hay que mantener como inconciliables esos dos términos. Cf. V, p. 160.

<sup>132</sup> AMA, pp. 178-179.

<sup>133</sup> En este sentido, Derrida había observado que la espera levinasiana, a la que harán referencia los conceptos de obra o de a-Dios, «no se hace esperar para Levinas» (VM, p. 152).

<sup>134</sup> La correspondiente nota al pie reenvía a DQVI, pp. 12-13 y 250. El «más que mostrarse» del párrafo que transcribimos a continuación aparece asimismo en el primero de los lugares citados: «un Dios que *más que mostrarse* a sí mismo “ama al extranjero” [el subrayado es nuestro]».

precipitadamente, «amor al extranjero», sino (Dios) «que ama al extranjero».<sup>135</sup>

A pesar del desencanto, a pesar de que Dios, en sentido literal, no es<sup>136</sup>, está de algún modo *ahí* para consagrar (dedicar o condenar, *vouer*) el a-Dios a un deseo excesivo: deseo del infinito; deseo de Dios como completamente otro, y no como cualquier otro; deseo de aquello que, aun habiéndolo acogido, yo no puedo contener; deseo como hospitalidad infinita *para con* el infinito. Dios está ahí para consagrar el a-Dios, para entregarlo a esa hospitalidad sin medida; casi podríamos decir: a sí mismo (la ‘a’, recordemos, «se encuentra girada: *por* el Infinito *hacia* el infinito»). Sí, el decir a-Dios significaría la hospitalidad, pero, «antes que nada», la hospitalidad como «Dios que ama al extranjero» y no, en cambio, «cierta abstracción», a saber, la de un amor al extranjero que no precise, en ningún caso, recurrir a Él. La caracterización levinasiana de una hospitalidad infinita –incondicional– pasa, necesariamente, por la idea de Dios, mientras que la posibilidad de un sencillo «amor al extranjero» que evite ese recurso pasa, se nos dice, por «cierta abstracción». Cabe leer en esta última expresión una referencia velada

---

<sup>135</sup> AMA, pp. 180-182. La continuación de este fragmento sigue la línea de lo que decíamos en el capítulo anterior sobre el profetismo, la llamada o el «sí» de lo otro: «Incluso si [la ‘a’] no puede, por definición, medirse con esta desmesura –y Levinas nota de paso esta inadecuación de la ‘a’ en nuestra lengua, lo hace en el momento mismo en que, en esta lengua misma, inventa este recurso. Esta preposición, ‘a’, se encuentra prepuesta al infinito que en ella se prepone. La ‘a’ no sólo está abierta al infinito, únicamente, *es Decir a Dios* [*c’est à Dire à Dieu*], dicho de otro modo, se vuelve en su dirección y se dirige, *en primer lugar para responder a ello, primeramente por responder de ello*, dirige su “ad” al infinito que la llama y se dirige a ella; con su alcance, abre *al* infinito la referencia-*a* la relación-*a*. Desde siempre, antes de todo, antes de dar o de perdonar a Dios, antes de pertenecer a Dios, antes de lo que sea, antes del ser mismo, antes de todo presente, [la ‘a’] la ha *consagrado* [*vouée*; se refiere a la relación-*a*] al exceso de un deseo – el deseo llamado A-Dios. Reside en eso, Dios, que *desea residir en ello*: el deseo llamado A-Dios» (*ibid.*, p. 179). La tragedia es que la ‘a’ (esa pequeña letra que Derrida siempre asocia de algún modo a la escritura: *différance, à-venir*; cf. V, p. 154) *se prepone* al infinito: éste no es primero; lo único que hay «en primer lugar» es la respuesta. Por lo mismo, la ‘a’ no solamente *es Decir a Dios*, no sólo está abierta hacia el infinito, *es decir, a Dios*, sino que se dispersa en más de una dirección. Así, bajo la expresión «dicho de otro modo» (que reenvía a ECM, p. 191), Derrida oculta una vez más la imposibilidad de mantener el carácter absoluto de lo otro. La ‘a’ vuelve incontenible («abre al infinito») la relación-*a*. De acuerdo con ello, el A-Dios, escrito esta vez con mayúscula, como un nombre propio, es el lugar donde Dios, a la vez, reside y desea residir (lo desea, y es un «deseo excesivo», porque no puede instalarse allí definitivamente). El autor equipara la hospitalidad incondicional con un «deseo absoluto de hospitalidad» en H, p. 131.

<sup>136</sup> Derrida amplía aún las dificultades diciendo que Dios puede incluso no existir, o no elegirme, o abandonarme en cualquier momento: «¿Qué sería la fe o la devoción por un Dios que no pudiera abandonarme? ¿Del que estuviera seguro y cierto, seguro de su solicitud? ¿Un Dios que únicamente pudiera darme o dárseme? ¿Que no pudiera no elegirme? ¿Hubiera suscrito Levinas estas últimas proposiciones, a saber: que el a-Dios, como el saludo o la plegaria, debe dirigirse a un Dios que no sólo puede no existir (no existir ya o aún no) sino que puede abandonarme y no volverse hacia mí mediante ningún movimiento de alianza ni de elección?» (AMA, p. 181). Aunque puede interpretarse que Levinas imprime en el concepto de ileidad la posibilidad permanente de abandono (cf. DQVI, p. 115, donde dice que Dios es trascendente hasta la ausencia, hasta su confusión posible con el *il y a*; y *supra*, nota 97 del capítulo 3), el autor se resistiría sin duda a suscribir la idea de que puede no elegirme.

a la derridiana mesianicidad sin mesianismo y deducir, en consecuencia, la atribución por parte de Derrida al discurso levinasiano de alguna forma de contenido mesiánico<sup>137</sup>.

Más que en ningún otro momento de sus lecturas, el padre de la deconstrucción parece estar dando un paso ilegítimo con esta interpretación del a-Dios. Levinas propone este concepto, a partir de un cierto punto, como equivalente de lo que con anterioridad había denominado obra o liturgia, el movimiento que lleva del yo al otro. Allí donde la obra exige que el sujeto no espere llegar a ser contemporáneo del triunfo de su obra y señala a un «tiempo sin mí, [...] más allá del horizonte de mi tiempo»<sup>138</sup>, más allá del presente, el a-Dios se vincula con la pasividad, con la paciencia, con la «espera sin lo esperado, sin intención de espera»<sup>139</sup>. ¿No apuntan estas palabras, casi literalmente, en el mismo sentido que el porvenir derridiano?<sup>140</sup> ¿No dicen, precisamente, la falta absoluta de garantías, la posibilidad de que la obra no triunfe, de que la espera no llegue a término o, lo que es lo mismo, la posibilidad de que la relación con el otro no se mantenga sana y salva?

Naturalmente, es más que improbable que a un lector tan meticuloso como Derrida le haya pasado desapercibido algo de este calibre. Ello nos hace pensar que su referencia al a-Dios en «Palabra de acogida» no pretende ser una lectura de ese concepto tal como lo piensa Levinas. Lo que por encima de todo le interesa someter a examen es el hecho de que su colega exprese el para-el-otro, la significación ética, lo que él entiende por apertura a la alteridad, en suma, con el nombre de Dios<sup>141</sup>. Es comprensible, por otra parte, que dicho nombre no deje de inquietar a un autor que años atrás había escrito:

---

<sup>137</sup> Con esta lectura nos distanciamos de Sandro Tarter y de John Caputo. El primero aventura la siguiente tesis a propósito de «Palabra de acogida»: «la vieja sospecha de que la teología actúe subrepticamente en la filosofía de Levinas parece superada [...]» (TARTER, S., *op. cit.*, p. 176). De acuerdo con el segundo, Derrida suscribiría la idea de que hay que acoger al otro «en el nombre de Dios, que ama al extranjero» (CAPUTO, J., «*Adieu...*», *op. cit.*, p. 283).

<sup>138</sup> HH, p. 42.

<sup>139</sup> DMT, p. 158. El tiempo entendido como a-Dios vendría a invalidar este fragmento de *Totalidad e infinito*: «La verdad [se refiere a eso que llamábamos “mi ser en verdad” o “mi ser religioso”] exige a la vez un tiempo infinito [el tiempo de la fecundidad] y un tiempo que pueda sellar –un tiempo acabado. El acabamiento del tiempo no es la muerte, sino el tiempo mesiánico donde lo perpetuo se convierte en eterno. El triunfo mesiánico es el triunfo puro. Está precavido contra la venganza del mal cuyo retorno el tiempo infinito no prohíbe. Esta eternidad, ¿es una nueva estructura del tiempo o una vigilancia extrema de la conciencia mesiánica? El problema desborda el marco de este libro» (TI, p. 261). Derrida había hecho una referencia a este fragmento en «Violencia y metafísica», donde, siguiendo la línea de lectura que comentamos en su momento (3.1), el autor afirmaba: «Ese triunfo mesiánico, que es el horizonte del libro de Levinas, pero que “desborda su marco” (TI), sólo podría abolir la violencia poniendo en suspenso la diferencia (conjunción u oposición) entre lo mismo y lo otro, es decir, poniendo en suspenso la *idea* de la paz» (VM, p. 191).

<sup>140</sup> Así lo habíamos reconocido, si recordamos, en el capítulo anterior.

<sup>141</sup> Tal como ha quedado patente en momentos anteriores de nuestro trabajo, no es la primera vez que Derrida manifiesta esta inquietud.

«Sólo el ser infinito puede reducir la diferencia en la presencia. En este sentido, el nombre de Dios, al menos tal como se pronuncia en los racionalismos clásicos, es el nombre de la indiferencia misma. Sólo el infinito positivo puede relevar la huella, sublimarla [relevar, sublimar, traducen el hegeliano *aufheben*]]»<sup>142</sup>. De acuerdo con esta idea, el recurso a Dios, aunque sea a un Dios en tercera persona, cerraría la apertura a la alteridad, a lo que en la cita se llama ‘huella’ o ‘diferencia’.

Sin pretender extendernos mucho más en esta dirección, diremos simplemente que uno de los nombres que Derrida da a la apertura a lo otro es *khôra*, el intervalo, el puro espaciamento, escritura, lugar de todo y en el lugar de todo –lugar del que, por cierto, el desierto sería también una figura<sup>143</sup>–. En «Fe y saber» dice de ella:

*Radicalmente heterogénea a lo sano y a lo salvo, a lo santo y a lo sagrado, nunca se deja indemnizar. Esto mismo no puede decirse en presente porque khôra nunca se presenta como tal. Ella no es ni el Ser, ni el Bien, ni Dios, ni el Hombre, ni la Historia. Siempre se les resistirá, siempre habrá sido (y ningún futuro anterior, siquiera, habrá podido reapropiar, hacer doblarse o reflexionar una khôra sin fe ni ley) el lugar mismo de una resistencia infinita, de una restancia infinitamente impasible: un tout autre sin rostro.*<sup>144</sup>

*Khôra* o el desierto: ni el Ser, ni el Bien, ni Dios, ni el Hombre, ni la Historia; tan sólo el lugar de un *tout autre sin rostro*<sup>145</sup>. La apertura a la alteridad no puede tener un nombre propio ni un rostro. Dicho de otra manera, ningún sentido, origen y *telos*, puede orientarla. En caso contrario, se cierra ante el único, indemnizando esa relación y traicionando irreparablemente a todos los otros. ¿Hasta qué punto es, entonces, posible ese intento levinasiano de pensar una «fe en una santidad no sacralizante», una fe que, en último término, no sacri-fique<sup>146</sup>? ¿Se puede santificar nada –por ejemplo, la relación, aunque sea una relación interrumpida, con el otro– sin volverse hacia la fuente primera y última de toda santidad –la fuente sana y salva, indemne e inmune del origen,

<sup>142</sup> DG, p. 104. Cf. HÄGGLUND, M., *op. cit.*, pp. 49-51 y 60.

<sup>143</sup> Cf. SN, pp. 58, 60, 104; ED, p. 101 y ss.; DG, pp. 19-20; D, pp. 145 y 240. *Vid.*, además, *Khôra* (1993), donde Derrida hace una lectura de este concepto platónico y que, según el propio autor, formaría parte de una trilogía junto con los textos del mismo año *Sauf le nom* y *Passions*.

<sup>144</sup> FS, pp. 34-35. Martin HÄGGLUND observa, seguramente con acierto, que tras estas últimas palabras Derrida esconde una implícita disociación con respecto a Levinas (*op. cit.*, p. 50).

<sup>145</sup> No vemos, en consecuencia, la pertinencia de este comentario: «Después de todo, el modelo sobre el cual Levinas y, después de él, Derrida, concibe lo otro [...] es Dios, lo completamente otro [...]» (CAPUTO, J., «For Love of...», *op. cit.*; el autor había expresado ya la misma idea en «Instants, Secrets...», *op. cit.*, p. 227). Lo que la alteridad de Dios pueda tener de ejemplar (único, modélico) para Derrida es al mismo tiempo lo que tiene de ejemplo (reemplazable, sustituible). Cf. SAGHAFI, K., *op. cit.*, pp. 61-62. Para el doble sentido del *exemplum*, *vid.* PA, p. 20.

<sup>146</sup> BENVENISTE apunta que «propiamente», ‘sacrificar’ quiere decir «hacer sagrado» (*op. cit.*, p. 350). Etimológicamente, en efecto, el término es una composición de ‘*sacer*’, sagrado, y ‘*facio*’, hacer.

por más que se diga de ella que es pre-originaria o que no es presente—?<sup>147</sup> En otros términos, «¿acaso la “santidad del otro” no supone la fe en la santidad del “Otro Absoluto”, “*du Tout Autre*”?»<sup>148</sup>. Y el intento de privilegiar —digamos de «hacer sagrado»— a lo Absolutamente Otro, ¿no implica irrevocablemente hacer *una* profesión de fe y proteger la venida de la alteridad de la máquina, *sacrificar* a cualquier otro?

La imposibilidad de mantener un límite consecuente entre ética y religión que Derrida atribuía a Levinas en «Dar la muerte» queda, de nuevo, contrastada, sólo que en este contexto problematiza terriblemente el estatuto de la justicia en el discurso de su colega<sup>149</sup>. Al hilo de todas las preguntas retóricas que acabamos de hacernos, en efecto, esta otra se hace inevitable: ¿puede haber un lugar para el tercero en medio de tantos sacrificios? Esta cuestión no deja de estar relacionada con algo que tratamos más arriba: la perplejidad derridiana ante el hecho de que Levinas quiera pensar la paz como pre-originaria y colocarla, a la vez, más—allá-dentro de la política. En ambos casos, es como si este autor hubiera atisbado un camino que interesa mucho a la deconstrucción y se hubiera cerrado él solo el paso.

Volvamos ahora a *Fuerza de ley*, concretamente a esta idea: «la noción levinasiana de justicia se acercaría más bien al equivalente hebreo de lo que nosotros traduciríamos quizás como santidad»<sup>150</sup>. Después de lo que acabamos de exponer, resulta evidente que la referencia que Derrida hace a la traducción en esta cita no es casual. La distinción levinasiana entre lo sagrado y lo santo sólo es posible según el léxico hebreo, las otras lenguas no permiten separar ambos conceptos. En efecto, desde el momento en que esa distinción se intenta traducir, se revela imposible, pues se pone de manifiesto que la santidad y la sacralidad son indisociables. Ahora bien, esta dificultad no pasa de ser un indicador de algo, si cabe, más grave, a saber: la resistencia a la traducción que el concepto de santidad conlleva en el discurso levinasiano, no sólo a otras lenguas, sino al «otro del otro», a cualquier otro, a los otros que no son Dios. Así, si el padre de la

---

<sup>147</sup> Por razones como ésta, Derrida lee en el discurso levinasiano, entre otros, un «doblete no dogmático del dogma, un doblete filosófico, metafísico, *pensante* en todo caso, que “repite” sin religión la *posibilidad* de la religión» (DM, p. 53).

<sup>148</sup> MEIER, H., *Carl Schmitt, Leo Strauss y el concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes*, Buenos Aires, Katz, 2008, p. 228.

<sup>149</sup> En ese sentido parece apuntar el padre de la deconstrucción cuando, de manera un tanto críptica, escribe: «En unas páginas donde siempre he creído oír una angustia de la aporía, la queja, la atestación, la protesta, el clamor también o la reclamación de un Job que estaría tentado de apelar no a la justicia sino *contra* la justicia, llegan hasta nosotros las interrogaciones desesperadas del justo» (AMA, pp. 61-62). A propósito de pasajes como éste, Bob PLANT sostiene lo siguiente: «Derrida sugiere engañosamente que la “llamada a la justicia” inaugurada por el tercero es (para Levinas) algo lamentable» (*op. cit.*, p. 435). Según BARNETT, sin embargo, esa sugerencia derridiana no tendría nada de engañoso (*cf. op. cit.*, p. 14).

<sup>150</sup> FL, p. 49.



deconstrucción no quiere «correr el riesgo de la confusión o de la analogía» es porque entiende que dicho discurso va más allá de la mesianicidad estructural y comporta un mesianismo concreto, esto es, indiferentemente, un credo determinado y una relación con lo otro sana y salva en el terreno de la singularidad<sup>151</sup>. Tal como avanzábamos al final del capítulo 5, y como hemos comprobado a lo largo del 6 y del 7 en diferentes contextos, el pensamiento de Levinas ejemplifica, a los ojos de Derrida, el intento de poner la relación con la alteridad totalmente a salvo de la máquina, intento que, con el fin de proteger a la primera (digamos «indemnizarla»), cierra la apertura que podría darle su ocasión.

Antes de abandonar este entramado de cuestiones, debemos todavía aclarar una cosa. La derridiana mesianicidad estructural «funda» toda relación con el otro en el testimonio. ¿Cómo se evita en ese caso el recurso a lo indemne, a lo sagrado y lo santo, lo sano y lo salvo, a la promesa de salvación si, tal como hemos visto, el testimonio, en su doble fuente, apela tanto a eso mismo como a la fe? ¿Cómo «salvar» la relación testimonial con el otro de «toda salud [*tout salut*] de salvación (en el sentido de lo salvo, de lo inmune, de la salud, y de la seguridad)»<sup>152</sup>? La respuesta se encuentra en el «*plus d'Un*»: el ya-no-Uno, el  $n + \text{Uno}$ . Tanto el movimiento de re-uniión como el de disociación de las dos fuentes intentan reducirlas al uno (por fusión, en el primer caso, por exclusión en el segundo). Lo que Derrida trata de mostrar a lo largo de «Fe y saber», sin embargo, es que dicho intento está abocado al fracaso: la dualidad es irreductible. Ahora bien, desde el momento en que se reconoce que, efectivamente, la fuente está dividida, lo que hay no son ya dos fuentes, sino *al menos* dos fuentes. El más de Uno, el ya-no-Uno es de inmediato más de dos, ya-no-dos. La incontenible divisibilidad de la fuente implica, por ejemplo, que lo indemne, lo inmune, lo sacrosanto no está nunca a salvo de sí mismo, siempre enfermo de autoinmunidad; o, también, que la fe encuentra su lugar en *todo* dirigirse al otro, a *tout autre*. Hemos visto lo que ocurría en el caso de Levinas: si se intenta santificar ese vínculo fiduciario (uno de los intentos de «fuente no dividida»), la relación con la alteridad queda contenida en una relación con lo Absolutamente Otro o Dios. La apertura del vínculo fiduciario a *cualquier* otro, que pasa por el reconocimiento de la imparabile iterabilidad de la fuente, implica, no

<sup>151</sup> Coincidimos, pues, con Martin HÄGGLUND cuando afirma que «la cuestión de “lo mesiánico” ejemplifica la incompatibilidad general de los respectivos pensamientos de Levinas y Derrida» (*op. cit.*, p. 68, nota 42). Esta visión se opone frontalmente a la de LLEWELYN, quien apostaría más bien por aproximar el «triumfo del tiempo mesiánico» levinasiano y la mesianicidad sin mesianismo derridiana (*Appositions of...*, *op. cit.*, pp. 229-230).

<sup>152</sup> V, p. 160.

obstante, tener que hacer frente a ciertas temibles consecuencias. Y es que, desde entonces, no puede excluirse de ese vínculo fiduciario la maquinabilidad: la promesa de confirmación, de repetición del «sí» al otro y el consiguiente peligro de que el testimonio sea reapropiado por «el cálculo más perverso». El «volverse al otro» no cuenta, entonces, con ninguna garantía; no hay Dios que asegure la dirección de la 'a' hacia sí mismo. La producción «casi maquinable» de Dios como testigo absoluto que tiene lugar en el testimonio no está lejos de lo que estamos comentando aquí. Dios no garantiza la verdad del testimonio, sino que es producido por él. El *Deus ex machina*, especie de Mesías, que se produce en *cada* testimonio, a la vez como inengendrable (ya-siempre-ahí) y como ausente, es en realidad una *re-producción* del lugar vacío: un efecto retroactivo, un «suplemento de origen». Lo inengendrable, lo improducible sería, únicamente, esa ausencia de garantías, esa necesaria amenaza maquinable que el testimonio trae consigo y que le brinda, al mismo tiempo, su oportunidad.

## 8. Lo femenino: del eros a la fraternidad

En el presente capítulo nos ocuparemos de un aspecto difícil del pensamiento levinasiano, y particularmente polémico por lo que respecta a su recepción: lo femenino. Particularmente polémico, decimos, no sólo porque haya dado lugar a posturas enfrentadas e inconciliables, sino, además, porque son varios los frentes que a partir de él se han abierto.

Un primer eje de la polémica sería la discusión relativa a la importancia que esta cuestión tiene en la arquitectónica del discurso de Levinas. La relación con lo femenino, eros y fecundidad, se menciona por primera vez en *De la existencia al existente*, y se desarrolla en *El tiempo y lo otro*<sup>1</sup>. A pesar de la brevedad de los análisis que allí se presentan, es de destacar el hecho de que ambas obras conceden a dicha relación un papel central en la búsqueda de lo que tanto obsesionó a Levinas al principio de su trayectoria, a saber, la «liberación» del peso de la propia existencia. *Totalidad e infinito*, por su parte, reserva al eros y la fecundidad toda una sección, concretamente la cuarta y última, que lleva por título «Más allá del rostro». La diferencia fundamental que se observa a simple vista entre las dos primeras obras citadas y la de 1961 es que, mientras en aquéllas el autor parece poner a la misma altura la relación con lo femenino y el encuentro con la alteridad, en ésta se distinguen claramente los dos momentos, tal como se da a leer en el título de la sección a la que acabamos de referirnos. Esa nítida separación ha generado bastante desconcierto, puesto que, tal como veíamos en los capítulos 1 y 4, la acogida del infinito en el cara a cara parece liberar ya al yo del *conatus* por la vía de la justificación; no se entiende, entonces, por qué haría falta ir «más allá» del rostro. De ahí que algunos críticos –como nosotros mismos hemos hecho en nuestra primera exposición sobre Levinas– hayan ignorado simplemente la sección cuarta de *Totalidad e infinito*<sup>2</sup>. No obstante, según tendremos ocasión de comprobar, ese apartado responde a ciertas exigencias del propio desarrollo de la obra y, si bien es lícito tratarlo separadamente, su omisión supondría un atentado contra la estructura de la

<sup>1</sup> Este texto apareció por primera vez en WAHL, J. *et altri*, *Le choix, le monde, l'existence*, Grenoble y París, Arthaud, 1947, pp. 125-196 y se volvió a publicar de manera independiente en 1979 con un prólogo escrito por el propio Levinas. Nuestra edición de referencia es la segunda (TA).

<sup>2</sup> BERNASCONI observa en relación con ello: «Algunos lectores de TI prefieren vivir sin la sección “Más allá del rostro” que vivir con ella. Desaparece de sus lecturas. Otros tienen el mérito de haber tratado en detalle la discusión de Levinas, pero han concluido, tras un examen, que se puede omitir dicha sección» («Levinas y la...», *op. cit.*, p. 107).

misma. Sin duda, el hecho de que a partir de ese libro desaparezca de los textos levinasianos casi por completo toda consideración relativa al eros y la fecundidad ha propiciado esta tendencia a restarle importancia o directamente obviarlo. Algunos autores, no obstante, creen encontrar una *re-tractatio* de dichos temas en una de las figuras que propone *De otro modo que ser* para pensar la pasividad del para-el-otro. Nos referimos, evidentemente, a la maternidad<sup>3</sup>.

Un segundo eje de la polémica se situaría en el marco de la crítica feminista. La que podríamos considerar la obra fundadora de los estudios de género contiene ya una referencia al análisis levinasiano de lo femenino. En la tercera nota al pie de *El segundo sexo*, efectivamente, Simone de Beauvoir señala que ese análisis, tal como se presenta en *El tiempo y lo otro*, coincide punto por punto con la visión tradicionalmente patriarcal de las mujeres<sup>4</sup>. Dicha referencia, que data de 1949, no será, sin embargo, nada más que un caso aislado hasta los años '80, momento en que Catherine Chalié y Luce Irigaray publican dos estudios que inauguran una suerte de «ámbito regional» en la crítica de la filosofía de Levinas<sup>5</sup>, uno que tiene como hilo conductor el tratamiento de lo femenino en sus obras. La discusión que se desarrolla dentro de este ámbito responde fielmente al debate interno que ha sufrido el feminismo a lo largo de su historia<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> Catherine CHALIER, por ejemplo, observa: «Así, parece que la maternidad es el significado definitivo de lo femenino, la metáfora de la subjetividad y, por supuesto, no sólo una metáfora. [...] Pero tenemos que tomar nota del hecho de que, de acuerdo con Levinas, la ética en su cumplimiento femenino significa ser madre y nada más» («Ethics and the Feminine», en BERNASCONI, R. y S. CRITCHLEY [eds.], *op. cit.*, p. 127).

<sup>4</sup> Tras citar un fragmento de esa obra como prueba de que, para el autor, el hombre es el sujeto y la mujer lo otro, comenta con fina ironía: «Supongo que el señor Levinas no olvida que la mujer es también para sí conciencia. Pero sorprende que adopte deliberadamente un punto de vista de hombre sin señalar la reciprocidad del sujeto y del objeto. Cuando escribe que la mujer es misterio, sobreentiende que es misterio para el hombre. De modo que esta descripción que se quiere objetiva es de hecho una afirmación del privilegio masculino» (DE BEAUVOIR, S., *Le deuxième sexe, I. Les faits et les mythes*, París, Gallimard, 1976, p. 15, nota 1). Para una discusión de este comentario, *vid.* CHANTER, T., «Feminism and the Other», en BERNASCONI, R. y D. WOOD (eds.), *op. cit.*, pp. 32-56. MANNING perfila su propia posición entre De Beauvoir y Chanter en *op. cit.*, pp. 47-59.

<sup>5</sup> CHALIER, C., *Figures du féminin. Lecture d'Emmanuel Levinas*, París, La nuit surveillée, 1982; IRIGARAY, L., «Fécondité de la caresse. Lecture de Lévinas, *Totalité et infini*, section IV, B, «Phénoménologie de l'éros»», en *Éthique de la différence sexuelle*, París, Minit, 1984, pp. 173-199. El hecho de que este tema se haya constituido como ámbito meramente regional, y sólo a partir de los '80, conecta con la siguiente observación de Marta PALACIO: «la gran mayoría de los comentaristas de Levinas, e incluso el propio autor en alguna entrevista tardía, han minimizado o ignorado abiertamente la entendible preocupación feminista sobre la posición de la mujer y de lo femenino en su filosofía» («La diferencia sexual en el pensamiento de Emmanuel Levinas», *Isegoría*, 45, 2011, p. 670).

<sup>6</sup> Nos referimos al debate que enfrenta a la clásica exigencia de igualdad (dentro de los estudios de género, habría que citar aquí de nuevo a Simone de Beauvoir) con el enaltecimiento de los valores femeninos reivindicado sobre todo en Francia e Italia desde los años '70 por autoras como Hélène Cixous (al menos en sus primeros textos), Julia Kristeva, Luce Irigaray y la Librería de las Mujeres de Milán. A ese debate se suma, a partir de la década de los '90, la postfeminista teoría *queer* (entre otros nombres

Finalmente, el tema de lo femenino ocupa también un lugar muy relevante en las lecturas que Derrida hace de su colega. Uno de los contextos a destacar es «En este momento mismo», donde esa cuestión se encadena con la problemática que hemos desarrollado en los capítulos 6 y 7, a saber, la de la resistencia, por parte de Levinas, a «abrir» la relación con la alteridad a la máquina. El otro contexto es «Palabra de acogida», donde se tantea una posible lectura de *Totalidad e infinito* desde la diferencia sexual<sup>7</sup>.

Aquí nos centraremos, para empezar, en el primero de los ejes mencionados –el del papel de lo femenino en el discurso levinasiano– para más tarde abordar el tercero –el de las lecturas derridianas–. Al segundo nos referiremos tan sólo de manera tangencial, pues abre cuestiones amplísimas que desbordan los límites de nuestra investigación.

### 8.1 Lo femenino en Levinas

Tal como hemos adelantado, *De la existencia al existente* y *El tiempo y lo otro* forman bloque por lo que respecta a los desarrollos sobre lo femenino. Ello no debería sorprendernos, ya que ambas obras pertenecen a la fase inicial del pensamiento levinasiano y son, además, muy próximas cronológicamente. Cabe leer, incluso, la segunda como la continuación anunciada en las últimas páginas de la primera<sup>8</sup>. Prueba de ese acuerdo en relación con el tema que aquí nos ocupa es que *El tiempo y lo otro* repite en ocasiones literalmente fragmentos del trabajo anterior<sup>9</sup>.

Sí puede producir cierta sorpresa, sin embargo, el hecho de que en esas obras tempranas Levinas sitúe el prototipo de la relación intersubjetiva, del cara a cara, en la relación con lo femenino. Así, afirma que «lo otro por excelencia es lo femenino»<sup>10</sup> o

---

posibles, privilegiaremos el de Judith Butler). En la medida en que Levinas intenta conceptualizar una especificidad de lo femenino, sólo cabe una «apropiación feminista» de su obra desde el feminismo de la diferencia (lo cual no implica precisamente una ceguera, por parte de esta tendencia, al enfoque androcéntrico o patriarcal de su discurso). Un amplio muestrario de lecturas posibles se encuentra en CHANTER, T. (ed.), *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2001. Para una discusión de la ambigua recepción de la obra levinasiana por parte de la crítica feminista, *vid.* PALACIO, M., *op. cit.*, p. 676 y ss; SANDFORD, S., «Levinas, Feminism and the Feminine», en CRITCHLEY, S. y R. BERNASCONI (eds.), *op. cit.*, p. 142 y ss.

<sup>7</sup> Debemos mencionar, asimismo, ciertas páginas donde Derrida analiza la fenomenología levinasiana de la caricia. Pertenecen al ensayo «*Le toucher. Touch / to touch him*», publicado originalmente en inglés en *Paragraph*, 16 (2), 1993, pp. 122-157 e integrado años después en *Le toucher. Jean-Luc Nancy* (T, pp. 92-108). Remitiremos a ese análisis en nota al pie cuando sea preciso, utilizando como edición de referencia la segunda.

<sup>8</sup> *Cf.* DEE, p. 164.

<sup>9</sup> *Cf. ibid.*, pp. 163-164 y TA, p. 89.

<sup>10</sup> DEE, p. 145.

que lo femenino es «otro esencialmente»<sup>11</sup>. El autor entiende allí ese concepto como una alteridad que no es simplemente la otra cara de la identidad, una alteridad llevada «a título positivo, como esencia»<sup>12</sup>, una alteridad que excluye la comunidad de género y que no encaja en la noción fenomenológica del *alter ego*. Se trata, en suma, de la misma alteridad absoluta que describíamos en el capítulo 1 al tratar del rostro. De acuerdo con ello, la relación con lo femenino, conceptualizada aquí como eros, es, al igual que el cara a cara de *Totalidad e infinito*, una relación resistente a la totalidad: «lo patético del amor consiste en una dualidad insuperable de los seres. Es una relación con aquello que se retira sin cesar. La relación no neutraliza *ipso facto* la alteridad, sino que la conserva»<sup>13</sup>. No hay que entenderla, pues, en términos de fusión: en el eros, como en el cara a cara, la proximidad, la inmediatez, no está reñida con la distancia insalvable entre el yo y el otro. Tampoco debe entenderse en términos de conocimiento ni, en general, como una relación de poder o posesión. Por lo que respecta al primer punto, lo femenino, del mismo modo que el rostro, es refractario a la luz, de ahí que Levinas lo caracterice como pudor o misterio<sup>14</sup>. Por lo que respecta al segundo punto, el eros, del mismo modo que el cara a cara, supone la anulación de todos mis poderes, la imposibilidad de todos mis posibles, la puesta en cuestión de la «virilidad del sustantivo», *sin que ello comporte mi disolución en cuanto yo*. Y si el cara a cara se define en *Totalidad e infinito* como discurso, como hablar al otro, Levinas afirma en estas primeras obras que, por ser irreductible al poder, la relación con lo femenino deja espacio a la comunicación. El grado de coincidencia, no obstante, entre esta temprana caracterización de la relación intersubjetiva y la que aparecerá en 1961 no es total. Se observa un claro punto de disidencia entre los dos casos, y es que, mientras el rostro se presenta desde una dimensión de altura y merece ser tratado de «usted», Levinas se refiere al eros como «la colectividad del yo-tú»<sup>15</sup>. A pesar de ello, y en contra de sus

---

<sup>11</sup> TA, p. 78.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 78. Encontramos aquí una primera conceptualización de lo que será en *Totalidad e infinito* el deseo metafísico, irreductible a la necesidad (*vid.*, asimismo, lo que dice el autor a propósito de la caricia en *ibid.*, p. 82). De hecho, Levinas critica en *De la existencia al existente* la idea platónica de que el amor es hijo de la necesidad (DEE, p. 145). En la obra de 1961, sin embargo, se muestra mucho más cercano a esta idea. *Cf.*, *supra*, nota 104 del capítulo 1.

<sup>14</sup> TA, pp. 79-81. En páginas anteriores de *El tiempo y lo otro*, el autor había denominado «misterio» también a la muerte, otro caso paradigmático, en esa obra, del encuentro con la alteridad.

<sup>15</sup> DEE, p. 162. *Cf.*, además, TA, p. 89, donde Levinas reconoce haberse inspirado en la relación yo-tú de Buber, aunque no comulga completamente con ella, en parte debido a que, para este autor, «la reciprocidad continúa siendo el vínculo entre dos libertades separadas».

propias advertencias posteriores, el autor insiste en que en esa relación queda excluida toda simetría o reciprocidad.

Según decíamos más arriba, estas consideraciones sobre lo femenino y el eros responden, en las dos obras a las que nos estamos refiriendo, a la necesidad de liberar al yo de su encierro en sí o, lo que es lo mismo, a la necesidad de fraguarle una salida del presente. Hay que tener en cuenta, además, que para el autor es de suma importancia encontrar el modo de conseguir esa liberación o esa salida sin que el yo se pierda como yo. Esto es lo que *El tiempo y lo otro* denomina «victoria sobre la muerte». Tras haber presentado la muerte en términos muy semejantes a los que utilizará para lo femenino – alteridad, misterio, «porvenir puro» que detiene todos mis poderes, que suspende todos mis posibles, *acontecimiento* inasumible e inanticipable, imposibilidad de la posibilidad– y, por tanto, como ruptura del encadenamiento del yo a sí mismo, Levinas se pregunta cómo es posible mantener todavía con ese acontecimiento una relación personal, esto es, cómo es posible que el yo entre en relación con la muerte sin dejar de existir inmediatamente en cuanto tal. Si tenemos presente que el poder es precisamente lo que define al yo, parece, en efecto, que la detención y la suspensión de aquél habrían de implicar de inmediato la destrucción de éste: «Frente a un acontecimiento puro, frente a un porvenir puro, como es la muerte, donde el yo no puede poder nada, es decir, no puede ya ser yo, buscamos una situación en que, sin embargo, le sea posible seguir siendo yo, y hemos llamado victoria sobre la muerte a esta situación»<sup>16</sup>. El autor localiza la respuesta al problema en la relación con el otro, relación que se concreta en el amor. Ahora bien, ¿cómo puede ser que, según hemos visto, el yo sobreviva en esa relación si, exactamente igual que la muerte, el encuentro con la alteridad femenina suspende todos sus poderes? ¿Cuál es el «milagro» obrado por Eros?

Levinas nos saca enseguida de dudas con tan sólo dos palabras: la fecundidad. Ésta es, tal como apunta ya el autor en las líneas finales de *De la existencia al existente*, anticipando sólo lo que vendrá a desarrollar *El tiempo y lo otro*, la relación que rompe el encadenamiento del yo a su existencia, que lo libera del fatal retorno a sí, que trasciende los muros del presente, permitiendo, de ese modo, respirar al tiempo. Pero lo más importante de todo es que lo hace de manera que el yo no deja de existir inmediatamente como yo<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> TA, p. 85.

<sup>17</sup> Cf. GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, G., «¿Intuición o responsabilidad? La constitución ética de la subjetividad en E. Lévinas», *Anales del Seminario de Metafísica*, XIX, 1984, 2, p. 219.

La caracterización levinasiana de la relación padre-hijo es en principio fiel al patrón ya conocido de la relación con la alteridad: de acuerdo con el autor, no hay que ver en el hijo una posesión, ni siquiera un producto, nada que el padre pueda apropiarse o sobre lo que pueda ejercer un poder; el hijo no es tampoco una suerte de *alter ego* suyo, ni se confunde con él. No obstante, encontramos en esta nueva relación algo diferente a todo lo visto hasta ahora: en cierto sentido, el padre *es* su hijo. De ese modo, a través de la paternidad, el yo encuentra la manera de ser otro sin dejar de ser sí mismo. Dicha relación, considerada en su valor ontológico, más allá de su significación meramente biológica, realiza, pues, por fin, el ansiado «existir pluralista»<sup>18</sup>, esto es, también, el ansiado abandono de la concepción eleática del ser.

Ser otro sin dejar de ser uno mismo: esta extraña paradoja es lo que Levinas había denominado, en *El tiempo y lo otro*, «vencer a la muerte». Ahora bien, en contra de lo que cabría esperar, «vencer a la muerte» no consiste en doblegarla, reapropiársela o asumirla, ni tampoco en conquistar la vida eterna. Dicha victoria se consigue sólo a través del hijo. La relación erótica no constituye en sí misma, por tanto, el punto final del trayecto hacia la liberación del yo. Ella sola es incapaz de abrir las puertas al tiempo, de abrir el paso hacia lo que Levinas llama, cuando Derrida es aún un adolescente, el porvenir, el auténtico porvenir<sup>19</sup>, y satisfacer *a la vez* la exigencia de que el yo no se diluya en la apertura a lo trascendente. Eso implica que la relación con lo femenino cumple, ya en esta fase inicial del pensamiento del autor, una función meramente mediadora, casi instrumental. Aunque se le reconozca un «lugar excepcional entre las relaciones»<sup>20</sup>, no tiene valor en sí misma; diríamos que recibe su valor retroactivamente, en función de su fertilidad.

Mientras que *El tiempo y lo otro* puede leerse en perfecta continuidad con *De la existencia al existente* por lo que respecta a la cuestión de lo femenino, en *Totalidad e infinito* se aprecia un clarísimo cambio de enfoque. La alteridad por excelencia es aquí la del rostro, y la relación con lo femenino no se identifica nítidamente con el cara a cara. Estos desplazamientos obligan a replantear, pues, el lugar que ocupan tanto el eros como la fecundidad en este momento más maduro del pensamiento levinasiano. A todo

---

<sup>18</sup> TA, p. 87.

<sup>19</sup> Cf. *supra*, nota 7 del capítulo 6.

<sup>20</sup> TA, p. 81.



eso hay que añadir el hecho de que en la primera «gran obra», lo femenino aparece como desdoblado. Empezaremos nuestro análisis por este punto.

Mucho antes de referirse al eros y a la fecundidad, Levinas dedica unas breves páginas a lo femenino en el apartado sobre la morada, dentro de la sección que lleva por título «Interioridad y economía». En esos análisis, lo femenino se presenta como la respuesta a la pregunta: ¿cómo es posible el recogimiento para un ser cuya existencia no se reduce nunca al hecho desnudo de existir? Dicho de otra forma, ¿cómo es posible para el yo tomar distancia con respecto al mundo, inmerso como está en el goce, en el «vivir de...»? Pero lo femenino no se menciona de entrada. En un principio, lo único que dice el autor es que el recogimiento, y por ende la habitación, se producen a partir de la familiaridad íntima, a partir de «una dulzura que se expande sobre la faz de las cosas [...], dulzura procedente de una amistad»<sup>21</sup>. Esa amistad, esa familiaridad íntima, a pesar de ser ya una relación con *alguien*, no es aún, sin embargo, el cara a cara con el rostro del otro. La presencia del otro, en efecto, siendo la apertura misma de la transcendencia, no puede dar lugar a ninguna intimidad. Para que eso sea posible, la presencia del otro, además de revelarse en el rostro, debe *simultáneamente* revelarse «en su retirada y su ausencia»<sup>22</sup>. Levinas denomina «discreción» a esa extraña simultaneidad no dialéctica, y la encuentra realizada en la Mujer. A partir de la discreción femenina tiene lugar «la acogida hospitalaria por excelencia que describe el campo de la intimidad»<sup>23</sup>.

Son varias las cosas a analizar tras este rápido planteamiento. En primer lugar, el recogimiento del yo no se produce espontáneamente, sino por mediación de lo femenino. La soledad del existente, su separación, se cumplen únicamente gracias a la discreción de esa instancia que no se confunde completamente con el rostro. Sin embargo, esa mediación se tematiza como «acogida hospitalaria». Antes de acoger al rostro del otro en el cara a cara, el yo es acogido por lo femenino. El autor llegará incluso a escribir que el ser femenino es «lo acogedor [*l'accueillant*] por excelencia, lo acogedor en sí»<sup>24</sup>. En segundo lugar, si lo femenino no es aún la epifanía del rostro<sup>25</sup>, ello se debe a su discreción. Es decir, a diferencia del rostro, que es pura franqueza o

---

<sup>21</sup> TI, p. 128.

<sup>22</sup> *Id.*

<sup>23</sup> *Id.* Como podemos imaginarnos, esta idea interesará mucho a Derrida. Otras citas semejantes que atraerán su atención son: «El recogimiento se refiere a una acogida» (*id.*) y «La casa [...] es, siempre ya, hospitalaria a su propietario» (*ibid.*, p. 131).

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>25</sup> Páginas atrás, sin embargo, Levinas había anunciado que la habitación y la morada suponen una primera revelación del rostro (*ibid.*, 124).

derechura, la pura transparencia del sentido<sup>26</sup>, lo femenino se presenta *al tiempo* que se ausenta o se retira. Sólo en virtud de esa simultaneidad de presencia y ausencia son posibles el recogimiento y su concreción en una morada; si la apertura a la transcendencia se produjera directamente, el yo no tendría ocasión de recogerse ni se efectuaría, por tanto, su separación. La discreción de lo femenino supone que esta relación íntima, esta amistad, no es aún discurso, pues el discurso exige, como sabemos, la expresión diáfana del rostro. En la misma línea, lo femenino no se presenta desde una dimensión de altura; es el «tú de la familiaridad: lenguaje sin enseñanza, lenguaje silencioso»<sup>27</sup>. Ahora bien, Levinas insiste en que, precisamente por implicar una intimidad *con alguien*, el recogimiento tiene lugar en un mundo ya humano, y afirma de manera rotunda que la discreción de lo femenino «incluye todas las posibilidades de la relación trascendente con el otro»<sup>28</sup>. Es como si lo femenino, siendo ya «plena personalidad humana», sacrificara su dimensión de altura para ofrecer al yo el don de la interioridad.

Comentario aparte merece una advertencia que hace Levinas en cierto momento<sup>29</sup>, según la cual el gesto de poner la presencia / ausencia de lo femenino como condición de la morada no supone que haya de haber una mujer habitando de hecho toda casa. Esta aclaración ha sido uno de los puntos más agudos de debate entre la crítica, que ha querido ver en ella un intento de desvincular el concepto de lo femenino de las mujeres empíricas<sup>30</sup>. Tal vez sería más acertado entender que con esa advertencia Levinas se está protegiendo sencillamente contra una objeción muy fácil –aunque no por eso menos probable–, una que intentaría descalificar su análisis apelando a la evidencia empírica de que no en todas las casas habita una mujer<sup>31</sup>. La interpretación que acabamos de sugerir encuentra, además, un apoyo en el hecho de que la advertencia no aparece en el

---

<sup>26</sup> Más adelante, el autor califica al rostro del otro de «indiscreto» (*ibid.*, p. 145).

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>28</sup> *Id.*

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>30</sup> Cf. AMA, pp. 83-84; SANDFORD, S., *op. cit.*, pp. 148-154; FERNÁNDEZ AGIS, D., «Tiempo...», *op. cit.*, p. 199; PALACIO, M., *op. cit.*, p. 670. Catherine CHALIER adopta un tono cercano a la acusación cuando observa que, en diferentes puntos, Levinas no se refiere a lo femenino, sino a «la Mujer», como si, a pesar de la aclaración a la que acabamos de referirnos, el autor cayera en un inexplicable *lapsus linguae* («Ethics and...», *op. cit.*, p. 123). El mismo tono de reproche se lee también en CHANTER, T., «Antigone's Dilemma», en BERNASCONI, R. y S. CRITCHLEY (eds.), *op. cit.*, p. 134. Una crítica muy lúcida del intento (levinasiano o no) de desvincular lo femenino de las mujeres se encuentra en SIKKA, S., *op. cit.*, pp. 205-206, nota 45.

<sup>31</sup> Observemos que una objeción semejante sería equivalente a otra que intentara desautorizar los análisis sobre el recogimiento, la habitación y la morada diciendo que no todo el mundo tiene una casa, cuando cualquier lector serio puede ver que lo que Levinas explica sobre el yo en esa segunda sección de *Totalidad e infinito* sería igualmente válido para un indigente.

apartado que estamos tratando, «La habitación y lo femenino», sino al final del siguiente, «La Casa y la posesión», cuando el autor dice que la morada no es poseída a la manera de los bienes muebles que en ella se acumulan. En ese momento recuerda que la casa es siempre ya hospitalaria con su propietario, cosa que es posible en virtud de la acogida femenina. La advertencia se inserta justo a continuación. Si Levinas hubiera pretendido hacer una precisión tan grave como la que quiere leer la mayoría de los críticos, ¿no le habría dedicado un espacio mucho más relevante en el apartado correspondiente? Por otra parte, no debe pasarnos desapercibido el hecho de que el autor subraye que la intimidad que hace posible la habitación «es una *intimidad con alguien*»<sup>32</sup> o que insista en la dimensión *humana* de la acogida femenina. Lo femenino parece, así, en este contexto, una noción tan (poco) concreta o tan (poco) abstracta como lo son el recogimiento, la habitación y la morada<sup>33</sup>; tan (poco) concreta o tan (poco) abstracta como lo es el rostro.

La «otra cara» de lo femenino hace acto de presencia en la sección cuarta de *Totalidad e infinito*, titulada «Más allá del rostro». Es aquí donde Levinas retoma lo dicho en sus obras tempranas sobre el eros y la fecundidad, no sólo ampliándolo considerablemente, sino también sometiéndolo a cierto desplazamiento: ahora no reconoce ya en la relación erótica el prototipo de la relación intersubjetiva. Así, afirma, por ejemplo: «El acontecimiento metafísico de la transcendencia –la acogida del Otro, la hospitalidad, Deseo y lenguaje– no se cumple como amor»<sup>34</sup>. Es de destacar, además, que en estas primeras consideraciones el autor se refiera al Otro transcendente como «el amado», mientras que «el otro» en el amor aparecerá exclusivamente como «la amada»<sup>35</sup>. Dada esa nítida distinción entre el cara a cara y la relación erótica, el autor se ve obligado a replantear el papel del eros y la fecundidad en su discurso. Es cierto que *Totalidad e infinito* reserva todavía un lugar central a la preocupación por conservar la identidad del yo en el encuentro con la alteridad, pero responde a esa cuestión con el análisis del cara a cara –situación excepcional donde la responsabilidad por el otro me

---

<sup>32</sup> TI, p. 128.

<sup>33</sup> Cabría leer la aclaración de que no toda casa supone de hecho una mujer, un ser humano «de “sexo femenino”» (*ibid.*, p. 131), en paralelo a esta otra: «La morada, como edificio, pertenece, en efecto, a un mundo de objetos. Pero esta pertenencia no anula el alcance del hecho de que toda consideración de objetos –aunque sean edificios– se produce a partir de una morada» (*ibid.*, p. 126). Es decir, la significación fenomenológica de lo femenino como condición del recogimiento es independiente de la presencia o no de mujeres empíricas en una casa, del mismo modo que la significación fenomenológica de la morada es independiente del hecho de que la casa sea un objeto entre objetos.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 232.

<sup>35</sup> *Cf. ibid.*, pp. 232-233.

«libera» del peso de mi propio ser al tiempo que me singulariza<sup>36</sup>-. Los desarrollos sobre el eros y la fecundidad se vinculan entonces forzosamente a un problema distinto: el del llamado «juicio de la historia», ése en el que el yo es juzgado a partir de sus obras, es decir, en contumacia, y en el que resulta, por tanto, invariablemente traicionado. Dicho de otro modo, el papel que *Totalidad e infinito* reserva al eros y la fecundidad es el de evitar que la muerte silencie la apología del yo, el de abrir paso a un tiempo infinito donde el yo pueda seguir siendo «en verdad», es decir, seguir siendo responsable del otro<sup>37</sup>.

Por otra parte, si el cara a cara y el eros constituyen dos relaciones distintas, será preciso aclarar cómo estos dos momentos se relacionan entre sí y en qué consiste la especificidad del segundo. A eso responde el autor diciendo que, por el amor, el acontecimiento de la trascendencia va a la vez más lejos y menos lejos que el lenguaje; o que, en la relación erótica, el Deseo se invierte en necesidad; o que lo que tiene lugar en ella es un inaudito «goce de lo trascendente casi contradictorio en sus términos»<sup>38</sup>. La contradicción, la indecisión entre la necesidad y el deseo, entre el más acá y el más allá del discurso, entre la inmanencia y la trascendencia –entre lo carnal y lo espiritual– que se dan *simultáneamente* en el amor es lo que lleva a Levinas a definir esta relación como «lo *equivoco* por excelencia»<sup>39</sup>.

Pero no solamente el amor es equivoco. Pocas líneas después de haber hecho semejante afirmación, el autor traslada la misma equivocidad a lo femenino, donde, según dice, la fragilidad, la mortalidad, la debilidad y la ternura conviven con una «espesura “no significativa” y cruda», «una ultramaterialidad exorbitante»<sup>40</sup>. Si la primera serie de características podría hacernos pensar en la desnudez extrema del rostro que expresa por sí misma la significación ética, la segunda serie parece venir a decirnos que la desnudez femenina es de un tipo diferente, más «pesado», carnal, obscuro, lascivo. Se trata, en efecto, de «la desnudez exhibicionista de una presencia exorbitante –viniendo como de más lejos que la franqueza del rostro– ya profanando y toda profanada, como si hubiera forzado lo prohibido de un secreto»<sup>41</sup>. Clandestinidad,

---

<sup>36</sup> La exigencia de vencer a la muerte se conserva todavía de fondo, e incluso se explicita en algún momento la preocupación por liberar al yo de su retorno a sí (*vid. ibid.*, p. 231).

<sup>37</sup> *Cf. ibid.*, pp. 229-231; BERNASCONI, R., «Levinas y la...», *op. cit.*, p. 116.

<sup>38</sup> *TI*, p. 233.

<sup>39</sup> *Id.*

<sup>40</sup> *Id.*

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 234.

impudor y vida nocturna son, así, los predicados que la describen<sup>42</sup>. El secreto que la desnudez exhibicionista de lo femenino profana no llega, sin embargo, a hacerse visible en ella; la desnudez erótica simplemente descubre lo oculto en cuanto oculto, por eso aparece, a la vez –seguimos con el equívoco–, como violable e inviolable. Lo femenino se nos muestra en el eros, exactamente igual que en la morada, como un juego barroco de luces y sombras, una simultaneidad de presencia y ausencia. A pesar de ser nociones prácticamente opuestas, discreción y profanación coinciden al menos en eso: ni en un caso ni en otro se da la transparencia requerida para que acontezca la significación ética.

Es más, debido al exhibicionismo de la desnudez erótica, debido a la profanación del secreto que tiene lugar en el amor, Levinas califica esta relación como opuesta al cara a cara, como inversión o desfiguración del rostro, como el otro lado de la expresión<sup>43</sup>. Anticipando lo que será una de las aportaciones clave de su pensamiento más maduro, el autor afirma que en la desnudez erótica «el modo de “decir” o de “manifestar” mismo oculta descubriendo, dice y calla lo indecible, hostiga y provoca. *El “decir” –y no solamente lo dicho– es equívoco* [el subrayado es nuestro]»<sup>44</sup>. Allí donde el «No matarás» instituye la responsabilidad por el otro, la fragilidad femenina, por ser exhibicionismo y profanación, invita a la irreverencia. Muy lejos de la seriedad del rostro, la amada se describe como «risa y burla»<sup>45</sup>, «animalidad irresponsable que no dice verdaderas palabras»<sup>46</sup>. De ella se dice que, «venida al rango de la infancia sin responsabilidad –esta cabeza coqueta, esta juventud, esta pura vida “un poco alocada [bête]”–, ha dejado su estatuto de persona. El rostro se embota, y en la neutralidad impersonal e inexpresiva, se prolonga, con ambigüedad, en animalidad»<sup>47</sup>. Además,

---

<sup>42</sup> Otro de los predicados que podrían sumarse a la lista es «misterio» (*ibid.*, p. 236), idea que designaba en *El tiempo y lo otro* el encuentro mismo con la alteridad. Observemos que al encadenarlo con la clandestinidad, la vida nocturna y el impudor, el autor está haciendo al misterio partícipe del desplazamiento al que somete lo femenino entre los años '40 y principios de los '60.

La nocturnidad, por otra parte, lleva a Levinas a pensar de nuevo en el *hay*, cuya noche, dice, se extiende junto a la de lo erótico (*id.*). Si recordamos que habíamos detectado una contigüidad semejante entre el *il y a* y el elemento (amenazado por la incertidumbre del porvenir) no nos sorprenderá que el autor relacione casi inmediatamente el goce erótico con las falsas certezas de lo elemental (*vid. infra*, en este mismo apartado).

<sup>43</sup> *Cf.* TI, pp. 240-241.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 237. Levinas menciona, en esa línea, a las brujas de Shakespeare, que se comunican por «sobrentendidos» (*ibid.*, p. 241). A propósito de esa primera aparición de la distinción Decir / dicho, *cf.* BERGO, B., *op. cit.*, pp. 118-119.

<sup>45</sup> TI, p. 238.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>47</sup> *Id.* Quizá pensando en compensar la gravedad de estas declaraciones, Levinas añade poco después: «Lo equívoco constituye la epifanía de lo femenino –a la vez interlocutor, colaborador y amo superiormente inteligente, que tan a menudo domina a los hombres en la civilización masculina donde ha entrado [...]» (*id.*). Tina CHANTER valora la posibilidad de que este fragmento esconda una referencia a Antígona (*cf.* «Antigone's...», *op. cit.*, p. 135 y ss.). Sea como fuere, nada de lo que dice Levinas en esa cita implica

mientras que el rostro perfora su imagen plástica, presentándose sin atributos o cualidades, en esta no-significancia que estamos describiendo se reconoce el acontecimiento mismo de la belleza femenina. Finalmente, la relación erótica es opuesta al cara a cara porque constituye una «sociedad cerrada», íntima, una «soledad de dos»<sup>48</sup> que excluye al tercero y es refractaria a la universalidad.

Sin embargo, lo cierto es que el eros no podría deformar lo que todavía no ha acontecido. En este sentido, la relación erótica *supone* la acogida del rostro. Y a pesar de esa inversión o desfiguración que el cara a cara sufre en el amor, su significación no se desvanece completamente: si lo hiciera, sería imposible el «paso» a su más allá. En la medida en que sólo a través del amor puede el cara a cara encaminarse *más allá*, el primero resulta *de algún modo* esencial al segundo<sup>49</sup>. Así, el eros supone la epifanía del rostro al tiempo que la trasciende.

La idea del secreto profanado que no llega a descubrirse reaparece, con otros términos, en la fenomenología de la caricia, donde Levinas procede a describir la relación erótica como movimiento que va del *amante* hacia la *amada*. Llama la atención que para su análisis se sirva de recursos idénticos a los que había utilizado al hablar del deseo metafísico, afirmando, por ejemplo, que la caricia se alimenta de su propia hambre<sup>50</sup>. Recordemos que la imposible satisfacción del deseo se debía a la infinitud de lo deseado, a su alteridad absoluta, que hacía fracasar cualquier intento de asimilación. El «nunca bastante» de la caricia, por su parte, se explica porque lo que ella busca no es *todavía* presente, es un «“menos que nada”, encerrado y dormitando más allá del *porvenir* y, en consecuencia, dormitando de otro modo que lo *posible*, lo cual se ofrecería a la anticipación»<sup>51</sup>. Observamos, pues, que tanto lo infinitamente otro al que apunta el deseo como ese «menos que nada» por venir que tantea la caricia son irreductibles a la actualidad / actividad de la conciencia (*main-tenant*) y resisten, en virtud de ello, al imperialismo del yo. Ahora bien, esto no debe darnos a entender, en absoluto, que una cosa se confunda con la otra. No debemos olvidar que el deseo metafísico se concreta en el cara a cara, mientras que la caricia nos lleva «más allá del rostro».

---

una salida del discurso androcéntrico en que se ha movido hasta ahora y en que seguirá moviéndose: como animal o como amo, lo femenino representa en cualquier caso una caída respecto del orden ético.

<sup>48</sup> TI, p. 242.

<sup>49</sup> La misma idea aparece en el prefacio a la reedición de *El tiempo y lo otro* (TA, p. 14).

<sup>50</sup> Cf. BERGO, B., *op. cit.*, p. 116.

<sup>51</sup> TI, p. 235.

Es importante señalar, sin embargo, que el más allá del rostro, el menos que nada hacia el que tiende la caricia, está asimismo más allá del cuerpo femenino, el cual se reduce a un «lugar de paso» obligado para alcanzar una temporalidad distinta a la del yo, para abrir la vía a un porvenir inanticipable e inaprehensible<sup>52</sup>. Tal como se ha podido avanzar, ese menos que nada que dormita en el porvenir no es sino lo que sólo algunas páginas más tarde aparecerá como el fruto de la relación erótica. Nos referimos, evidentemente, al hijo. Ése es, también, el secreto que la presencia exorbitante de lo femenino a la vez profana y no llega a mostrar, es el «más allá» hacia el que el cara a cara trasciende sólo gracias al eros. Estas últimas observaciones nos llevan a concluir que, al margen de los desplazamientos que estamos comentando, la cuarta sección de *Totalidad e infinito* se mantiene fiel a los desarrollos precedentes en la medida en que continúa pensando la relación con lo femenino como lugar de paso, como mediación (aquí, entre el cara a cara y su más allá)<sup>53</sup>.

Con todo ello, la fenomenología de la caricia viene a desmentir, en cierto modo, la idea de la que había partido, a saber: que la relación erótica es un movimiento que va del amante hacia la amada. Según lo que acabamos de exponer, en efecto, la caricia no se dirige exactamente en esa dirección. No se dirige

ni a una persona ni a una cosa. Se pierde en un ser que se disipa como en un sueño impersonal sin voluntad e incluso sin resistencia, una pasividad, un anonimato ya animal o infantil, todo entero ya para la muerte. La voluntad de lo tierno se produce a través de su evanescencia, como arraigada en una animalidad que ignora su muerte, sumergida en la falsa seguridad de lo elemental, en lo infantil que no sabe lo que le pasa. Pero también profundidad vertiginosa de lo que *no es aún*, de lo que *no es* [...]. La caricia apunta a lo tierno que no tiene ya el estatuto de un «ente» que, salido de los «números y los seres» no es ni siquiera cualidad de un ente. Lo tierno designa un *modo*, el modo de mantenerse en el *no man's land*, entre el ser y el no-ser-aún.<sup>54</sup>

Los contornos de la amada se difuminan en el goce. Su ser se reduce a su aptitud para dar paso a otra cosa, a algo que puede llegar a materializarse en el hijo, pero que también puede no hacerlo, como veremos a continuación. El fragmento que acabamos de leer sugiere que en el placer erótico «lo tierno» sufre un retroceso a lo elemental, a

<sup>52</sup> Fuera de esa apertura, como observa Bettina BERGO, el eros «carece de lecciones para la ética» (*op. cit.*, p. 121).

<sup>53</sup> Esta idea la hemos encontrado, en efecto, tanto en los textos de juventud como en los desarrollos sobre la habitación y la morada presentados en la obra de 1961. *Cf.*, asimismo, DL, p. 58.

<sup>54</sup> TI, p. 235.

una situación donde la muerte no se toma en serio, a un estadio animal o infantil, prácticamente infrahumano, anterior a la transcendencia del cara a cara. Ahora bien, el elemento, si recordamos, no es solamente un entorno de goce inmediato y felicidad despreocupada; esa inmediatez del goce que lo caracteriza lo hace indomable y amenaza con destruir a todo aquél que «se baña» en sus aguas. La incertidumbre ante lo que vendrá otorga una dimensión temporal al elemento, que señala, en ese sentido, hacia el porvenir. Y, en la medida en que comporta una amenaza de disolución, ese entorno de pura complacencia conecta semánticamente –sin llegar a identificarse– con el *hay*, la noche de lo anónimo y lo impersonal<sup>55</sup>. En una situación tal, el yo, por mediación del recogimiento y la morada, no tiene más que ejercer el poder a través de su cuerpo (trabajar) para asegurarse frente a la oscuridad que lo acecha. Pero para la feminidad erótica todo es diferente.

Sin abandonar todavía el fragmento citado, centraremos nuestra atención por un momento en el rígido reparto de papeles que denota el uso del participio presente, activo, en el caso del amante y del participio pasado, pasivo, en el caso de la amada. En el texto que estamos comentando, la pasividad se nombra explícitamente, y va acompañada de una ausencia de voluntad o, más bien, de una voluntad que «se produce a través de su evanescencia». Estos indicios podrían ya bastarnos por sí solos para concluir que Levinas le niega a la feminidad erótica el estatuto de sujeto, pero no son los únicos. Especialmente significativa desde este punto de vista es la siguiente afirmación: «Lo carnal, tierno por excelencia y correlativo de la caricia, la amada, no se confunde ni con el cuerpo, cosa del fisiologista, *ni con el cuerpo propio del “yo puedo”*, ni con el cuerpo-expresión, asistencia a su manifestación, o rostro [el subrayado es nuestro]»<sup>56</sup>. De esto último ya nos hemos ocupado: la amada no es la alteridad metafísica. Tampoco es, según nos dice el principio de la cita, el cuerpo que el experto examina con ojo clínico (como objeto de estudio, el cuerpo humano, cualquiera que sea su sexo, está privado de erotismo). Las palabras centrales, por su parte, vienen a incidir en la idea que ahora estamos persiguiendo: para Levinas, la amada no es un «yo» de sexo femenino<sup>57</sup>. Más aún, dentro de la lógica del primer pensamiento del autor, donde la característica definitoria del yo es la virilidad, esa expresión cae en el más

---

<sup>55</sup> Cf. *supra*, 1.3. El entramado que devanamos a continuación explica por qué el autor asigna a la relación erótica una «vida nocturna». Vid. TI, p. 236.

<sup>56</sup> TI, p. 235.

<sup>57</sup> Este planteamiento ha sido, naturalmente, uno de los puntos más atacados por las lecturas feministas de Levinas. Aparte de la ya citada nota de *El segundo sexo*, cf. IRIGARAY, L., «Fécondité de la...», *op. cit.*, p. 180; PALACIO, M., *op. cit.*, p. 672.



completo absurdo. El cuerpo de la feminidad erótica no es una fuente de poder; a ella, ser cuerpo no le permite apropiarse del mundo, poseer, trabajar, actuar, reducir los riesgos que comporta el goce inmediato y despreocupado de lo elemental. Sin embargo, Levinas no detiene su reflexión en este punto. A su juicio, es precisamente la incapacidad para suspender –aunque sea provisionalmente– la amenaza del *hay* lo que habilita a la amada como médium; si fuera dueña del tiempo, si fuera capaz de anticiparse y tomar medidas ante dicha amenaza, no podría de ningún modo fraguar el camino hacia una temporalidad distinta a la del yo<sup>58</sup>. No obstante, esa falta de certezas tiene también otra lectura, y es que el nacimiento del hijo no está nunca asegurado. La amada únicamente puede operar la apertura al porvenir por medio de un regreso a lo elemental, exponiendo al yo, de ese modo, a la amenaza nocturna del *hay*. El peligro aquí es, pues, que el olvido de sí propiciado por el éxtasis erótico, en lugar de abrir camino a esa otra temporalidad que es el hijo, al más allá del rostro, acabe provocando un desplazamiento a su terrible «más acá». En el otro extremo de la transcendencia que se efectúa a través de lo que no es aún, resuena efectivamente el murmullo sordo del ser; y del mismo modo que puede obrar el milagro de la fecundidad, llevando la transcendencia un paso más lejos, el placer erótico nos expone a ser absorbidos por la agitación de la in-diferencia pura. Tierra de nadie, la amada no constituye, como decíamos, el destino de la caricia, aunque es cierto que sólo a través de aquélla puede el movimiento de lo erótico escrutar su anhelo más allá. Sólo a través de la amada puede el amante encaminarse al porvenir de lo que no es aún. Ahora bien, según acabamos de ver, ese encaminarse carece de toda garantía, está siempre amenazado<sup>59</sup>. El vínculo entre tal duplicidad y el equívoco de lo erótico (goce de lo trascendente) y de lo femenino (ternura y gravidez no-significante) es evidente.

Una pregunta se impone en este punto: si el amor es el movimiento que va del amante al todavía-no de la fecundidad y si en ese movimiento la amada prácticamente se difumina, ¿cómo puede ser que el eros constituya una sociedad cerrada? La respuesta a dicha cuestión se encuentra en la «comunidad del sentir». Esta comunidad no pasa por un contenido objetivo idéntico –como ocurriría en el caso de dos personas que observan

<sup>58</sup> En este sentido, afirma IRIGARAY: «la amada sería reconducida al abismo para que el amante sea reenviado a lo altísimo» («Fécondité de la...», *op. cit.*, p. 183).

<sup>59</sup> Como era de esperar, Derrida explota esta idea en *Le toucher*, en la línea de la mesianicidad sin mesianismo, de la falta de garantías para el cumplimiento de la promesa (aquí, de la promesa de transcendencia hacia el más allá del rostro): «Nuestra hipótesis, pues, no nos orienta menos hacia un “ya ético” de la caricia o de la profanación que hacia un resto de vergüenza, de profanación, de traición y de perjurio en el respeto de lo ético» (T, p. 107; *cf.*, también, p. 99).

un mismo paisaje—, no se reduce a «la conciencia una»<sup>60</sup>, sino que hace referencia al amor dado y recibido, lo que Levinas denomina «amor del amor»<sup>61</sup>. El amante no ama a la amada, ama el amor que la amada le profesa<sup>62</sup>, y viceversa. Consecuentemente, es preciso, para hablar de amor, que haya una cierta reciprocidad. Siguiendo con la lógica que nos ha guiado hasta aquí, sólo así el amor puede ser fecundo. Si el amante amara simplemente a la amada, no se operaría el paso «más allá», pues entonces el amor encontraría en aquella el término de su intención. Para que se produzca ese paso es necesario que el amante no ame a la amada, sino el amor que la amada le da. El hecho de que esta reciprocidad implique un cierto retorno del yo a sí y, por tanto, acabe cayendo en una forma de egoísmo, no hace sino confirmar que el amor «no trasciende sin equívoco»<sup>63</sup>.

Justamente porque la amada no es la finalidad del movimiento erótico, Levinas defiende en *Totalidad e infinito* que el amor no responde a la estructura yo-tú<sup>64</sup>, contradiciendo de ese modo lo que había sostenido durante los años '40. No obstante, todavía mantiene en pie algunas de las ideas aventuradas entonces, como que la intimidad del eros está «intersubjetivamente estructurada» (la dualidad es en ella irreductible), que no tiene nada que ver con dos libertades en lucha, con un deseo de dominio o de posesión, o que no se confunde con la unión de elementos complementarios.

Volveremos ahora nuestra atención al tema de la fecundidad. Las ideas que Levinas presenta sobre esta cuestión en el apartado correspondiente de *Totalidad e infinito* suscriben punto por punto lo que había dicho en *El tiempo y lo otro*, añadiendo simplemente algunos matices o vinculándolo con las aportaciones propias de la «gran obra».

En primer lugar, *Totalidad e infinito* confirma al hijo como *telos* de la relación erótica, sólo que, debido al carácter equívoco que allí se atribuye al eros, su cumplimiento no está en absoluto garantizado. En ese sentido, es casi como si la fecundidad viniera a redimir el amor y la feminidad erótica de lo que tienen de «profano».

---

<sup>60</sup> TI, p. 243.

<sup>61</sup> *Id.*

<sup>62</sup> El problema es que «definir la pareja enamorada como amante y *amada* significa, ya, una asignación a una polaridad que priva a la amada de su amor» (IRIGARAY, L., «Fécondité de la...», *op. cit.*, p. 190).

<sup>63</sup> TI, p. 244.

<sup>64</sup> *Cf. ibid.*, pp. 238 y 242.

En segundo lugar, Levinas mantiene todavía que el hijo escapa al poder del padre, pero en esta obra dicha idea lo lleva a introducir un paralelismo entre la paternidad y la acogida de la idea de infinito: ni en un caso ni en otro puede el yo dar cuenta de aquello con lo que entra en relación y que se revela, en consecuencia, heterogéneo al mundo de la luz. La ya conocida inadecuación del deseo, sin embargo, adquiere en la fecundidad una dimensión temporal, pues en ese contexto se interpreta como la imposibilidad de anticiparse, la apertura a un porvenir inaprehensible, el tiempo de lo otro. No es de sorprender que en medio de este entramado Levinas nombre explícitamente a Heidegger, dado que esa noción de porvenir, tal como se presentaba ya en *El tiempo y lo otro*, forma parte de su intento de abandonar «el clima asfixiante» de la filosofía de ese autor. Presumiblemente, el porvenir monstruoso al que se refiere Derrida en *De la gramatología* y que irá cobrando progresiva importancia en su discurso «hereda» esta osadía levinasiana<sup>65</sup>.

En tercer lugar, si en *El tiempo y lo otro* el hijo hacía fluir al tiempo, rompiendo el encierro del yo en el presente pero sin disolver su identidad, en la «gran obra» la paternidad da paso a un tiempo infinito. Ello encaja perfectamente con la idea de que la imposible adecuación de lo infinitamente otro a los poderes del yo adquiere en el más allá del rostro una dimensión temporal. Gracias al hijo, gracias a las nuevas generaciones, que son a la vez una ruptura y una continuación, el yo es siempre joven, puede siempre recomenzar sin quedar atrapado fatalmente en sí mismo: «la voluptuosidad no despersonaliza al yo extáticamente, sigue siendo deseo, búsqueda. No se apaga en un término donde se absorbería al romper con su origen en mí, aunque no vuelva completamente a mí –a mi vejez y a mi muerte. [...] El ser infinito, es decir el ser que empieza siempre una y otra vez –y que no sabría prescindir de la subjetividad, pues no sabría sin ella recomenzar– se produce bajo las especies de la fecundidad»<sup>66</sup>. De nuevo, no hay que buscar en todo esto nada parecido a la vida eterna<sup>67</sup>, sino el devenir de una historia cuyo juicio ya no podrá traicionar al yo, algo muy similar a lo que en *El tiempo y lo otro* se había conceptualizado como «victoria sobre la muerte». El tiempo infinito hace posible, además, otra relación con el pasado; por obra de esa infinitud, en

<sup>65</sup> Hent DE VRIES lleva el paralelismo todavía más allá, vinculando el concepto derridiano de «lo peor» (el cierre de la apertura al porvenir) al *il y a* levinasiano. Cf. *op. cit.*, p. 196.

<sup>66</sup> TI, pp. 245-246. Mientras que en contextos como éste la vejez se interpreta como «simple renovación de lo posible» (*ibid.*, p. 247), quedando así encerrada en el orden de lo mismo, en *De otro modo que ser* se adscribe a la pasividad del tiempo, a la paciencia y, consecuentemente, a la responsabilidad del para-el-otro (cf. AE, pp. 66-67 y 70-71, por ejemplo).

<sup>67</sup> El autor no renuncia, sin embargo, a este concepto. *Vid. supra*, nota 139 del capítulo 7.

efecto, lo ya-sido deja de gravar el presente con su peso y el yo siente su existencia «como enteramente perdonada»<sup>68</sup>. Debemos señalar, por otra parte, que Levinas se refiere a la ruptura entre el padre y el hijo (ruptura que opera al mismo tiempo una reanudación) con la expresión «tiempo muerto». Si recordamos, Derrida también designa con esas palabras el espaciamiento, la no-identidad del presente consigo mismo<sup>69</sup>. Los dos autores coinciden, pues, en la idea de que sólo la relación con la alteridad hace respirar al tiempo, a pesar de que las vías que los llevan a semejante conclusión no puedan ser más distintas.

Para acabar, al hecho de que en el hijo el yo sea al mismo tiempo yo y otro, Levinas lo denomina ahora transustanciación. La fecundidad altera la sustancia del yo soberano, obrando una salida del mundo de la luz –del conocimiento y el poder– pero no la destruye. Volvemos, así, a encontrar el paralelismo entre la relación con el hijo y la relación con el infinito. El autor llega a afirmar incluso que, por aquélla, el Deseo se cumple, «no satisfaciéndose y revelándose así necesidad, sino trascendiéndose, engendrando Deseo»<sup>70</sup>. ¿De qué otro modo puede cumplirse, en efecto, el deseo de lo infinito si no es prolongándose infinitamente?

A todo esto se añade un planteamiento completamente novedoso, que acaba de insertar la cuestión de la fecundidad en la trama argumentativa de *Totalidad e infinito*. En el penúltimo apartado de la sección «Más allá del rostro», el autor se sirve del concepto de creación para caracterizar la relación entre el padre y el hijo. Ese concepto, tal como había sido perfilado en páginas anteriores<sup>71</sup>, implica la posibilidad de dar vida a un ser absolutamente exterior, independiente, libre. Ahora bien, según decíamos, la exterioridad, la transcendencia absoluta del hijo con respecto al padre implica, al mismo tiempo, una continuidad entre ambos. La identidad del padre queda, así, asegurada en la del hijo. Levinas se apoya en esta idea para afirmar que «el hijo retoma la unicidad del padre» y que, desde ese punto de vista, «el hijo es hijo único»<sup>72</sup>. Dicha unicidad, sin embargo, es absolutamente ajena al número; por más que la descendencia de un hombre se multiplique como las estrellas en el firmamento, todo hijo es, a los ojos de su padre, hijo único. El autor asocia, además, este carácter con el concepto de elección: es la elección paterna lo que inviste la unicidad, la ipseidad, el para-sí del hijo. Si éste retoma

---

<sup>68</sup> TI, p. 259. Esta idea nos devuelve a la figura del Mesías, el consolador, con que el autor cerraba *De la existencia al existente* (DEE, pp. 153-157).

<sup>69</sup> Cf. TI, p. 260 y DG, p. 99.

<sup>70</sup> TI, p. 247.

<sup>71</sup> Cf. *ibid.*, pp. 77-78.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 256.

la unicidad del padre, si conserva, en cierto sentido, su identidad, lo hace sólo en calidad de elegido.

Para que se mantenga la separación entre el padre y el hijo es preciso, no obstante, que éste sea a la vez único y no-único. En caso contrario, podría ocurrir que aquél se ligara de tal modo al porvenir en su hijo *único* que la distancia resultase vulnerada. Con la pretensión de evitar ese apego excesivo, así como la dificultad que conlleva, Levinas defiende que «el yo engendrado existe a la vez como único en el mundo y como hermano entre hermanos»<sup>73</sup>. Al fin y al cabo, uno sólo puede ser elegido entre otros. Pero, en la medida en que son hermanos, es decir, hijos del mismo padre, habrá que reconocer a *cada uno* como único y elegido. Lo paradójico es que, desde ese punto de vista, todos los hermanos son iguales. No nos sorprenderá, entonces, que en este contexto Levinas retome la noción del tercero, pues lo que está poniendo en juego con la paradoja que acabamos de perfilar es la tensión entre singularidad y universalidad que esa noción implica: «la relación con el rostro en la fraternidad, donde el otro aparece a su vez como solidario de todos los otros, constituye el orden social, la referencia de todo diálogo al tercero»<sup>74</sup>. Aunque Levinas dice que ese orden social engloba a la familia, parece más bien que se da la situación opuesta, y que el primero se engendra sólo en el interior de la segunda. La fraternidad, la comunidad de *padre*, constituye, así, la estructura necesaria para que la acogida del rostro llegue a erigirse en «marca de una civilización». Fuera de ese esquema abierto gracias a la fecundidad, la bondad no pasaría de ser «subjetividad y locura»<sup>75</sup>.

Ahora que hemos llegado al final de nuestro recorrido por esta parcela del pensamiento levinasiano, vale la pena que nos detengamos a considerar algunos de los supuestos que operan en sus profundidades.

Un primer punto a destacar es la doble cara que lo femenino presenta en *Totalidad e infinito*. Tal como observábamos anteriormente, la mujer entendida como lo acogedor absoluto parece algo totalmente opuesto a la feminidad erótica, en la medida en que aquélla se describe como discreción y ésta como profanación. Más allá de lo evidente, el autor nos procura un claro indicio de esa diferencia cuando afirma a propósito de la

---

<sup>73</sup> *Id.*

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 257.

<sup>75</sup> *Id.* A propósito de este giro final, observa CRITCHLEY: «uno podría especular [que] *Totalidad e infinito* produce una curiosa inversión de la lógica de la *Filosofía del derecho* de Hegel. Donde Hegel comienza con la familia sólo para concluir con el Estado, Levinas comienza con la violencia totalizadora del Estado sólo para concluir con la familia» («Five Problems...», *op. cit.*, p. 174).

primera figura: «estas idas y venidas silenciosas del ser femenino que hace resonar con sus pasos las profundidades secretas del ser *no son* el misterio perturbador de la presencia animal y felina cuya extraña ambigüedad Baudelaire se complace en evocar [el subrayado es nuestro]»<sup>76</sup>. Es difícil, en efecto, no reconocer en esa citada ambigüedad, en ese misterio inquietante, animal y felino, que, según el fragmento, la mujer-anfitrión no es, una referencia a lo que el propio Levinas dirá sobre el equívoco femenino en la fenomenología del eros. Siguiendo el hilo de esa contraposición, observamos asimismo que, mientras lo femenino en cuanto discreción le permite al yo tomar distancia con respecto al elemento y protegerse de ese modo frente a las amenazas del porvenir, desde donde el *il y a* proyecta su sombra, lo femenino en cuanto profanación conlleva un retroceso a lo elemental y sólo exponiendo al yo a esa oscuridad puede fraguar el camino a lo que no es aún. Finalmente, si la habitación posibilitada por la discreción femenina es anterior a la transcendencia, el eros es posterior. Sin embargo, por detrás de todos los motivos discordantes, hay algo que las dos figuras de lo femenino tienen en común, y es que, como también señalamos más arriba, ni una ni otra alcanzan la transparencia que define al cara a cara. Ambas cumplen una función meramente mediadora con respecto a la transcendencia: sin el recogimiento que la mujer hace posible, el yo carecería de una morada donde acoger al otro; sin el equívoco del eros, el cara a cara no podría abrirse paso a ningún más allá<sup>77</sup> (si bien, como sabemos, ese mismo equívoco hace que la «segunda» transcendencia no esté nunca asegurada). Pero aún hay algo más. No solamente la feminidad no representa *per se* la ansiada transcendencia sino que, pudiendo operar esa apertura para el yo, es incapaz de elevarse a sí misma hasta ella. Por lo que respecta a la habitación, aunque Levinas asegure que el recogimiento tiene lugar «en un mundo ya humano», y que la relación con lo femenino como lo acogedor absoluto «incluye todas las posibilidades de la transcendencia», si el papel de la mujer es el de retirarse para que el yo tenga un refugio desde donde enfrentarse a los elementos, ¿no se está dando a entender que ella no es un yo, que no habrá de enfrentarse a nada, que no será la dueña de la casa cuyas puertas se abrirán al rostro?<sup>78</sup> En la fenomenología del eros, por su parte, vimos que el autor negaba a la feminidad erótica el estatuto de sujeto, lo que es tanto como decir, de

---

<sup>76</sup> TI, p. 129.

<sup>77</sup> Marta PALACIO va todavía un paso más allá y señala que, en este último contexto, lo femenino «es un elemento casi superfluo ya que la propia transcendencia está en la fecundidad del yo masculino» (*op. cit.*, p. 679).

<sup>78</sup> Cf. SANDFORD, S., *op. cit.*, pp. 146-147.

acuerdo con la lógica de *Totalidad e infinito*, que tiene vedado el acceso a la trascendencia, pues, según esa obra, sólo un yo puede entrar en relación con lo infinitamente otro.

¿Cómo se explica ese desdoblamiento de lo femenino si, a fin de cuentas, parece que ambas figuras acaban conduciendo al mismo punto? La doble cara que se adscribe a la feminidad en *Totalidad e infinito* responde, en realidad, a un esquema típico del imaginario occidental. Tal como lúcidamente observó Simone de Beauvoir en 1949: «la mujer es a la vez Eva y la Virgen María»<sup>79</sup>; en ella conviven la amenaza de perdición y la capacidad de entrega y sacrificio, la sexualidad aniquiladora y la abnegación de la esposa y la madre, la tiranía de lo concupiscible y la renuncia a sí de la sumisión. Los análisis levinasianos sobre la morada y lo erótico (cuyo equívoco repite, de nuevo, el esquema mencionado), no serían, desde este punto de vista, nada más que la enésima versión del mismo «mito». Ese desdoblamiento de la feminidad que Levinas reproduce trae aparejada una serie de estereotipos, estereotipos que la tradición patriarcal ha asignado a las mujeres, y en los que se ha apoyado infatigablemente para legitimar, a través de los más diversos discursos, su subordinación. En cuanto herederas de Eva, las mujeres son el objeto de deseo por excelencia, el «sexo bello»; están dotadas de un atractivo irresistible, lo que las convierte en una tentación permanente para el hombre<sup>80</sup>. Además, viven esclavizadas por sus pasiones y, en ese sentido, resultan peligrosas también para sí mismas. Como hijas de María, las mujeres son seres extremadamente frágiles y delicados, todas ellas castidad y ternura; se deben mantener al margen de los asuntos del mundo, que escapan a su entendimiento; no producen, sólo se reproducen<sup>81</sup>; su espacio se limita a las cuatro paredes de la casa<sup>82</sup>, dentro de las cuales destacan como cuidadoras; son, en suma, «el ángel del hogar». A pesar de eso, ellas mismas necesitan supervisión constante; son como «pajaritos» encerrados en una «casa de muñecas», eternas menores de edad, incapaces de cuidarse solas; consecuentemente, es justo que

<sup>79</sup> DE BEAUVOIR, S., *op. cit.*, p. 236.

<sup>80</sup> IRIGARAY apunta, en relación con ello, que la descripción levinasiana del placer «presenta al hombre como el único sujeto que ejerce su deseo y su apetito sobre la mujer que es privada de subjetividad excepto para seducirlo. Así, el placer de la mujer es alienado en favor del placer del hombre, de acuerdo con los escenarios más clásicos de tentación y caída» («Questions to Emmanuel Levinas. On the Divinity of Love», en BERNASCONI, R. y S. CRITCHLEY [eds.], *op. cit.*, p. 115).

<sup>81</sup> Que este rasgo tradicional de lo femenino puede reconocerse en Levinas se observa en CHALIER, C., «Ethics and...», *op. cit.*, p. 123.

<sup>82</sup> LÉVESQUE afirma, a propósito del análisis levinasiano de la habitación: «Uno puede estar tentado de reducir estas formulaciones a lo que la tradición dice de la mujer —a saber, que ella es la interioridad del en-casa, la receptividad y la sensibilidad mismas, mientras que el hombre se define por el trabajo, lo económico y la racionalidad» («Deux lectures d'Emmanuel Levinas», *Études françaises*, 38 [1-2], 2002, pp. 132-133). *Cf.*, en el mismo sentido, PALACIO, M., *op. cit.*, p. 672.

pasen de la custodia del padre a la del marido y que deleguen completamente la toma de decisiones en el varón<sup>83</sup>. Pero estas dos genealogías tienen al menos un punto en común, y es que, en cualquiera de sus facetas, las mujeres son seres irresponsables. Este esquema encaja a la perfección con lo que hemos venido viendo que ocurre en *Totalidad e infinito*.

Desde una perspectiva postfeminista, sin embargo, no resultan tan problemáticos los estereotipos en sí mismos como la idea subyacente de una esencia a la que todas esas características se adherirían. Levinas se refiere incluso explícitamente en alguna ocasión al «Eterno Femenino»<sup>84</sup>. Ahora bien, postular una identidad de género invariable, femenina o masculina, comporta múltiples peligros, ya que esa figura puede ser utilizada para justificar todo tipo de desigualdades<sup>85</sup>, pero además, tal como ha denunciado por ejemplo Judith Butler, supone excluir violentamente a aquellos sujetos que no realizan satisfactoriamente ni una ni otra forma de ese ideal binario<sup>86</sup>. Siguiendo a esa autora, podríamos ir incluso un paso más allá y señalar que el planteamiento levinasiano se mueve dentro de lo que ella denomina «matriz heterosexual», esto es, «la

---

<sup>83</sup> Si bien es cierto que algunas de estas ideas son apenas rozadas o insinuadas en *Totalidad e infinito*, en los textos «judíos» que Levinas dedica a lo femenino –nos referimos a «El judaísmo y lo femenino» (DL, pp. 50-60) y a la lectura talmúdica «Y Dios creó a la mujer» (SS, pp. 122-148)– aparecen de manera mucho más explícita. Así, leemos, en un tono de alabanza discutible: «Pero el mundo donde se desarrollan estos acontecimientos no habría sido estructurado como lo fue –y como lo es aún y para siempre– sin la presencia secreta, al límite de la evanescencia, de esas madres, de esas esposas y de esas hijas, sin sus pasos silenciosos en las profundidades y las espesuras de lo real, dibujando la dimensión misma de la interioridad y haciendo precisamente habitable el mundo. La Casa es la mujer, nos dirá el Talmud. Más allá de la evidencia psicológica y sociológica de tal afirmación, la tradición rabínica la siente como verdad primordial» (DL, p. 52); «Pienso en el último capítulo de los *Proverbios*, en la mujer que allí es glorificada; ella hace posible la vida de los hombres, ella es la casa de los hombres; pero el esposo tiene una vida fuera de la casa [...], tiene una vida pública, está al servicio de lo universal, no se limita a la interioridad, a la intimidad, a la morada, sin las cuales sin embargo no podría hacer nada» (SS, p. 135). Y, por el otro lado: «La mujer es toda entera impudor, hasta en la desnudez de su dedo meñique; es lo que, por excelencia, se exhibe, lo esencialmente turbio [*trouble*], lo esencialmente impuro. Satán, dice un texto extremista, fue creado con ella» (DL, p. 59); «la mujer lleva en ella lo erótico de una manera natural» (SS, p. 144). Para acabar: «Según la costumbre, hace falta sin embargo que independientemente de toda finalidad sea el hombre quien indique la dirección de la marcha» (*ibid.*, p. 145). Estos comentarios, no podemos silenciarlos, van extrañamente acompañados de afirmaciones que asignan (como también lo hemos visto en TI, p. 241) a las mujeres una inteligencia superior, así como de la defensa –debilitada por el conjunto– de una igualdad entre los sexos por lo que respecta a su aptitud para acceder al «orden interhumano» (SS, pp. 145 y 148).

<sup>84</sup> TI, p. 235. En los textos que citábamos en la nota precedente, el autor se desmarca explícitamente del sentido que la tradición ha asignado a esa figura como guía hacia la divinidad (aunque no reniega de la existencia del ideal en sí): «El Eterno Femenino [...] falta en el judaísmo. Nunca lo femenino tomará el aspecto [*allure*] de lo divino. Ni Virgen María, ni siquiera Beatriz. La dimensión de lo íntimo es abierta por la mujer, y no la dimensión de altura» (DL, p. 59); «La mujer no está en la cumbre de la vida espiritual como Beatriz lo está para Dante. No es el “Eterno Femenino” lo que nos conduce hacia las alturas» (SS, p. 135).

<sup>85</sup> Tina CHANTER discute esta objeción clásica al llamado feminismo de la diferencia. Cf. «Antigone's...», *op. cit.*, p. 142 y ss.

<sup>86</sup> Cf. BUTLER, J., *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2007, pp. 50-51.



rejilla de inteligibilidad cultural a través de la cual se naturalizan cuerpos, géneros y deseos»<sup>87</sup>. En su afán por naturalizar esos tres elementos, la matriz heterosexual interpreta en términos causales o expresivos las relaciones que se establecen entre ellos, de modo que, en dicho marco discursivo, el sexo hembra produce el género femenino, y éste se expresa o refleja en el deseo hacia el sexo / género masculino. Las formas que escapan a este esquema (por no seguir las relaciones causales, por no doblarse al rígido binarismo, por carecer de una identidad de género estable...) son consideradas incoherentes o declaradas ininteligibles<sup>88</sup>. Según acabamos de sugerir, Levinas se muestra fiel a esa «rejilla», pues adscribe la identidad femenina a un cuerpo sexuado como femenino y asume que forma parte de esa identidad desear al sexo / género masculino. Así lo evidencian al menos sus desarrollos sobre la feminidad erótica como médium de la fecundidad. Aunque pretenda poner de relieve el alcance ontológico de ese fenómeno, no niega, en efecto, su dimensión biológica. Y, como es bien sabido, la única relación fértil biológicamente hablando es la heterosexual, aquélla donde un ser de sexo / género femenino se involucra con otro de sexo / género masculino<sup>89</sup>. Por otra parte, teniendo en cuenta que, a juicio del autor, la única redención posible para el eros es la concepción del hijo, ¿no está implícitamente desautorizando o incluso demonizando con este planteamiento las relaciones homosexuales?

En su entrevista con Philippe Nemo (1982), Levinas corrige o matiza algunas de estas ideas. Por ejemplo, cuando afirma: «Todas esas alusiones a las diferencias ontológicas entre lo masculino y lo femenino parecerán menos arcaicas si, en lugar de dividir la humanidad en dos especies (o en dos géneros), quisieran significar que la participación en lo masculino y en lo femenino fuese lo propio de todo ser humano»<sup>90</sup>. O también: «se puede muy bien concebir la filialidad como relación entre seres humanos sin lazo de parentesco biológico»<sup>91</sup>. Por más que fuera eso lo que los desarrollos del eros y la fecundidad «quisieran significar», resulta muy difícil hacer encajar esta interpretación «menos arcaica» con cada uno de los pasajes que el autor

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 292, nota 6.

<sup>88</sup> Butler se dedica a «deshacer» esos supuestos de la matriz heterosexual, sirviéndose para ello en gran medida de los planteamientos derridianos, en especial por lo que toca a la deconstrucción de las oposiciones masculino / femenino y original / copia.

<sup>89</sup> Numerosos críticos, no necesariamente *queer*, han denunciado el heterosexismo levinasiano. Cf., por ejemplo, IRIGARAY, L., «Questions to...», *op. cit.*, p. 111; BERGO, B., *op. cit.*, p. 117, nota 27; PALACIO, M., *op. cit.*, p. 681, nota 37); SANDFORD, S., *op. cit.*, pp. 142, 149, 150.

<sup>90</sup> EI, p. 71. Esta interpretación del versículo «Lo creó hombre y mujer» (Génesis, 1, 27) aparece asimismo en cierto punto de la lectura talmúdica «Y Dios creó a la mujer» (SS, p. 130), pero acaba quedando desplazada en la continuación de la misma.

<sup>91</sup> EI, p. 74.

dedica a la feminidad hasta 1961. En todo caso, podemos ver en los comentarios citados una suerte de palinodia, un punto de vista desde el cual sería posible replantear aquellos desarrollos para purificarlos de su innegable sesgo patriarcal.

Para acabar, y adelantando una parte de la lectura derridiana, no podemos dejar de remarcar la absoluta equivalencia que Levinas establece entre fecundidad y *paternidad*. En la misma línea, utiliza como sinónimos '*enfant*', sin marca de género (traducible por 'criatura'), y '*fils*', claramente masculino ('hijo'). Además, el hermanamiento entre los descendientes lo conceptualiza como fraternidad, término procedente de la palabra latina para *hermano*, '*frater*', que nada tiene que ver con su heterónimo '*sor*'. Y bien, ¿qué lugar se reserva en este entramado a la madre, a la hija y a la hermana? Sólo la primera de ellas se menciona, como de pasada, en un contexto en que el autor quiere subrayar la reanudación, también llamada «recurso», que el hijo supone con respecto al pasado: «un tal modo de existencia se produce como infancia con su esencial referencia a la existencia protectora de los padres. La noción de maternidad debe ser introducida aquí para dar cuenta de este recurso»<sup>92</sup>. El autor parece sugerir con esas palabras que es a la madre a quien sobre todo le corresponde la tarea de cría, la que suple la incapacidad del niño para valerse por sí mismo, su necesario recurso o referencia a la generación que lo precede. El papel de lo femenino es en este contexto, como siempre, meramente anecdótico. Y es que si, según leíamos anteriormente, la relación con la feminidad erótica excluye al tercero, entonces no cabe la menor duda de que la «línea de sucesión» que vendrá a cumplir el Deseo metafísico, dando lugar finalmente a un orden social, se considera puramente masculina<sup>93</sup>.

Aunque la fenomenología del eros y la fecundidad desaparecerán casi sin dejar rastro del discurso levinasiano después de 1961, la figura de la fraternidad será conservada<sup>94</sup>. La idea de la apertura a un tiempo infinito, al tiempo de lo otro, a un porvenir absoluto que el yo no puede anticipar, se recuperará enseguida en el concepto de obra (1963), el cual será a su vez reformulado más adelante como a-Dios (1975-1976). Otros conceptos

---

<sup>92</sup> TI, p. 255.

<sup>93</sup> Luce IRIGARAY, como por lo general ha hecho todo el feminismo de la diferencia, reivindicará la necesidad de una genealogía femenina («Questions to...», *op. cit.*, p. 115).

<sup>94</sup> Bettina BERGO observa, sin embargo, que en *De otro modo que ser* la fraternidad es «sólo una figura retórica», pues «el papel que ese concepto representa en aquella obra no muestra el vitalismo y la eficacia para la historia que tenía en *Totalidad e infinito*» (*op. cit.*, p. 30). Sobre la fraternidad como figura, *vid. infra*, nota 145 de este mismo capítulo.

que cobrarán gran relevancia en el pensamiento posterior del autor encuentran asimismo su germen aquí, como es el caso de la elección.

## 8.2 Lecturas derridianas

Una primera lectura derridiana sobre la cuestión de lo femenino en Levinas la encontramos en la nota final de «Violencia y metafísica»: «Notemos de paso, a propósito de esto, que *Totalidad e infinito* lleva el respeto de la disimetría hasta el punto de que nos parece imposible, esencialmente imposible, que haya sido escrito por una mujer. El sujeto filosófico es allí el hombre [*vir*] (cf., por ejemplo, la “Fenomenología del Eros”, que ocupa un lugar tan importante en la economía de la obra)»<sup>95</sup>. Derrida destaca a continuación el carácter excepcional de este hecho en la historia de la escritura metafísica, donde la norma ha sido firmar los textos con una falsa neutralidad que, sin embargo, silenciaba brutalmente lo femenino. Y aventura, para acabar, la hipótesis de que quizá el deseo metafísico sea esencialmente viril –del mismo modo que la libido lo era para Freud–. Todas estas ideas reaparecen en el segundo texto que Derrida dedica a su colega<sup>96</sup>, «En este momento mismo en esta obra heme aquí», ya no como un apunte apresurado, esbozado como de pasada, sino como parte estructural de la lectura.

«En este momento mismo» fue la contribución derridiana al volumen *Textes pour Emmanuel Levinas*<sup>97</sup>, un libro colectivo publicado a modo de homenaje al trabajo y a la persona del autor que se menciona en el título. La cuestión que Derrida plantea de entrada, y que viene a articular su texto, es precisamente la de cómo rendir homenaje a la obra levinasiana<sup>98</sup>. Por una parte, mostrarle cualquier tipo de gratitud o reconocimiento, devolverle de algún modo lo que él ha dado, implicaría traicionar su obra, o lo que dice en su obra de la obra, a saber, que es un movimiento de lo Mismo a lo Otro, una liturgia a fondo perdido, que no debe, bajo ningún concepto, retornar al

<sup>95</sup> VM, p. 228, nota 1.

<sup>96</sup> Tanto es así que «En este momento mismo» podría leerse como una «Nota a una nota de “Violencia y metafísica”», según afirma Simon CRITCHLEY, parodiando el subtítulo de «Ousía y grama. Nota a una nota de *Sein und Zeit*» (vid. *The Ethics of...*, op. cit., p. 132). Cf., particularmente, ECM, pp. 193-194 y 198, donde Derrida hace una relectura de la nota que acabamos de transcribir. Las referencias al psicoanálisis, que no trataremos aquí, son también numerosas en ese segundo artículo, aunque van más allá de la libido (vid. *ibid.* pp. 194, 197, 198).

<sup>97</sup> Vid. *supra*, nota 115 del capítulo 3.

<sup>98</sup> Para otras lecturas de este texto, vid. CRITCHLEY, S., *The Ethics of...*, op. cit., pp. 107-144; BANKOVSKI, M., «A Thread of Knots: Jacques Derrida's Homage to Emmanuel Levinas' Ethical Reminder», *Invisible Culture* [en línea], 8, 2004, <[http://www.rochester.edu/in\\_visible\\_culture/Issue\\_8/bankovsky.html](http://www.rochester.edu/in_visible_culture/Issue_8/bankovsky.html)> [fecha de consulta: 7 de septiembre de 2013]; LLEWELYN, J., *Appositions of...*, op. cit., pp. 156-163; BERNASCONI, R., «Skepticism in...», op. cit., p. 159; BEREZDIVIN, R., «3 2 1 CONTACT...», op. cit., pp. 191-194.

punto de partida. Así, dar a Levinas lo que quiera que sea parece exigir, conforme a su obra, a la Obra, hacerlo con una ingratitud radical. Pero, por otra parte, esquivar toda forma de gratitud conlleva *conformarse* a lo que su obra dice de la Obra y, en ese sentido, arriesgarse a caer justamente en *lo mismo* que se querría evitar. No parece, pues, que haya salida alguna. La única diferencia entre las dos posibilidades radica tal vez en el riesgo. Mientras que el don clásico, el don como mero intercambio de presentes movido por el agradecimiento, falta sin remedio, el don más allá de la economía «*arriesga* la falta»<sup>99</sup>. En cualquier caso, ese riesgo pone en evidencia que la falta no se puede simplemente eludir, al menos desde el momento en que se pretende darle algo a Levinas. De ahí la necesidad irrecusable de negociar con el orden de la restitución y el intercambio lo que de suyo es no-negociable: la obra, el don. Esa negociación consistirá, en el contexto de «En este momento mismo», en repetir fielmente el gesto levinasiano, el de la gratuidad absoluta que va de lo Mismo hacia lo Otro, y, a través de esa repetición, alterarlo quizá. Ello no es simplemente devolverle a Levinas lo que él ha dado, lealtad absoluta equiparable a la traición absoluta; tampoco es no darle nada; es serle fiel e infiel al mismo tiempo, entregarle algo que él no reconocerá como suyo y a lo que, sin embargo, Derrida habrá llegado reiterando escrupulosamente su movimiento, esto es, negociando con el círculo económico. Descartadas las otras posibilidades (devolver sin resto, no dar), esa fiel infidelidad, esa fidelidad infiel, constituye el único homenaje posible a la obra levinasiana.

La negociación requerida, la repetición que vendrá, quizá, a alterar la obra de Levinas pasa por un pronombre, ‘*Il*’, palabra que abre –y no por casualidad– «En este momento mismo». De manera ciertamente enigmática, Derrida escribe, para empezar: «*Il* aura obligé»<sup>100</sup>, «Él habrá obligado». Aunque Levinas nunca llegó a pronunciar ese enunciado, el padre de la deconstrucción afirma que él nos lo habrá dado a leer, y a leer de otro modo. La cuestión que se plantea de inmediato es: ¿quién habrá obligado, exactamente? «*Il*», el que habrá obligado, puede ser el firmante (masculino) de la obra, Levinas, o puede ser también ese Dios en tercera persona que se cuela en su discurso a partir de 1963 («La huella de lo otro»), lo infinitamente otro. Derrida nos alerta a este respecto: «hay múltiples oportunidades, probabilidades [...] de que el sujeto de la frase “Él habrá obligado” sea Emmanuel Levinas. Pero no es seguro»<sup>101</sup>. Esa ausencia de

---

<sup>99</sup> ECM, p. 163.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 161.

garantías que todo pronombre comporta será aprovechada al máximo por el padre de la deconstrucción; siguiendo en todo momento los pasos levinasianos, el autor trabajará sobre ella para finalmente, sin que podamos siquiera verlo venir, reescribir la frase citada completamente de otro modo.

Si bien no constituye ninguna novedad que Derrida reescriba la obra de otro pensador, en el texto que tratamos esa reescritura es más literal que nunca: al término de la negociación, «Il aura obligé» se acaba transformando en «Elle aura obligé», «Ella habrá obligado». Y el paso entre una y otra fórmula se opera a través de las iniciales del nombre de Levinas, E.L. –«E.L. aura obligé»–. Este pequeño esbozo anuncia ya cuáles son las cuestiones que el autor va a poner en juego a través de su negociación con el pronombre: la firma y lo femenino.

Las mismas dos cuestiones aparecen representadas en la estructura formal de «En este momento mismo». Es cierto que Derrida suele escribir «a dos manos», pero en algunos textos esa dualidad resulta más explícita que en otros, pues se refleja en la forma, además de en el contenido. Es el caso del artículo que ahora comentamos, escrito a la manera de un diálogo en el que intervienen dos voces: una, la que toma la iniciativa, sexualmente no marcada; otra, marcada como femenina, que viene a interrumpir a la primera y a invertir la perspectiva masculina de Levinas. Además de ser, por su sola presencia, una referencia explícita al tema de la feminidad, esta segunda voz divide la firma y problematiza la asignación del texto a un autor, aquí, a Derrida. Así, debemos advertir que expresiones protocolarias como «Derrida afirma...» o «El autor sostiene...» serán más que nunca inapropiadas.

A pesar de que los dos temas mencionados no dejan de entrecruzarse, cada uno de ellos se trata explícitamente en una parte del artículo. La primera, la dedicada a la firma, puede dividirse a su vez en dos movimientos. Uno aborda, a través de dos ejemplos, el modo en que Levinas escribe su obra, el modo en que negocia el Decir con lo dicho, interrumpiendo el tejido del discurso, reanudando hilos y, muy a su pesar –lo veíamos en el capítulo 6–, anudando interrupciones. En el otro movimiento, el texto de Derrida imita laboriosamente la reducción levinasiana tal como la ha diseccionado en su análisis. Renunciando a reproducir con detalle ese proceso –tarea que escapa al marco de este apartado–, expondremos simplemente el plan de ataque.

El segundo movimiento comienza, cómo no, con una cita de Levinas. Se trata concretamente de las últimas líneas de *De otro modo que ser o más allá de la esencia*: «la sustitución del rehén descubre la huella –escritura impronunciada– de lo que,

siempre ya pasado, siempre “él”, no entra en ningún presente y a lo que no convienen ya los nombres que designan seres, ni los verbos donde resuena su esencia, sino que, Pro-nombre, marca con su sello todo lo que puede llevar un nombre»<sup>102</sup>. Esta última frase, apunta la voz femenina, «viene al final del libro, como en el lugar de la firma. Emmanuel Levinas llama de vuelta al [*rappelle au*]<sup>103</sup> Pro-nombre que precede, reemplaza, hace posible toda firma nominal [...]»<sup>104</sup>. En el lugar de la firma, *en lugar de* la firma, encontramos el Pro-nombre anterior al nombre, sin el cual ningún nombre, ninguna firma, sería posible. Esa precedencia del Pro-nombre con respecto al nombre nos dice ya cómo tenemos que entender el hecho de que el primero reemplace al segundo: siendo anterior, el Pro-nombre sólo puede reemplazar al nombre del mismo modo en que un titular puede ocupar el puesto de su sustituto. Al contrario de lo que explica la gramática, en este contexto se está entendiendo al nombre como subsidiario del Pro-nombre. Ahora bien, ello comporta una consecuencia inevitable, y es que lo que habitualmente funciona como nombre habrá de operar aquí, inversamente, a la manera de un pronombre convencional. Así se da a leer en el fragmento que hemos suprimido: «Emmanuel Levinas llama de vuelta al Pro-nombre que precede, reemplaza, hace posible toda firma nominal *en el momento mismo en que Él la deja aún firmar en su lugar* [el subrayado es nuestro]». ‘Emmanuel Levinas’, el nombre del autor de *De otro modo que ser*, podría sustituir a ese ‘*Il*’ con mayúscula, firmando en su lugar, de igual forma que un pronombre corriente puede sustituir a un nombre corriente. Nada impide, pues, escribir, tal como habíamos anunciado: «E.L. aura obligé»<sup>105</sup>. Y, sin embargo, de acuerdo con lo que acabamos de explicar, esa expresión no permite atribuirle a Levinas ningún tipo de autoría, ninguna autoridad sobre su obra.

La cosa se agrava más aún si nos fijamos en el tiempo verbal en que la obligación está escrita, el futuro anterior, tiempo que prohíbe asignarle en cualquier caso un sujeto, filosóficamente hablando: un dueño, un amo, un propietario. Sólo tiene sentido buscar derechos de soberanía en el reino del presente, y la obligación que la obra levinasiana realiza está expresada en un tiempo extraño a ese reino (a la posibilidad de reinado en general). El futuro anterior, en efecto, hace comunicar un «pasado nunca bastante pasado» con un «tiempo sin mí», el tiempo de la obra o del a-Dios.

---

<sup>102</sup> AE, p. 233; cit. ECM, p. 185.

<sup>103</sup> Traducimos así pensando en la expresión francesa ‘*rappeler à la vie*’.

<sup>104</sup> ECM, p. 185.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 186. Cf., para lo que decimos del pronombre, *ibid.*, p. 189.

Por si no hubiera quedado suficientemente claro que la obra no pertenece a Levinas, la voz no marcada sexualmente le dice a su interlocutora: «Y si tú quieres acceder a “su” obra, te habrá hecho falta pasar por lo que aquélla habrá dicho de la Obra, a saber, que no vuelve a él»<sup>106</sup>. Lo que ocurre es que, a continuación, obviando intencionadamente el salto que el concepto de obra sufre entre 1961 y 1963, esa misma voz cita un fragmento de *Totalidad e infinito* donde el «autor» habla de la obra en el sentido negativo que le daba entonces: «El Otro puede desposeerme de mi obra, tomarla o comprarla y dirigir así mi comportamiento mismo. Yo me expongo a la instigación. La obra se entrega a esta *Sinngebung* extranjera, desde su origen en mí [...]»<sup>107</sup>. Como sabemos, la obra en ese contexto no es aún el movimiento de absoluta gratuidad que va de lo Mismo hacia lo Otro, sino más bien lo opuesto a la significación ética, en la medida en que silencia la apología del yo y tritura su responsabilidad. ¿Por qué Derrida cita precisamente un fragmento de *Totalidad e infinito*, si las obras de las que allí se habla, aquéllas que arrojan al yo al juicio de la historia, no tienen nada que ver con la obra ética? No lo hace, desde luego, por casualidad, ni mucho menos por error. Prueba de ello es que pocas líneas después la voz femenina observa: «la palabra “obra”, no más que cualquier otra, no tiene un sentido fijado fuera de la sintaxis móvil de las marcas, fuera de la transformación contextual»<sup>108</sup>. Para demostrarlo, remite al pasaje de *Totalidad e infinito* donde se dice que «el hijo no es solamente mi obra, como un poema o un objeto»<sup>109</sup>. Y comenta: «“El hijo” parece tener *aquí* más bien, aunque sea definido como más allá de “mi obra”, los rasgos de lo que, en otros contextos, y sin duda más tarde, se llama, con mayúscula, la Obra»<sup>110</sup>. De una manera muy sutil, la voz femenina llama nuestra atención sobre cierta equivocidad que el concepto de la discordia padece en el discurso levinasiano. La multiplicidad de contextos en que aparece, por ejemplo o ejemplarmente, la palabra ‘obra’, viene a recordarnos la imposibilidad de fijar un sentido transparente y unívoco, libre de toda negociación contextual. Según el contexto, la palabra en cuestión puede significar tanto la obra ética, la obra con mayúscula, como la obra convencional, la que Levinas perfila en *Totalidad e infinito* (y que podría identificarse, por ejemplo o ejemplarmente, con la escritura). El autor de «En este momento mismo» intenta emborronar dicha distinción poniendo el acento en algo que

---

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>107</sup> TI, pp. 202-203; cit. ECM, p. 192.

<sup>108</sup> ECM, p. 193.

<sup>109</sup> TI, p. 254.

<sup>110</sup> ECM, p. 193.

las dos obras tienen en común: el yo no es dueño ni de la una ni de la otra; ni una ni otra regresan al punto de partida; es el otro el que les confiere sentido, y no hay modo de asegurar el límite que separa la significación ética de la primera y la diseminación a que se expone la segunda.

La tesis de que el autor no controla su obra es ya casi un tópico del pensamiento derridiano, sólo que aquí no forma parte de ninguna gramatología, sino que se da a leer en los propios textos de Levinas. La lectura más fiel de los mismos –a través, además, de una rigurosa imitación de su escritura, como decíamos anteriormente– ha permitido a Derrida extraer esa conclusión. Ahora bien, la falta de autoridad sobre la obra tiene consecuencias más graves de lo habitual en el pensamiento levinasiano, pues no afecta únicamente a lo que podemos llamar su «producción escrita», sino también al «movimiento que va de lo Mismo hacia lo Otro», a la obra con mayúscula, a la significación ética. Que la Obra no sea dominada por aquél que la firma implica que no hay tampoco manera de asegurar que llegue a destino –a lo absolutamente otro, al Otro– y que, consecuentemente, no hay manera de garantizar su *sentido*. Esa diseminación incontrolable es lo que Derrida va a poner de relieve en la segunda parte de «En este momento mismo», a través del análisis de la diferencia sexual.

La cuestión a la que acabamos de referirnos se introduce discretamente cuando la voz femenina recuerda, como al azar, aquella frase de *Totalidad e infinito* sobre el hijo y la obra. En contra de lo que pudiera parecer, dicha cita no tiene nada de fortuito: está cuidadosamente elegida para hacer de enlace entre los dos grandes temas del texto que Derrida escribe para su colega. La voz femenina aprovecha la ocasión, en efecto, para denunciar la equivalencia que Levinas establece entre '*filis*' y '*enfant*':

¿Es que '*filis*' es otra palabra para '*enfant*', un *enfant* que podría ser de uno u otro sexo? ¿Y entonces de dónde viene y qué significa esta equivalencia? ¿Y por qué '*fille*' [hija] no representaría un papel análogo? ¿Por qué el hijo sería, más o mejor que la hija, que yo, Obra más allá de «mi obra»? Si no hubiera aún diferencia desde este punto de vista, ¿por qué '*filis*' representaría mejor y antes de nada esta indiferencia? ¿Esta indiferencia no marcada?<sup>111</sup>

Las preguntas son elocuentes, y trascienden el texto levinasiano. Podrían estar dirigidas a la mismísima lengua francesa, o a cualquiera de las muchas que utilizan el masculino cuando pretenden difuminar toda marca de género, tal como hace Levinas al poner '*filis*' como equivalente de '*enfant*'.

---

<sup>111</sup> *Id.* De estas preguntas se hace eco más tarde Luce IRIGARAY (vid. «Fécondité de la...», *op. cit.*, p. 183).



Pero a Derrida no le interesa detenerse en esto. Esa serie de preguntas se insertan en una cuestión mayor, a saber, la de cómo se relacionan en la obra levinasiana la diferencia sexual, el otro como el otro sexo (lo femenino, tal como lo piensa Levinas) y lo absolutamente otro no marcado sexualmente. El punto de partida del análisis derridiano es la idea de que Levinas siempre ha secundarizado o subordinado la primera forma de alteridad a la segunda<sup>112</sup>. Si bien eso no permite deducir directamente una subordinación de lo femenino –como el propio Levinas aclara constantemente<sup>113</sup>–, la lectura que Derrida lleva a cabo muestra enseguida que dicha subordinación se produce de hecho en el discurso de su colega, es decir, que al secundarizar la diferencia sexual Levinas secundariza también lo femenino. Y no puede ser de otro modo ya que, desde el punto de vista (masculino) de este autor, lo femenino, el *otro* sexo, representa la encarnación misma de la *diferencia* sexual; de acuerdo con ese planteamiento, es la feminidad la que lleva impresa la marca de la diferencia, y la masculinidad sería sencillamente la ausencia de marca<sup>114</sup>. La siguiente disyunción no deja lugar a dudas: «la especificidad femenina o la diferencia de los sexos que ella anuncia [el subrayado es nuestro]»<sup>115</sup>. Así, secundarizando la diferencia sexual, Levinas no sólo está subordinando la relación (hetero)sexual con lo femenino, sino también la feminidad. Por el mismo movimiento, la alteridad que el autor quiere pensar más acá de toda marca –en particular, más acá de toda marca de género– se encuentra ya marcada con el sesgo de lo masculino<sup>116</sup>.

A la luz de esta lectura, lo femenino aparecería como lo otro de lo absolutamente otro, del Pro-nombre 'Il'. Y este último, el firmante de la obra levinasiana, «*en la medida en que* habrá intentado dominar la alteridad [de lo femenino], correría el riesgo [...] de encerrarse *él mismo* en la economía de lo mismo»<sup>117</sup>. Las consecuencias que ello puede provocar en la Obra son terribles, pues ¿de dónde a dónde debería ir ahora el

<sup>112</sup> Habría que matizar ese «siempre» y decir que la mencionada subordinación se produce sólo a partir de 1961, pues en *De la existencia al existente* y en *El tiempo y lo otro* Levinas identifica ambas formas de alteridad.

<sup>113</sup> Así se da a leer en los dos fragmentos que Derrida cita a continuación: DL, pp. 55-57 y SS, pp. 132-142.; cit. ECM, pp. 194-195.

<sup>114</sup> Cf. SANDFORD, S., *op. cit.*, pp. 150 y 151.

<sup>115</sup> SS, p. 141. Cabría objetar que, tratándose de una lectura talmúdica, Levinas está ahí simplemente comentando. Sin embargo, el propio Derrida nos brinda una respuesta a dicha objeción, pues observa que «la distancia del comentario no es neutra. Lo que él [Levinas] comenta es acorde con toda una red de afirmaciones que son las suyas [...]. Y la posición del comentador corresponde a una elección: al menos la de acompañar y no desplazar, transformar o invertir la escritura del texto comentado» (ECM, p. 196).

<sup>116</sup> Con una masculinidad que, a la manera habitual, «disimula, o no nombra, su propia diferencia» (SANDFORD, S., *op. cit.*, p. 144).

<sup>117</sup> ECM, p. 197.

movimiento que se dirige de lo Mismo hacia lo Otro? Desde el momento en que lo femenino se revela como lo otro, pasa a ocupar, en efecto, el lugar del destinatario de la Obra. Es Ella, la otra del otro, la que habrá inspirado entonces la obra levinasiana. Así, lo que parecía sellado por el Pro-nombre 'II' allí donde el nombre de Levinas, E.L., era tan sólo un sustituto, se transforma en la fórmula «elle aura obligé»<sup>118</sup>.

Según decíamos anteriormente, las iniciales de Emmanuel Levinas operan el paso entre el pronombre masculino y el femenino. Como mínimo lo hacen en dos sentidos diferentes. Por una parte, han servido para mostrar que el Pro-nombre estaba expuesto a la sustitución; por otra parte, al leerlas como un acrónimo pronunciamos también en francés el pronombre femenino de tercera persona: /el/.

Observemos, sin embargo, que lo que está llevando a cabo la voz femenina no es tanto una inversión de los lugares como una deconstrucción del discurso levinasiano. Que lo absolutamente otro corra el riesgo de encerrarse en la economía de lo mismo implica, una vez más, que su acontecer no puede mantenerse a una distancia irreductible de aquello que amenaza su carácter de absoluto. Lo femenino –concepto cuya dificultad reconoce el propio Derrida<sup>119</sup>– entra en juego para recordarnos que siempre hay un otro del otro, que la relación con lo absolutamente otro no puede pensarse como separada, totalmente aislada de la máquina. No se trata, pues, «de invertir los lugares y de poner, contra él, a la mujer en el lugar de lo absolutamente otro como *arkhé*»<sup>120</sup>, sino de indicar que tal emplazamiento es imposible. Precisamente porque lo que aquí está en juego es la posibilidad misma de lo absolutamente otro, del Otro con mayúscula (digamos Dios), Derrida escribe, mientras comenta la falta que ha cometido con su lectura de la diferencia sexual: «Si su nombre propio, E.L., está en el lugar del Pronombre (II) que pre-sella todo aquello que puede llevar un nombre, no es a él, sino a Él, a quien mi falta viene a herir en su cuerpo»<sup>121</sup>.

Vemos, pues, que una fidelidad escrupulosa a lo que Levinas dice de la obra, y a la manera en que escribe, le ha permitido a Derrida alterar «el movimiento que va de lo

---

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>119</sup> Nos referimos al momento en que la voz femenina dice, entre paréntesis, «hablo desde mi posición de mujer, y suponiendo que ésta sea definible [el subrayado es nuestro]» (*ibid.*, p. 198). Cf., a este propósito, MALABOU, C., *Changer de différence. Le féminin et la question philosophique*, París, Galilée, 2009, p. 41.

<sup>120</sup> ECM, p. 198.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 199. En su cuerpo, o en su nombre propio, en las *letras* de su nombre. Casi al principio del artículo, Derrida había escrito: «Dejo por el momento a esta palabra –la falta– toda la libertad de sus registros, del crimen a la falta de ortografía: en cuanto al nombre propio del que se encuentra aquí en causa, al nombre propio del otro, eso viene a ser quizá lo mismo» (*ibid.*, p. 163).

Mismo a lo Otro». Dicha alteración ha consistido en mostrar, a través del análisis de la diferencia sexual, la inestabilidad de esas posiciones, poniendo en cuestión la posibilidad misma de la significación ética. Tal como habíamos anticipado, el padre de la deconstrucción ofrece de ese modo su don a Levinas, don leal y traidor al mismo tiempo, que imita la obra levinasiana para entregarla no al Otro, sino al otro de lo absolutamente otro, pensado aquí como la otra.

La entrega se dramatiza en un críptico párrafo final, escrito en mayúsculas y puntuado tan sólo con algunas virgulillas, donde la voz no marcada sexualmente –¿marcada como masculina?– parece retomar la palabra. Dicho párrafo empieza representando un funeral en el que se entierra como un cuerpo muerto el texto derridiano, el texto *fautif*, para dejar que la falta se descomponga lentamente (siguiendo, por «analogía», lo que explica el Talmud que hay que hacer cuando se ha cometido algún error al escribir el nombre de Dios<sup>122</sup>). No es la primera vez que «En este momento mismo» equipara su propio texto a un cuerpo. Previamente, la voz no marcada había preguntado: «¿Cuál sería el lugar propio de este texto, de este cuerpo culpable [*fautif*]? ¿Dónde? ¿Dónde deberíamos, tú y yo, dejarlo estar [*être*]?»<sup>123</sup>. A esas cuestiones, la voz femenina había respondido: «No, no dejarlo estar. Enseguida tendremos que darle de *comer*, y de *beber*, y tú me escucharás [el subrayado es nuestro]»<sup>124</sup>. Las dos voces han alimentado y han hecho crecer, en efecto, el cuerpo de la falta que ahora hay que enterrar: «~ ES NUESTRA CRIATURA SILENCIOSA UNA HIJA QUIZÁ DE UN INCESTO NACIDA MUERTA»<sup>125</sup>. En las últimas líneas del enigmático párrafo final aparecen asimismo las consignas «COME ~» y «~ BEBE»<sup>126</sup>. Estos imperativos no se dirigen allí al cuerpo en descomposición, sino a la voz femenina, y lo que se le ofrece como alimento es nada más y nada menos que esa criatura inerte, el texto culpable que imita traicioneramente la obra levinasiana. La voz no marcada lo había anunciado con anterioridad a su interlocutora: «Lo que querría darte aquí (a leer, pensar, amar, comer, beber, como tú quieras) es lo que él habrá dado [...]»<sup>127</sup>. Ahora le pide, desde «EL OTRO LADO DE ESTA OBRA MONUMENTAL», que se aproxime, que coma y que beba, que tome lo que le ofrece, y

<sup>122</sup> Cf. *ibid.*, pp. 199-200, donde Derrida lee «El nombre de Dios según algunos textos talmúdicos» (ADV, pp. 143-157) y donde retoma el tema ya conocido de la analogía entre Dios y el rostro.

<sup>123</sup> ECM, p. 165.

<sup>124</sup> *Id.*

<sup>125</sup> Ésta y todas las citas en mayúscula que siguen han sido tomadas de *ibid.*, p. 202.

<sup>126</sup> Derrida vuelve a poner en escena una liturgia como ésta en PAR, p. 94. Cf. BERGER, A.E., «Pas de deux», en MALLEY, M.L. y G. MICHAUD (dirs.), *op. cit.*, p. 359.

<sup>127</sup> ECM, p. 177.

ello «~ PARA DARLE ~», entendemos, a Levinas. La interlocutora femenina, la otra de lo absolutamente otro, recibe, así, la obra, el don, y sólo a través de ese desvío puede recibirlo aquél. Sólo a través de ese desvío, de esa falta negociada, se evita que la gratitud anule el gesto<sup>128</sup>.

«En este momento mismo» no es, sin embargo, la última palabra de Derrida sobre la cuestión de lo femenino en la obra de su colega. Un tercer contexto a tener en cuenta es «Palabra de acogida», donde el autor se refiere al artículo anterior como sólo una de las lecturas posibles de dicha cuestión. Veamos cómo el padre de la deconstrucción sitúa en 1996 la lectura que propuso en 1980: «Una cierta aproximación [al tema mencionado] reconocería, para inquietarse por ello, como lo hice recientemente en un texto sobre el cual no quiero volver, la asignación tradicional y androcéntrica de ciertos rasgos a la mujer (interioridad privada, domesticidad apolítica, intimidad de una socialidad de la que Levinas dice que es “sociedad sin lenguaje”, etc.)»<sup>129</sup>. En estos términos interpreta Derrida lo que «En este momento mismo» había denunciado como subordinación o secundarización de lo femenino, para añadir, a continuación, que «se puede intentar otra lectura que no se opondría de manera polémica o dialéctica ni a esta primera lectura ni a esta interpretación de Levinas»<sup>130</sup>. El otro enfoque anunciado, lejos de reconocer en el pensamiento levinasiano un patrón androcéntrico, vería, al menos en ciertos aspectos del mismo, una reivindicación feminista<sup>131</sup>. Esa ambigüedad hermenéutica es explorada en «Palabra de acogida», donde las dos lecturas se entrecruzan constantemente, como flecos esparcidos entre el texto principal y algunas notas al pie.

Entre los indicios que apoyan la interpretación feminista de Levinas, adquieren especial relevancia frases como: «El Otro cuya presencia es discretamente una ausencia y a partir de la cual se realiza la *acogida hospitalaria por excelencia* que describe el campo de la intimidad, es la Mujer [el subrayado es de Derrida]», o «La casa [...] es, siempre ya, *hospitalaria con su propietario*. Lo que nos reenvía a su interioridad esencial y al habitante que la habita *antes de todo habitante, a lo acogedor por*

---

<sup>128</sup> Una interpretación más exhaustiva aunque en algunos puntos diferente de ese párrafo final se encuentra en CRITCHLEY, S., *The Ethics of...*, *op. cit.*, pp. 140-141.

<sup>129</sup> AMA, pp. 81-82.

<sup>130</sup> *Ibid.*, pp. 82-83. Esa otra lectura aparecía sutilmente sugerida en ECM, p. 194.

<sup>131</sup> CRITCHLEY considera esta segunda lectura posible como nada más que un experimento de Derrida (*cf. Ethics, Politics...*, *op. cit.*, p. 273). Según BANKOVSKI, sin embargo, habría que ver ahí una compensación o un contrapeso a la lectura que proponía «En este momento mismo» («Derrida Brings...», *op. cit.*, p. 159).

*excelencia, a lo acogedor en sí –al ser femenino [el subrayado es de Derrida]»*<sup>132</sup>. Una posible lectura encontraría en la feminidad tan sólo una modalidad de la acogida, una modalidad, por cierto, bastante precaria, pues Levinas insiste en remarcar, como sabemos, que en la relación con la alteridad femenina falta aún la dimensión de altura, la enseñanza, el lenguaje –a pesar de lo cual el autor la hace pertenecer ya al orden de lo humano–. Pero hay algo que obstaculiza esa lectura posible, y es el hecho de que lo femenino se presente expresamente como lo acogedor por excelencia, lo que realiza la acogida por excelencia. De acuerdo con ello, la acogida femenina no sería una modalidad entre otras de la hospitalidad, sino un contexto privilegiado, la realización más perfecta de la misma. Naturalmente, las consecuencias que cabría extraer de esta segunda lectura son enormes. Derrida no tarda en subrayarlo, y esboza a continuación dos de los itinerarios que dicha deducción podría tomar.

Por un lado, la lectura feminista de Levinas afectaría gravemente a la estructura interna de *Totalidad e infinito*. Al fin y al cabo, obligaría a pensar algo tan difícil como esto: la acogida, uno de los conceptos claves que utiliza ese libro en su búsqueda de la significación *ética*, se realiza, por excelencia, en un ámbito que *no es todavía* ético –aunque lo sea potencialmente–, el de la habitación<sup>133</sup>. Esta brecha puede hacerse aún más profunda si atendemos a la «Fenomenología del Eros». Concretamente, Derrida subraya cierto paralelismo innegable entre la «inviolable violabilidad» de lo femenino tal como allí se describe y lo que en otros contextos se había dicho sobre el rostro, a saber, que en su extrema vulnerabilidad prohíbe toda forma de violencia. El padre de la deconstrucción cita, además, *De la existencia al existente* y *El tiempo y lo otro*, obras donde la identificación entre la alteridad absoluta y la feminidad era explícita, donde lo femenino se declaraba, sin reserva alguna, como lo otro por excelencia. Y para concluir este primer itinerario, el autor de «Palabra de acogida» recuerda aquella idea de que, por el amor, la transcendencia –la acogida del otro– va a la vez más lejos y menos lejos que el lenguaje. Sin ocultar su perplejidad ante las complicaciones que tal idea trae aparejadas, Derrida destaca que, en cualquier caso, la hospitalidad se da unida en *Totalidad e infinito* al amor, esto es, de nuevo, a la relación con la alteridad femenina.

Por otro lado, la «hipérbole feminista» que se da a pensar en el apartado sobre la habitación pondría en juego lo que tan ampliamente desarrolla el padre de la

<sup>132</sup> TI, pp. 128 y 131; cit. AMA, pp. 71 y 83, respectivamente.

<sup>133</sup> En SS, p. 148, Levinas recurre explícitamente a la lógica del «todavía no» para las mujeres, lógica que Derrida denuncia en PA, pp. 266 y 313-316, a propósito de Michelet y de Nietzsche, por ejemplo.

deconstrucción en sus reflexiones sobre la hospitalidad incondicional, a saber, que si el yo llega a estar en su casa, es sólo porque previamente ha sido acogido por la alteridad (pensada aquí como lo femenino). De acuerdo con lo que explicábamos en el capítulo 6, este planteamiento supone que la hospitalidad precede a la propiedad y, tal como observa Derrida en otro momento de «Palabra de acogida», es lo que viene a radicalizarse más tarde en la figura del sujeto rehén<sup>134</sup>. Pero todavía hay algo más. La idea de que el yo sólo está en su casa como huésped implica asimismo que únicamente gracias a esa hospitalidad recibida puede convertirse él mismo en anfitrión del rostro. Es decir, que en la escena ética de la acogida del rostro intervienen al menos tres elementos: lo femenino como acogedor absoluto, el yo y el otro<sup>135</sup>. Ello, por supuesto, conecta con la cuestión del tercero: la relación dual entre singularidades que constituye el dominio de la ética ha sido siempre ya interrumpida (por ejemplo, por la presencia acogedora de lo femenino)<sup>136</sup>.

Aunque es cierto que se mueven en direcciones diferentes, los dos itinerarios comentados testimonian la relevancia que el tema de lo femenino adquiere en momentos cruciales del pensamiento levinasiano. Antes leíamos ese testimonio en la necesidad de pensar la acogida ética *a partir* de la que opera, en el umbral de la ética, la alteridad femenina y también en el paralelismo entre la feminidad erótica y el rostro. Ahora hemos visto que la hospitalidad femenina, siendo anterior a toda propiedad, señala ya el camino hacia el pensamiento más maduro del autor, y hemos reconocido asimismo un vínculo entre lo femenino que acoge y la figura del tercero.

Tras haber esbozado apenas el camino que podría seguir una lectura feminista de Levinas, el autor de «Palabra de acogida» se pregunta si es necesario elegir entre esta otra lectura posible y la que proponía «En este momento mismo». Tan sólo lo pregunta, pues anteriormente ya ha advertido que ambas interpretaciones no tienen por qué

---

<sup>134</sup> *Vid. supra*, 6.2.

<sup>135</sup> Miriam BANKOVSKI observa, a propósito de esa tríada de elementos: «Al subrayar esta acogida que hace el Otro de mí (que, en *Totalidad e infinito*, se presenta como la acogida femenina que permite la morada) como una parte constitutiva de mi acogida *del* Otro en la relación ética, Derrida conecta dos momentos que, en *Totalidad e infinito*, permanecen separados» («Derrida Brings...», *op. cit.*, p. 158). Y añade: «lo que llama la atención de Derrida es lo que él ve como ya implicado en el análisis levinasiano de la morada, esto es, que la acogida femenina es una parte constitutiva de la relación ética misma» (*id.*).

<sup>136</sup> Esta idea vincularía la cuestión de la habitación tal como se estudia en «Palabra de acogida» con el análisis de la caricia que Derrida presenta en *Le toucher* (*vid. supra*, nota 59 de este mismo capítulo). Si en el primer caso lo femenino acogedor se piensa como aquello que siempre ya ha roto la relación dual, en el segundo lo femenino erótico aparece como la posibilidad de perjurio que asedia la promesa de transcendencia hacia el más allá del rostro. En ambas ocasiones se trata, pues, de subrayar, como tantas otras veces, que la apertura a la alteridad ha de estar amenazada, sólo que esa amenaza se concreta, aquí, en lo femenino.

oponerse de manera polémica. Esa indecidibilidad entre las dos posibilidades es, digamos, inherente al hecho de que Levinas no neutralice la diferencia sexual<sup>137</sup>. Su obra tiene el mérito –extraño en la historia de la filosofía, como decíamos– de no esconder la masculinidad de la firma. Ahora bien, ello puede implicar tanto una ruptura con el androcentrismo tradicional como una continuación del mismo ahora libre de máscaras, sin que sea posible determinar con exactitud cuál de las dos circunstancias se está dando efectivamente<sup>138</sup>. Quizá para mostrar esa indecidibilidad, Derrida va dando pinceladas aparentemente aleatorias que refuerzan una u otra lectura, siguiendo siempre el hilo conductor de la hospitalidad.

En la línea androcéntrica apuntarían, por ejemplo, las conclusiones de *Totalidad e infinito*, en tanto en cuanto «no reconducen ya esta acogida hospitalaria hacia “*el ser femenino*” [...], sino hacia la fecundidad paterna [...]. Allí donde el ser femenino parecía representar “*lo acogedor por excelencia*”, el padre deviene ahora el anfitrión infinito o el anfitrión del infinito»<sup>139</sup>. Si recordamos, la acogida de lo absolutamente otro se cumple y se transforma en civilización gracias al tiempo infinito que brinda la fecundidad, sin que la mujer desempeñe ya un papel relevante en ello. Todo se decide aquí en la relación padre-hijo y en la comunidad *fraterna*. El alcance de esta exclusión de lo femenino no podría ser mayor pues, como sabemos, esa gran familia marcada con el sello de lo masculino se identifica en la obra levinasiana con el orden mismo de lo humano<sup>140</sup>. En lo que respecta a aquella exclusión y a esta identificación –y pasando por alto las implicaciones específicas que el concepto de lo humano tiene en el discurso de Levinas–, el autor permanecería fiel al paradigma que ha marcado la política de todos los tiempos, secular o religiosa, tal como Derrida la analiza en su libro *Políticas de la amistad*<sup>141</sup>.

<sup>137</sup> Hecho que Derrida destaca repetidamente. Cf. VM, p. 228, nota 1; ECM, pp. 194 y 198; AMA pp. 84-85; T, pp. 96 y 99-100.

<sup>138</sup> La voz femenina de «En este momento mismo» decía en cierto punto del ensayo, a propósito del estatuto de categoría ontológica que Levinas confiere a la feminidad: «me pregunto siempre si [ese gesto] me comprende *contra* una tradición que me habría negado esta dignidad o, más que nunca, *en* esta tradición profundamente repetida» (ECM, p. 194). Cf. BENNINGTON, G., *op. cit.*, p. 203.

<sup>139</sup> AMA, pp. 165-166.

<sup>140</sup> Esta exclusión es subrayada por diferentes autores. Cf., por ejemplo, T, p. 103; CHALIER, C., «Ethics and...», *op. cit.*, p. 123; IRIGARAY, L., «Questions to...», *op. cit.*, p. 113. En «Palabra de acogida», Derrida cita un fragmento de *A la hora de las naciones* donde Levinas establece una clara equivalencia entre los conceptos de hospitalidad, fraternidad y humanidad, aunque lo cierto es que dicha idea se da a leer por doquier en su obra. Cf. HN, pp. 112-113; cit. AMA, pp. 125-126.

<sup>141</sup> Encontramos una referencia a esta obra en el texto que ahora comentamos, en cierto momento en que Derrida escribe: «he intentado manifestar en otro lugar mi inquietud por lo que respecta a la prevalencia de una cierta figura de la fraternidad, precisamente en una cierta relación con la feminidad» (AMA, pp. 122-123). El otro lugar al que se refiere es *Políticas de la amistad*, donde, por cierto, el autor también

Pero el padre de la deconstrucción no interrumpe su reflexión en este punto. Manteniendo la indecidibilidad hasta el último momento, añade aún, casi al final de «Palabra de acogida», una nota al pie que viene a desestabilizar de nuevo la lectura androcéntrica. El autor observa que, en las mismas conclusiones de *Totalidad e infinito* a las que acabamos de referirnos, Levinas opone esa hospitalidad infinita de la relación padre-hijo a la totalización que ejerce el Estado<sup>142</sup>. Hasta aquí nada sorprendente. Lo que llama la atención es el hecho de que el autor asocie esa institución totalizadora con el concepto de virilidad. Así, nos vemos empujados a extraer la conclusión de que «la paternidad no se reduce nunca a la virilidad, un poco como si, en la familia, aquélla perturbara el orden de la diferencia sexual»<sup>143</sup>. La aporía es irreductible: ¿cómo conjugar este movimiento, por el que Levinas parece desmarcar su orden de lo humano de todo sello viril, masculino, con la explícita exclusión que padece la feminidad respecto de la comunidad de los *hermanos*, hijos del mismo *padre*?

La hipérbole feminista que Derrida aventura en «Palabra de acogida» sugiere que el concepto levinasiano de lo femenino contiene al menos un germen de ruptura con el paradigma fraternal de la política. Esa sugerencia se apreciaría en la nota al pie que acabamos de comentar, pero también en un momento anterior, cuando el autor del ensayo vincula la cuestión de la acogida femenina con la ineludible interrupción del tercero<sup>144</sup>. Si, en efecto, esa interrupción puede vincularse con la acogida femenina (la que siempre ya ha venido a interrumpir la acogida ética del otro por parte del yo), y si la comunidad de hermanos, una comunidad de seres únicos y, al mismo tiempo, iguales, pone en acto «la referencia de todo diálogo al tercero», ¿no debería la feminidad encontrar al menos un sitio en ella?

La misma sugerencia relativa a un germen de ruptura se daría a leer en *Políticas de la amistad*. En esa obra, Derrida señala que pensar en los miembros de una sociedad

---

dedica una sospecha a la equivalencia levinasiana entre fraternidad y humanidad (cf. PA, p. 338). Por motivos como éste, diversos autores consideran «Palabra de acogida» como un suplemento a aquella obra. Vid. DE VRIES, H., *op. cit.*, p. 302; VISKER, R., «And Cain...», *op. cit.*, p. 34; CAPUTO, J., «Who is...», *op. cit.*, p. 197; CRITCHLEY, S., *Ethics, Politics...*, *op. cit.*, p. 272.

<sup>142</sup> No podemos dejar de citar el comentario que Derrida hace ante esta idea: «Paradoja aparente: la anarquía, la verdadera anarquía, debe ser paterna» (AMA, p. 167). Si bien el autor no amplía esta sugerencia, parece darnos a entender con ella que el pensamiento levinasiano sólo rompe la totalidad del Estado para someternos a otro poder, a otra *arkhé*, a saber, la ley del padre.

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 210, nota.

<sup>144</sup> Reparemos en que, al pensar a la mujer como el otro del otro levinasiano, «En este momento mismo» también estaría vinculándola al tercero, a pesar de que dicho concepto no se nombra ni una sola vez a lo largo del texto.



como hermanos, aunque sea de manera figurada<sup>145</sup>, supone fundar dicha sociedad en un vínculo natural, de sangre, en la pertenencia a una misma línea genealógica, a una misma casa; supone apelar «al nacimiento, a la naturaleza o a la nación», «a la filiación, [...] al origen, a la generación, a la familiaridad de la familia, a la proximidad del prójimo»<sup>146</sup>; supone adoptar, en suma, una actitud profundamente etnocéntrica de rechazo a lo ajeno, a lo extranjero, a lo diferente. Si decimos que en ese contexto se da a leer la sugerencia de que el pensamiento de Levinas contiene un «germen de ruptura» con el esquema fraternalista, es porque, sin nombrar a su colega, Derrida describe allí en términos claramente levinasianos la relación con la alteridad que utiliza como contrapunto al paradigma fraterno. Así, por ejemplo, cuando habla de una relación entre amigos «incomparables y sin común medida, sin reciprocidad y sin igualdad. Sin horizonte de reconocimiento, pues. Sin parentesco, sin proximidad, sin *oikeiotes*»; cuando afirma que «ninguna mutualidad, ninguna armonía, ningún acuerdo puede ni debe reducir la desproporción infinita»; cuando se refiere a la «curvatura disimétrica» o a la «heterogeneidad infinita»; o cuando menciona directamente el cara a cara o al tercero<sup>147</sup>. ¿Cómo conjugar, debemos preguntarnos de nuevo, ese planteamiento disruptivo de toda «comunidad», de toda «común medida» con el otro, esa «curvatura del espacio intersubjetivo» que se encuentra en el centro del pensamiento levinasiano de la alteridad y que pondría en cuestión el paradigma clásico y moderno de la fraternidad, con la relevancia que concede Levinas en su discurso a la comunidad de hermanos del mismo padre, a la familia, a la filiación? Esta aporía, muy semejante a la anterior, resulta insalvable, como lo muestra el siguiente comentario que hizo Derrida en una de sus últimas entrevistas: «Hay en todo caso en Levinas [...], a la vez una política, una práctica política determinada que encuentro en el fondo [...] bastante conservadora, [...] y la simiente, también incuestionable, de una *política revolucionaria* [...]»<sup>148</sup>.

---

<sup>145</sup> Cf. PA, p. 293, donde Derrida reconoce que ninguno de los autores que, a lo largo de la historia, se han servido de la figura de la fraternidad han confundido esta figura con la fraternidad biológica o natural. Ante esta observación, el intento de desvincular la fraternidad levinasiana de todo cariz biológico (intento que se encuentra, por ejemplo, en BERNASCONI, R., «The Third...», *op. cit.*, pp. 83-84; o en VISKER, R., *Truth and...*, *op. cit.*, p. 314) resulta impotente. Lo que interroga el padre de la deconstrucción en *Políticas de la amistad* es precisamente esa recurrencia imbatible, esa extraña necesidad por la que el esquema fraternal se ha vuelto indispensable para pensar la amistad, el vínculo entre *los hombres*.

<sup>146</sup> PA, pp. 114 y 128.

<sup>147</sup> *Vid. ibid.*, pp. 53, 248, 259, 306.

<sup>148</sup> DAL, pp. 33-34. Cabe identificar esos rasgos conservadores con los «cinco problemas de la política levinasiana» que señala Simon CRITCHLEY, siguiendo las lecturas derridianas de Levinas: fraternidad, monoteísmo, androcentrismo, filialidad y familia, sionismo. Cf. *Ethics, Politics...*, *op. cit.*, pp. 273-374; *id.*, «Five Problems in...», *op. cit.*, pp. 172-185. Concretamente a propósito del monoteísmo, IRIGARAY se pregunta, retóricamente: «¿El monoteísmo es piedad o una pasión patriarcal y masculina? [...] las

Si bien *Políticas de la amistad* no es, a diferencia de «Palabra de acogida», un texto dedicado a Levinas, ambas obras ponen en escena un enfrentamiento de este autor contra sí mismo, un enfrentamiento entre dos lecturas posibles de su discurso más claramente político. En uno y otro ensayo, de manera más o menos explícita, Derrida denuncia los rasgos conservadores y tradicionales de aquél (androcéntricos, genealogistas, fraternalistas) y arroja al viento las semillas revolucionarias que contiene. Lo mismo podría decirse sobre otros dos aspectos de «Palabra de acogida» que tratamos en el capítulo 7, a propósito de las relaciones entre ética y política. Nos referimos a la tensión entre la figura del tercero y el recurso a Dios, por una parte, y entre la idea de una paz pre-originaria y su asignación simultánea a un más-allá-dentro de la política, por otra.

La pregunta que tenemos que hacernos para acabar es la siguiente: ¿constituye el reconocimiento de esas nuevas tensiones una novedad respecto al marco de lectura que hemos perseguido desde el final del capítulo 5, ése que subrayaba la resistencia de Levinas a la máquina, su afán por mantener la relación con lo otro a salvo de todo mecanismo de repetición, de traducción? No parece que así sea. Según observábamos en aquel momento, en efecto, hay dos maneras de cerrarle las puertas a la venida de lo otro: entregar el acontecimiento a la máquina, como ha hecho la tradición filosófica, o intentar protegerlo de ella a toda costa, como haría Levinas. Por más que puedan parecer dos posiciones contrarias, lo cierto es que ambas tienen las mismas consecuencias. Ni en un caso ni en otro, decíamos entonces, encuentra la alteridad la ocasión de acontecer. Por una parte, el sistema logocéntrico, apostando por la existencia de un significado transcendental que puede repetirse infinitamente sin sufrir alteración alguna gracias a su vínculo esencial con el *logos*, se construye sobre la ficción de un contexto perfectamente cerrado sobre sí mismo, donde lo otro no tiene cabida. Por otra parte, Levinas, en su anhelo por preservar la relación con lo absolutamente otro de aquello que podría mancillarla, la habría colocado fuera de todo contexto, imposibilitando, de ese modo, su realización efectiva. Aunque la lucha no sea ahora reducir la alteridad sino más bien indemnizarla, la sombra del significado transcendental continúa operando tras este esquema: precisamente, Levinas piensa la relación con la alteridad como *sentido*, como un «desde aquí hasta aquí» perfectamente acotado, entre un origen y un *telos* irremplazables. En este caso, es verdad, no se trata de un sentido protegido

---

religiones monoteístas no pueden pretender ser éticas si no se entregan a una interrogación radical relativa al carácter sexuado de sus paradigmas [...]» («Questions to...», *op. cit.*, p. 114).

herméticamente por su contexto (el «conjunto de presencias» que lo encierran), sino de uno santo, separado, independiente de todo contexto. Pero, a efectos prácticos, el intento de contener la alteridad más allá de los propios límites y el intento de santificar la relación con ella son equivalentes. Teniendo esto presente, no debería extrañarnos que Derrida encuentre en el pensamiento de su colega, *a la vez*, rasgos revolucionarios y rasgos de lo más conservadores. Esa doble lectura con la que no hemos dejado de tropezarnos en ningún momento se concentra en estas pocas líneas: «Alguna cosa, sin embargo, parece aún cerrada, en Levinas, que dice *no* con una mano a este porvenir que él abre apenas con la otra. Pues este porvenir es temible para él y para toda la tradición *que él representa de manera tan eminente* [el subrayado es nuestro]»<sup>149</sup>.

---

<sup>149</sup> AD, p. 151.



## Conclusión

Llegados aquí, sólo nos queda recoger las redes que dejamos desplegadas en la introducción para comprobar si, efectivamente, las apuestas que hacíamos en aquel momento han sido verificadas. Con ese propósito, empezaremos repasando lo que enunciamos como segunda hipótesis de lectura, a saber, que el concepto de hospitalidad permitiría trazar una línea transversal a lo largo y ancho del pensamiento de los dos autores. Las convergencias y divergencias detectadas en lo que respecta al tratamiento que Derrida y Levinas hacen de ese concepto nos servirán de puente para tratar la cuestión de la herencia.

Por lo que respecta a Levinas, vimos en los capítulos 1 y 4 que su preocupación inicial por fraguar una salida del ser, una apertura que pusiera al yo en relación con una alteridad absolutamente exterior e inaprehensible, encuentra una respuesta en la acogida del rostro que tiene lugar en el cara a cara. Esta acogida, que aparece ya en sus primeros textos como relación con un otro femenino, se piensa en *Totalidad e infinito* como la concreción del deseo metafísico, es decir, como la situación en que se produce la acogida de la idea de infinito por parte del yo. El prefacio de esa obra es muy claro al respecto: «Este libro presentará la subjetividad como acogiendo al Otro, como hospitalidad»<sup>1</sup>. Si acogiendo la idea de infinito el yo acoge aquello que no puede contener, acogiendo el rostro en el cara a cara ve cómo su soberanía es puesta en suspenso, *de iure* y no *de facto*, revelándose injusta, injustificada. La orden que el rostro significa *kath'auto*, el mandamiento bíblico «no matarás», concentra la esencia misma de la ética y, convirtiendo al yo en responsable de la desnudez o la indigencia del otro, otorgándole el «poder de la acogida», lo eleva a su «ser religioso» o su «ser en verdad». La libertad del yo no queda por eso anulada, sino investida; su inter-és, su *conatus essendi*, se muda en desinter-és, en no in-diferencia; su existencia usurpadora o asesina recibe de ese modo la ansiada orientación. La justificación de la existencia libre, sin embargo, no debe entenderse como un resultado; se trata más bien de una exigencia infinita –por eso puede afirmar el autor que el cara a cara *concreta* la acogida de la idea de infinito–, nunca satisfacible del todo, que prohíbe al yo instalarse cómodamente en la buena conciencia o tener la mínima indulgencia consigo mismo. A pesar de los

---

<sup>1</sup> TI, p. xv.

desplazamientos que introduce *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (el intento de disociar presencia y significación, la radicalización de ciertas ideas transgresoras con respecto a la subjetividad que en *Totalidad e infinito* convivían con otras más tradicionales), comprobamos que esa segunda gran obra de Levinas todavía permite pensar al yo como hospitalidad, a través, por ejemplo, de la figura de la inspiración. Dicha figura implica que el sujeto está asediado desde su interior mismo por algo completamente otro que le impide reposar tranquilamente en sí. La continuidad con los planteamientos anteriores se hace en este punto evidente. Y si *Totalidad e infinito* presentaba un yo separado y autosuficiente al que, sin embargo, sólo el otro dotaba del «poder» de la hospitalidad, elevándolo así a su «ser religioso», *De otro modo que ser* lleva esa idea todavía más lejos cuando nos dice que la subjetividad se constituye de entrada en la pasividad más absoluta, revelándose como para-el-otro o por-el-otro antes de ser para-sí. Habiendo sido pensado inicialmente como anfitrión, el sujeto acaba apareciendo, entonces, como rehén.

Volviéndonos ahora a Derrida y a lo dicho en el capítulo 2, recordaremos que la mayor parte de su producción intelectual se volcó, al principio de su trayectoria, en mostrar que la relación consigo del presente implica siempre ya una relación con algo otro; o, lo que es lo mismo, en denunciar que el ahora no puede coincidir consigo mismo de manera simple, inmediata. Esa alteridad que divide desde dentro cualquier forma de presencia resultó ser indisociable de la escritura, pero de una escritura diferente a la que la tradición había intentado subordinar a la voz, pues precisamente el descubrimiento de que hablamos permitió a Derrida generalizar aquel concepto y deconstruir, junto con la oposición jerarquizante voz / escritura, todas las que el logocentrismo encadenaba con ella. Las consecuencias de esa generalización, de esa imposible coincidencia consigo del presente en la simplicidad, afectaban particularmente a la presencia a sí por la que la conciencia se constituye, pero llegaban mucho más allá. En cuanto «metafísica de la presencia», el logocentrismo se revelaba tan implicado como aquélla en el juego de la escritura. Atendiendo a la denuncia principal de este primer momento, a saber, que una alteridad irreductible atraviesa y agrieta todo lo que se pretende puro, transparente a sí mismo y blindado a lo exterior, observamos que las primeras obras derridianas contenían ya una referencia, aunque fuera implícita, a la hospitalidad. Más tarde, en el capítulo 5, comprobamos que esa referencia se hace explícita y adquiere un gran protagonismo en sus trabajos más tardíos, marcados por la lógica de lo posible y lo imposible. En la medida en que el

último concepto se define como aquello que no se ve venir en el horizonte, que no se presenta nunca y que permanece inidentificable, hay que vincularlo con una suerte de alteridad absoluta. Y en la medida en que se entiende como acontecimiento, como aquello que «arrive», invita a pensar como una de sus figuras privilegiadas la hospitalidad. Del mismo modo que en Levinas, esa alteridad absoluta de la que antes decíamos que interrumpe la coincidencia consigo del presente y de la que ahora decimos que «llega» sin anunciarse asedia al sujeto de manera traumática, poniendo en entredicho su soberanía, suspendiendo de antemano los poderes que tradicionalmente lo han definido. Otra coincidencia entre los dos autores es que el en-casa del «anfitrión» sólo se acaba de constituir en virtud del «huésped». En otro orden de cosas, sin embargo, reconocimos que si los trabajos más tardíos de Derrida insisten en que ese concepto de hospitalidad incondicional con lo otro exige tanto como excluye una hospitalidad condicionada, «maquinal», sus trabajos más tempranos también habían hecho frente a ese problema al tratar de pensar juntas alteridad y repetición a través de la lógica de la iterabilidad o al tratar de conjugar la idea de que un contexto nunca se cierra herméticamente sobre sí mismo con la de que sólo hay contextos. Nuestra inmersión en la obra de este autor puso de manifiesto, así, la impecable continuidad de la misma, descartando con ello la extendida tesis del giro eticopolítico.

Aunque es cierto que en lo relativo a la hospitalidad incondicional las posturas de ambos autores se revelaron convergentes, esta insistencia derridiana en la necesidad de tener en cuenta el momento condicionado de la apertura a lo otro es justamente lo que nos ha aparecido como la diferencia más relevante entre sus respectivos pensamientos. Una lectura atenta de la obra de Levinas objetaría que su noción de tercero y el concepto de justicia que con ella se vincula responden exactamente al mismo problema, pues nos recuerdan que la humanidad entera asiste al cara a cara, que la dualidad de ese encuentro está rota desde el primer instante, que siempre hay un otro del otro y que, por tanto, además de acoger al rostro de manera incondicional, es preciso «comparar a los incomparables», establecer leyes, normas, instituciones. Derrida, sin embargo, se muestra reticente a suscribir sin reserva el concepto de justicia que propone su colega puesto que, según dice, le parece demasiado cercano de la santidad judía. De acuerdo con los análisis que llevamos a cabo en el capítulo 7, el padre de la deconstrucción encontraría una tensión irresoluble en el discurso levinasiano entre sus desarrollos sobre el tercero y su recurso a esa noción de santidad que sólo la lengua hebrea permite desligar de la sacralidad. La pretensión de distinguir lo santo y lo sagrado es, desde el

punto de vista de aquél, cuanto menos sospechosa, si no directamente inviable. Ello implica que el concepto de santidad no puede separarse de una idea de inmunidad, de salvación, de integridad, difícilmente compatible con los graves riesgos a que la figura del tercero expone la relación ética.

El problema que acabamos de perfilar concentra, en su esencia, lo que ha sido el núcleo de las lecturas derridianas de Levinas, de 1964 en adelante. Así lo hemos visto en todas las ocasiones en que hemos comentado alguno de esos textos, total o parcialmente. En «Violencia y metafísica» (capítulo 3), la disidencia de Derrida se ocultaba bajo la expresión «heterología pura» con que etiquetaba la obra de su colega. La denuncia principal era entonces cierta ceguera de la que adolecía, a juicio del autor, el discurso levinasiano con respecto a lo que implica tener que servirse inevitablemente del *logos* griego para operar la ansiada apertura a lo otro. «En este momento mismo en esta obra heme aquí» (capítulos 6 y 8) cuestionaba que la novedosa táctica de la reducción de lo dicho al Decir pudiera simplemente dejar intacto a este último e intentaba desviar la significación ética, el para-el-otro, a un otro femenino, poniendo de manifiesto que «la Obra» nunca tiene un destino asegurado ni definitivo. El breve análisis presentado en «Dar la muerte» (capítulo 6) concluía con la idea de que la ética de Levinas ya es religión, pues mostraba que si el sujeto levinasiano tenía que responder de cada uno de los otros era únicamente en virtud de su semejanza con el único otro, Dios –un Dios que, a la vez, el autor quiere distinguir de cada otro particular, abriendo así la posibilidad de establecer una frontera entre lo religioso y lo ético que, por el movimiento anterior, tiende a borrarse–. «Palabra de acogida» (capítulos 6, 7 y 8) planteaba el problema de las relaciones entre ética y política por un lado, entre un mesianismo estructural y uno de contenido por el otro, y volvía sobre la noción de lo femenino en Levinas. Derrida mostraba en ese texto su perplejidad ante la idea de una paz que su colega quiere pensar como pre-originaria y que sitúa, por otra parte, más-allá-dentro del Estado, poniendo sobre la mesa la cuestión de la «regla» o el «esquema» que habría de guiarnos en el paso de lo ético a lo político. Paso necesario, además de urgente pues, como se atrevía a afirmar el autor en otro momento de su lectura, la ética no sólo está expuesta a sufrir violencia cuando entra en juego el tercero, sino que también está expuesta a ejercerla ella misma si se queda anclada en la relación dual entre singularidades e ignora a todos los otros. Estas ideas convivían en el mismo ensayo con la sospecha de que la ética levinasiana escondía un mesianismo de contenido –eso fue al menos lo que leímos en la interpretación que Derrida hace allí del



a-Dios–, es decir, un mesianismo que conlleva una promesa de salvación y una profesión de fe. La revisión del tema de lo femenino, por su parte, llevaba al padre de la deconstrucción a subrayar de nuevo una tensión irresoluble en el interior de la ética levinasiana, como si, por una parte, contuviera la posibilidad de transgredir, en este caso, el androcentrismo tradicional de la filosofía pero, por otra, se cerrara él mismo el camino. A pesar de no ser un libro dedicado a Levinas, *Políticas de la amistad* (capítulo 8) vino a suscribir esta lectura, a propósito de la cuestión más amplia de la fraternidad. Según comentamos, Derrida utilizaba en esa obra de manera casi literal la ética levinasiana como contrapunto del paradigma fraternalista de la tradición, dando a entender con ello que aquel discurso contiene al menos un germen de ruptura con respecto a ese paradigma. Sin embargo, en las escasas ocasiones en que el autor nombraba a Levinas, lo hacía para remarcar su pertenencia al mismo.

El propio Derrida nos ha dado, pues, suficientes pistas –en ocasiones nada más que eso– sobre los puntos en que se distancia del pensamiento de su colega, y lo ha hecho a lo largo de toda su trayectoria, en contra de lo que algunos críticos quieren leer. Nuestra ambición ha sido aquí recoger todos esos puntos en un único movimiento conceptual. Hemos tratado de argumentar que la cuestión de la pureza, que aparecía ya en 1964, se ha mantenido intacta a lo largo de los años, concretándose de diversas formas, perfilándose a la vez que el propio pensamiento derridiano. Del anhelo de pureza levinasiano sería indisociable, de acuerdo con nuestra lectura, su renuncia a abandonar la noción de sentido. Con esa renuncia se encadenarían (1) el intento de pensar la relación con lo otro a partir de «nombres propios» como lo Humano, el Bien o Dios; (2) la insistencia en preservar dicha relación en un fuera de contexto, como absoluta, santa o separada; (3) cierta resistencia a abrir la relación diádica entre singularidades al terreno de lo universal; o (4) la fijación de un origen que se presenta como pre-originario y, consiguientemente, el establecimiento simultáneo de su inseparable *telos*. En términos derridianos, todo ello puede expresarse como el anhelo de mantener el acontecimiento a salvo de la máquina, el deseo de proteger la apertura incondicional a la alteridad de un mecanismo ciego de repetición que amenaza con perderla. Podría parecer, quizá, que lo que hemos calificado como la denuncia principal de «Violencia y metafísica» ha pasado a un segundo plano. Ahora bien, en la medida en que ese mecanismo ciego al que acabamos de referirnos está estrechamente emparentado con el logocentrismo –así lo apuntamos al final del capítulo 5–, dicha denuncia continúa vigente.

Desde el discurso deconstructivo, sin embargo, proteger o salvar la apertura a la alteridad equivale también a anularla, a robarle la ocasión de acontecer. A pesar de que sus motivaciones sean opuestas, este gesto resulta en último término equivalente de aquél, típicamente logocéntrico, cuya única aspiración es mantener a lo otro bajo control en el más allá de las propias fronteras, de manera que no pueda afectar al interior en absoluto. En uno y otro caso, se cierran las puertas al acontecimiento, aunque por distintas vías: Levinas lo dejaría suspendido en el limbo del *quizá*, negándose a violentarlo siquiera mínimamente; el logocentrismo pisaría, en cambio, un terreno maquinal de certezas, suturando a conciencia la apertura al porvenir. En otras palabras, si en el primero opera la ficción de un fuera-de-contexto, el segundo se sostiene sobre la idea del contexto perfectamente hermético. No obstante, como decíamos, las consecuencias de ambos movimientos acaban resultando idénticas pues, de acuerdo con Derrida, la venida efectiva de lo otro necesita tanto la suspensión del *quizá* como el ejercicio de cierta violencia sobre él. Traducida a un lenguaje más técnico, la necesidad de esa «cierta violencia» implica (1) que no es posible pensar la relación con la alteridad a partir de un nombre propio, sino sólo a partir de una apertura «sin rostro»: *khora*, desierto en el desierto, escritura; (2) que dicha relación debe siempre terminar por encarnarse en algún contexto, lo que es tanto como decir que debe hacer frente a una multiplicidad de contextos posibles, por lo que la negociación será siempre obligada; (3) que no puede quedarse anclada en una relación entre singularidades, puesto que *tout autre est tout autre*; y (4) que, aun siendo siempre anterior a cualquier otra cosa, no es jamás primera. En suma, para este autor, es condición necesaria de la venida de lo otro no pensarla como sentido, como el tranquilo discurrir entre un origen y un *telos*. Ahora bien, de acuerdo con el drama que aquí hemos visto representarse, su colega no puede renunciar a esa noción desde el momento en que, para llevar a cabo su proyecto, se propone atender a la fuente hebrea *de sentido*. Debido a ese apego insuperable, Levinas permanecería, en contra de su intención expresa, demasiado fiel al logocentrismo; no sólo porque este sistema se construya tomando aquella noción como su centro inamovible, sino también porque, según hemos visto, la no renuncia a la misma acaba suturando la apertura a la alteridad, lo cual constituye el gesto logocéntrico por excelencia. Tal vez en *Totalidad e infinito* esa fidelidad era más evidente que en *De otro modo que ser*, pero la lectura que presenta «En este momento mismo» mostró que, a pesar de las modificaciones introducidas entre una y otra obra, la ruptura nunca llegó a cumplirse.

Conforme a todo lo dicho, se comprende también por qué Derrida muestra a menudo su perplejidad ante determinadas tensiones internas al discurso de su colega. Constantemente parece estar sugiriendo que Levinas ha anunciado una revolución pero que –justamente por esa fidelidad a la tradición logocéntrica– le ha faltado la determinación necesaria para llevarla hasta sus últimas consecuencias. Teniendo esto en cuenta, cabría entender que la deconstrucción vino a recoger el testigo de la obra levinasiana; cabría incluso leer aquélla, en gran parte al menos<sup>2</sup>, como una reescritura de esta última. El concepto de herencia del que partimos adquiere, en este punto, toda su pertinencia. Desde este punto de vista, podemos decir que el pensamiento derridiano está –al menos en gran parte– movido por la vocación de heredar el de Levinas; su discurso se constituye sólo como respuesta a una llamada que lo «habrá obligado» sin concederle siquiera la oportunidad de aceptar o rechazar su reclamo, una llamada tanto más imperativa cuanto que no pertenece al tiempo del yo. Derrida *empieza por responder* a su colega desde su primera publicación<sup>3</sup>, desde el instante mismo en que se dispone a mostrar que un texto como el de Husserl, por ejemplo o ejemplarmente, está abierto a la diferencia, a la alteridad. Pero su manera de heredar el pensamiento levinasiano, tal como hemos tenido ocasión de comprobar, no se confunde con una simple asimilación. No podría confundirse, pues esa posibilidad supondría traicionar irreparablemente a otras voces que lo habrán obligado del mismo modo a responder. La única manera de enfrentarse a esta situación es, como decíamos al principio de este trabajo, reafirmar eligiendo, expresión que, según el propio discurso derridiano, podríamos reducir sencillamente a la primera mitad. Reafirmar, ahora lo sabemos, significa decir «sí» al «sí» del otro, contrafirmar lo que el otro ha firmado, lo cual nos aboca al riesgo inevitable de traicionar sus palabras. Esta segunda traición solamente posible es el mal menor, pues indemnizarse contra ese riesgo, manifestar una fidelidad absoluta al único otro, implicaría con total certeza traicionar a las demás voces cuyo reclamo es igualmente irrenunciable. Entre esas voces destaca, quizá con especial claridad, la del legado griego –legado que, en nuestro recorrido, hemos asociado con «la máquina»–. Así, retomando una de las cuestiones que dejamos abiertas en nuestra introducción, establecemos que Derrida, coherentemente con su concepto de herencia,

---

<sup>2</sup> No es nuestra intención negar, ni mucho menos, la relevancia que otros autores como Husserl, Heidegger o Blanchot cobraron en la gestación del discurso derridiano.

<sup>3</sup> Pensamos en su conferencia «“Génesis y estructura” y la fenomenología» (pronunciada en 1959 y recogida en ED, pp. 229-251) o en su introducción a *El origen de la geometría* de Husserl (1962).

adopta una posición de fidelidad y de infidelidad tanto con respecto a la tradición judía (representada, por ejemplo o ejemplarmente, en Levinas) como con respecto a la griega.

En lo que toca al heredero Levinas, ya en las primeras páginas de nuestra investigación indicamos que la lectura de «Violencia y metafísica» dejó una marca indeleble en su pensamiento, idea que quedó comprobada en el capítulo 3. Aunque en el mismo capítulo precisamos que algunas de las novedades que el autor introduce en su discurso tras la publicación de *Totalidad e infinito* ven la luz por primera vez en 1963 –un año antes de la aparición del célebre artículo derridiano–, acabamos concluyendo que sólo gracias a la lectura de ese texto Levinas pensó hasta el final las figuras de la huella, la ileidad o el pasado inmemorial, llegando finalmente a la distinción entre el Decir y lo dicho en 1965. Aparte del análisis cronológico, otros motivos, estrictamente conceptuales, nos permitieron reconocer en esa distinción una respuesta implícita a la lectura derridiana, como muchos críticos habían hecho antes que nosotros<sup>4</sup>. Levinas reescribe su obra a partir del análisis que Derrida proponía en su artículo, pero sin renunciar –y de aquí su irreductible diferencia, la riqueza de su diálogo– a los términos en que había concretado su proyecto desde un principio (atender a la fuente hebrea de sentido, etc., como comentábamos no hace mucho). Dicha reescritura arrastra, pues, a su vez, una reinscripción del pensamiento derridiano en el texto levinasiano, reinscripción que conlleva, naturalmente, una alteración. En efecto, según da a leer «En este momento mismo», el padre de la deconstrucción no se reconoce en la distinción Decir-dicho<sup>5</sup>, no más de lo que su colega se reconocería en el discurso deconstructivo<sup>6</sup>. Esto podría hacernos pensar que, inversamente a lo que ocurría en el caso anterior, la infidelidad de Levinas a Derrida es motivada por su deseo de prestar atención, también, al legado judío; o, reproduciendo el esquema que aventurábamos antes, que el primero adopta una posición de fidelidad y de infidelidad tanto con respecto a la herencia griega (representada, por ejemplo, en el segundo) como con respecto a la judía. Pero aquí ese esquema no vale. No vale porque en Levinas no hay infidelidad alguna con respecto a la herencia judía. Ahora bien, esa fidelidad extrema tiene, lo hemos visto, consecuencias imprevisibles y perniciosas, al menos a juicio de Derrida. De acuerdo con la

---

<sup>4</sup> Vid. *supra*, nota 11 de la introducción.

<sup>5</sup> Esto explicaría el hecho, subrayado por Bernasconi, de que Derrida no muestre el menor indicio de reconocer en esa distinción una respuesta a las «*questions*» que planteaba en «Violencia y metafísica». Cf. *supra*, nota 16 del capítulo 6.

<sup>6</sup> Cf., por ejemplo, AUT, p. 89.

interpretación de este autor –según la hemos entendido–, por querer mantenerse fiel a la tradición judía, Levinas acabaría siendo demasiado fiel a la griega.

Fuera de las lecturas derridianas, todas las diferencias que hemos ido encontrando en los capítulos 3, 6 y 7 al comparar sus tácticas y estrategias, y al analizar conceptos a simple vista bastante cercanos (huella, subjetividad, obra / don, a-Dios / porvenir, responsabilidad, justicia... y, muy especialmente, el que hemos destacado aquí: hospitalidad), pueden explicarse desde el marco que venimos construyendo, a saber, el del apego levinasiano al sentido.

En cualquier caso, la historia escrita que comparten estos dos filósofos testimonia, por encima de todo, que esa apertura hospitalaria al otro o a lo otro que hemos reconocido desde el principio como el punto donde se encuentran sus respectivos proyectos no se reduce a una bella expresión. Lo que subyace a las profundas divergencias señaladas es el hecho innegable de que cada uno de estos autores encontró un lugar en el pensamiento del otro sin que ello terminara implicando una asimilación mutua. En este sentido, su correspondencia filosófica pone magistralmente en abismo la esencia de ese proyecto común.



## Fuentes consultadas

Obras de Levinas<sup>1</sup>

- «Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme», *Esprit*, 26, 1934, pp. 199-208.
- «De l'évasion», *Recherches philosophiques*, V, 1935-1936, pp. 373-392. [*De la evasión*, trad. Isidro Herrera, Madrid, Arena Libros, 1999]
- De l'existence à l'existant*, París, Fontaine, 1947. [*De la existencia al existente*, trad. Patricio Peñalver, Madrid, Arena Libros, 2007]
- «Le temps et l'autre», en WAHL, Jean *et altri*, *Le choix, le monde, l'existence*, Grenoble y París, Arthaud, 1947, pp. 125-196.
- «Liberté et commandement», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, 1953, pp. 264-272. [«Libertad y mandato», en *La realidad y su sombra. Libertad y mandato. Trascendencia y altura*, trad. Antonio Domínguez Leiva, Madrid, Trotta, 2001, pp. 69-84]
- Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1961. [*Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. Daniel E. Guillot, Salamanca, Sígueme, 1977; trad. Miguel García-Baró, Salamanca, Sígueme, 2012]
- «Transcendance et hauteur», *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 3, 1962, pp. 89-113. [«Trascendencia y altura», en *La realidad y su sombra. Libertad y mandato. Trascendencia y altura*, trad. Antonio Domínguez Leiva, Madrid, Trotta, 2001, pp. 87-106]
- «La trace de l'autre», *Tijdschrift voor Filosofie*, 3, 1963, pp. 605-623.
- «La signification et le sens», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2, 1964, pp. 125-156.
- «Énigme et phénomène», *Esprit*, 6, 1965, pp. 1128-1142.
- En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, reimpression conforme a la primera edición seguida de nuevos ensayos, París, Vrin, 1967. [*Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, trad. Manuel E. Vázquez, Madrid, Síntesis, 2005]
- Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972. [*Humanismo del otro hombre*, trad. Daniel E. Guillot, México D.F., Siglo XXI, 1974]
- «Tout autrement», *L'Arc*, 54, 1973, pp. 33-37.

---

<sup>1</sup> Añadimos entre corchetes la traducción castellana sólo en los casos en que la hemos consultado (aunque no siempre la hayamos reproducido literalmente en nuestras citas).

## Vocación de herencia

*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1974. [*De otro modo que ser o más allá de la esencia*, trad. Antonio Pintor-Ramos, Salamanca, Sígueme, 2003]

*Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, segunda edición revisada y corregida, París, Albin Michel, 1976. [*Difícil libertad*, trad. Manuel Mauer, Buenos Aires, Lilmod, 2005]

*Noms propres*, Montpellier, Fata Morgana, 1976.

*Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, París, Minuit, 1977. [*De lo sagrado a lo santo. Cinco nuevas lecturas talmúdicas*, trad. Soledad López Campo, Barcelona, Riopiedras, 1997]

«La pensée de l'être et la question de l'autre», *Critique*, 369, 1978, pp. 187-197.

*Le temps et l'autre*, Montpellier, Fata Morgana, 1979.

*Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, París, Fayard, 1982. [*Ética e infinito*, trad. Jesús María Ayuso Díez, Madrid, Visor, 1991]

*L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, París, Minuit, 1982. [*Más allá del versículo. Lecturas y discursos talmúdicos*, trad. Manuel Mauer, Buenos Aires, Lilmod, 2006]

*De Dieu qui vient à l'idée*, París, Vrin, 1986. [*De Dios que viene a la idea*, trad. Graciano González Arnaiz y Jesús María Ayuso Díez, Madrid, Caparrós, 1995]

*Hors-sujet*, Montpellier, Fata Morgana, 1987. [*Fuera del sujeto*, trad. Roberto Ranz Torrejón y Cristina Jarillot Rodal, Madrid, Caparrós, 1997]

*À l'heure des nations*, París, Minuit, 1988.

*Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, París, Grasset, 1991. [*Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, trad. José Luis Pardo, Valencia, Pre-textos, 1993]

*Dieu, la mort et le temps*, texto establecido por Jacques Rolland, París, Grasset, 1993. [*Dios, la muerte y el tiempo*, trad. María Luisa Rodríguez Tapia, Madrid, Cátedra, 1994]

## Obras de Derrida

«Introduction», en HUSSERL, Edmund, *L'origine de la géométrie*, París, PUF, 1962, pp. 3-171.

«Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 69 (3), 1964, pp. 322-354, y (4), 1964, pp. 425-473.

*De la grammatologie*, París, Minuit, 1967. [*De la gramatología*, trad. Óscar del Barco y Conrado Ceretti, México D.F., Siglo XXI, 2003]



- L'écriture et la différence*, París, Seuil, 1967. [*La escritura y la diferencia*, trad. Patricio Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989]
- La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, París, PUF, 1967. [*La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, trad. Patricio Peñalver, Valencia, Pre-textos, 1985]
- La dissémination*, París, Seuil, 1972. [*La diseminación*, trad. José Martín Arancibia, Madrid, Fundamentos, 1975]
- Marges de la philosophie*, París, Minuit, 1972. [*Márgenes de la filosofía*, trad. Carmen González Marín, Madrid, Cátedra, 1989]
- Positions. Entretiens avec Henri Rose, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*, París, Minuit, 1972. [*Posiciones. Entrevistas con Henri Rose, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*, trad. Manuel Arranz, Valencia, Pre-textos, 1977]
- Glas*, París, Galilée, 1974.
- «Limited inc abc», *Glyph. John Hopkins Textual Studies*, II, 1977, pp. 162-254.
- La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, París, Flammarion, 1980.
- «En ce moment même dans cet ouvrage me voici», en LARUELLE, François (ed.), *Textes pour Emmanuel Levinas*, París, Jean-Michel Place, 1980, pp. 21-60. [«En este momento mismo en este trabajo heme aquí», trad. Patricio Peñalver, *Anthropos. Boletín de información y documentación*, extra 13, 1989, pp. 42-62]
- y Pierre-Jean LABARRIÈRE, *Alterités*, París, Osiris, 1986.
- Parages*, París, Galilée, 1986.
- Schibboleth. Pour Paul Celan*, París, Galilée, 1986.
- De l'esprit. Heidegger et la question*, París, Galilée, 1987.
- Psyché. Invention de l'autre*, París, Galilée, 1987.
- Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*, París, Galilée, 1987.
- Limited Inc*, Chicago, Northwestern University Press, 1988.
- «Du droit à la justice», *Cardozo Law Review*, 11 (5-6), 1990, pp. 920-1045.
- Donner le temps. I. La fausse monnaie*, París, Galilée, 1991. [*Dar (el) tiempo*, trad. Cristina de Peretti, Barcelona, Paidós, 1995]
- «Donner la mort», en RABATÉ, Jean-Michel y Michael WETZEL (eds.), *L'éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don*, París, Métailié-Transition, 1992, pp. 11-108. [*Dar la muerte*, trad. Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Barcelona, Paidós, 2006, pp. 11-110]
- Points de suspension. Entretiens*, París, Galilée, 1992.

*Khôra*, París, Galilée, 1993.

*Passions*. «*L'offrande oblique*», París, Galilée, 1993.

*Sauf le nom*, París, Galilée, 1993.

*Spectres de Marx. L'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, París, Galilée, 1993. [*Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva Internacional*, trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, Madrid, Trotta, 2003]

«*Le toucher*. Touch / to touch him», *Paragraph*, 16 (2), 1993, pp. 122-157.

*Force de loi. Le «fondement mystique de l'autorité»*, París, Galilée, 1994. [*Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, trad. Adolfo Barberá y Patricio Peñalver, Madrid, Tecnos, 1997]

*Politiques de l'amitié suivi de L'oreille de Heidegger*, París, Galilée, 1994. [*Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*, trad. Patricio Peñalver y Paco Vidarte, Madrid, Trotta, 1998]

*Mal d'archive. Une impression freudienne*, París, Galilée, 1995.

*Apories. Mourir – s'attendre «aux limites de la vérité»*, París, Galilée, 1996. [*Aporías. Morir – esperarse (en) los límites de la verdad*, trad. Cristina de Peretti, Barcelona, Paidós, 1998]

*Échographies de la télévision. Entretiens filmés avec Bernard Stiegler*, París, Galilée / INA, 1996.

«Foi et savoir. Les deux sources de la “religion” aux limites de la simple raison», en DERRIDA, Jacques y Gianni VATTIMO (eds.), *La religion*, París, Seuil, 1996, pp. 9-86.

*Le monolingüisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, París, Galilée, 1996. [*El monolingüismo del otro o la prótesis de origen*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Manantial, 1997]

*Adieu à Emmanuel Lévinas*, París, Galilée, 1997. [*Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*, trad. Julián Santos Guerrero, Madrid, Trotta, 1998]

*De l'hospitalité. Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre de l'hospitalité*, París, Calmann-Lévy, 1997. [*La hospitalidad*, trad. Mirta Segoviano, Buenos Aires, Flor, 2006]

«Fidélité à plus d'un. Mériter d'hériter où la généalogie fait défaut», en FORTÉ, Jean-Jacques (ed.), *Idiomes, nationalités, déconstructions. Rencontre de Rabat avec Jacques Derrida*, Casablanca, Toubkal, 1998, pp. 221-265.

«Un ver à soie. Points de vue piqués sur l'autre voile», en CIXOUS, Hélène y Jacques DERRIDA, *Voiles*, París, Galilée, 1998, pp. 23-85.

y Catherine MALABOU, *La contre-allée. Voyager avec Jacques Derrida*, París, La Quinzaine Littéraire / L. Vuitton, 1999.

«Hostipitalité», en KESKIN, Ferda y Öney SÖZER (eds.), *Pera Peras Poros: Atelier interdisciplinaire avec et autour de Jacques Derrida*, Estambul, YKY, 1999, pp. 17-44.

*États d'âme de la psychanalyse. L'impossible au-delà d'une souveraine cruauté*, París, Galilée, 2000. [*Estados de ánimo del psicoanálisis. Presentación a los Estados Generales del Psicoanálisis*, trad. Virginia Gallo, Buenos Aires, Paidós, 2001]

*Le toucher*. Jean-Luc Nancy, París, Galilée, 2000.

y Élisabeth ROUDINESCO, *De quoi demain... Dialogue*, París, Fayard / Galilée, 2001. [*Y mañana, qué...*, trad. Víctor Goldstein, Buenos Aires, FCE, 2003]

*Foi et savoir suivi de Le siècle et le pardon*, París, Seuil, 2001.

*Papier machine. Le ruban de machine à écrire et autres réponses*, París, Galilée, 2001. [*Papel máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*, trad. Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Madrid, Trotta, 2003]

*Fichus. Discours de Francfort*, París, Galilée, 2002. [*Acabados seguido de Kant, el judío, el alemán*, trad. Patricio Peñalver, Madrid, Trotta, 2004, pp. 9-38]

«Derrida avec Lévinas: “entre lui et moi dans l'affection et la confiance partagée”», entrevista con Alain David, *Le Magazine Littéraire*, 419, 2003, pp. 30-34.

*Genèses, généalogies, genres et le génie. Les secrets de l'archive*, París, Galilée, 2003.

*Voyous. Deux essais sur la raison*, París, Galilée, 2003. [*Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, trad. Cristina de Peretti, Madrid, Trotta, 2005]

*L'animal que donc je suis*, texto establecido por Marie-Louise Mallet, París, Galilée, 2006. [*El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel, Madrid, Trotta, 2008]

«Sobre el don. Una discusión entre Jacques Derrida y Jean-Luc Marion», *Anuario colombiano de fenomenología*, 3, 2009, pp. 243-274.

## Bibliografía secundaria sobre Derrida y/o Levinas

ACERO FERNÁNDEZ, Juan José, «Derrida y algunas cuestiones de teoría lingüística. Derrida vs. Austin-Searle: ¿dos tradiciones en pugna?», *Anthropos. Boletín de información y documentación*, extra 13, 1989, pp. 123-127.

ANTICH, Xavier, *El rostro de l'altre. Passeig filosòfic per l'obra d'Emmanuel Lévinas*, Valencia, 3 i 4, 1993.

— «La asimetría de la intersubjetividad», en GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, Graciano (coord.), *Ética y subjetividad. Lecturas de Emmanuel Lévinas*, Madrid, Editorial Complutense, 1994, pp. 227-244.

ARAGÓN GONZÁLEZ, Luis, «El testimonio y sus aporías», *Escritura e imagen*, 2011, pp. 295-311.

- ARNSPERGER, Christian, «Gratuité, don et optimisation individuelle: Levinas, Derrida et l'approche économique», *Transdisciplines*, 1, 1997, pp. 41-70.
- AROSO LINHARES, José Manuel, «“O Dito do Direito” e “O Dizer da Justiça”. Diálogos com Levinas e Derrida», *Themis. Revista de direito*, 8 (14), 2007, pp. 5-56.
- ATTERTON, Peter, «Levinas and the Language of Peace. A Response to Derrida», *Philosophy Today*, 36 (1), 1992, pp. 59-70.
- y Matthew CALARCO, «Editor's Introduction: The Third Wave of Levinas Scholarship», en ATTERTON, Peter y Matthew CALARCO (eds.), *Radicalizing Levinas*, Albany, SUNY Press, 2010, pp. IX-XVII.
- AYUSO DíEZ, Jesús María, «Presentación a la edición española», en LEVINAS, Emmanuel, *Ética e infinito*, Madrid, Visor, 1991, pp. 11-18.
- BAIRD, Marie, «Whose *Kenosis*? An Analysis of Levinas, Derrida, and Vattimo on God's Self-Emptying and the Secularization of the West», *The Heythrop Journal*, 48 (3), 2007, pp. 423-437.
- BAKER, Robert, «Crossings of Levinas, Derrida and Adorno: Horizons of Nonviolence», *Diacritics. A Review of Contemporary Criticism*, 23 (4), 1993, pp. 12-41.
- BANKOVSKI, Miriam, «A Thread of Knots: Jacques Derrida's Homage to Emmanuel Levinas' Ethical Reminder», *Invisible Culture. An Electronic Journal for Visual Studies* [en línea], 8, 2004, <[http://www.rochester.edu/in\\_visible\\_culture/Issue\\_8/bankovsky.html](http://www.rochester.edu/in_visible_culture/Issue_8/bankovsky.html)> [fecha de consulta: 7 de septiembre de 2013].
- «Derrida Brings Levinas to Kant. The Welcome, Ethics, and Cosmopolitical Law», *Philosophy Today*, 49 (2), 2005, pp. 156-170.
- BARNETT, Clive, «Ways of Relating: Hospitality and the Acknowledgement of Otherness», *Progress in Human Geography*, 29 (1), 2005, pp. 5-21.
- BEARDSWORTH, Richard, *Derrida and the Political*, Londres y Nueva York, Routledge, 1996.
- «Modernity in French Thought: Excess in Jacques Derrida, Emmanuel Levinas and Jean-François Lyotard», *Telos*, 137, 2006, pp. 67-96.
- BEHLER, Ernst, *Confrontations. Derrida, Heidegger, Nietzsche*, Stanford, Stanford University Press, 1991.
- BEN-NAFTALI, Michal, *The Crying Game. Lyotard, Derrida, Levinas and Thought «after Auschwitz»*, Oxford, University of Oxford, 1995.
- BENNINGTON, Geoffrey, «Derridabase», en BENNINGTON, Geoffrey y Jacques DERRIDA, *Jacques Derrida*, París, Seuil, 1991, pp. 7-291.
- BENSUSSAN, Gérard, «La política y el tiempo. En torno a Derrida y el mesianismo», *Actuel Marx*, 3, 2005, pp. 77-111.

- BEREZDIVIN, Ruben, «3 2 1 CONTACT: Textuality, the Other, Death», en BERNASCONI, Robert y Simon CRITCHLEY (eds.), *Re-Reading Levinas*, Bloomington, Indiana University Press, 1991, pp. 190-200.
- BERGER, Anne-Emmanuelle, «Pas de deux», en MALLET, Marie-Louise y Ginette MICHAUD (dirs.), *Jacques Derrida*, París, L'Herne, 2004, pp. 357-362.
- BERGO, Bettina, *Levinas Between Ethics and Politics. For the Beauty that Adorns the Earth*, Dordrecht, Kluwer Academic, 1999.
- BERNARDO, Fernanda, «Verso – Para uma poética», *Revista Filosófica de Coimbra*, 31, 2007, pp. 71-142.
- «Levinas e Derrida. “Um contacto no coração de um quiasma”», *Revista Filosófica de Coimbra*, 33, 2008, pp. 39-78.
- «A crença de Derrida na justiça: para além do direito, a justiça», *Ágora. Papeles de filosofia*, 28 (2), 2009, pp. 53-94.
- BERNASCONI, Robert, «The Trace of Levinas in Derrida», en WOOD, David y Robert BERNASCONI (eds.), *Derrida and Différance*, Coventry, Parousia, 1985, pp. 13-30.
- «Levinas and Derrida: The Question of the Closure of Metaphysics», en COHEN, Richard (ed.), *Face to Face with Levinas*, Albany, SUNY Press, 1986, pp. 181-202.
- «Deconstruction and the Possibility of Ethics», en SALLIS, John (ed.), *Deconstruction and Philosophy. The Texts of Jacques Derrida*, Chicago, University of Chicago Press, 1987, pp. 122-139.
- y David WOOD (eds.), *The Provocation of Levinas. Rethinking the Other*, Londres, Routledge, 1988.
- y Simon CRITCHLEY (eds.), *Re-Reading Levinas*, Bloomington, Indiana University Press, 1991.
- «Skepticism in the Face of Philosophy», en BERNASCONI, Robert y Simon CRITCHLEY (eds.), *Re-Reading Levinas*, Bloomington, Indiana University Press, 1991, pp. 149-161.
- «“Who is my Neighbor? Who is the Other?” Questioning the Generosity of Western Thought», en *Ethics and Responsibility in the Phenomenological Tradition. The Ninth Annual Symposium of the Simon Silverman Phenomenology Center*, Pittsburgh, Duquesne University. Simon Silverman Phenomenology Center, 1992, pp. 1-31.
- «The Violence of the Face. Peace and Language in the Thought of Levinas», *Philosophy & Social Criticism. An International, Interdisciplinary Journal*, 23 (6), 1997, pp. 81-93.
- «What Goes Around Comes Around: Derrida and Levinas on the Economy of the Gift and the Gift of Genealogy», en SCHRIFT, Alan (ed.), *The Logic of the Gift. Toward an Ethics of Generosity*, Nueva York, Routledge, 1997, pp. 256-273.

- «Different Styles of Eschatology: Derrida's Take on Levinas' Political Messianism», *Research in Phenomenology*, 28, 1998, pp. 3-19.
- «The Third Party. Levinas on the Intersection of the Ethical and the Political», *Journal of the British Society for Phenomenology*, 30 (1), 1999, pp. 76-87.
- «Ni la condición ni el cumplimiento de la ética: Derrida, Lévinas y la deducción de una política desde la ética», en PÉREZ CHICO, David y Moisés BARROSO RAMOS (coords.), *Un libro de huellas. Aproximación al pensamiento de Emmanuel Lévinas*, Madrid, Trotta, 2004, pp. 43-58.
- «Lévinas y la trascendencia de la fecundidad», en BONZI, Patricia y Juan José FUENTES (eds.), *El énfasis del infinito. Esbozos y perspectivas en torno al pensamiento de Emmanuel Lévinas*, Barcelona, Anthropos, 2009, pp. 105-119.
- BERNSTEIN, Richard, «Incommensurability and Otherness Revisited», en *The New Constellation*, Cambridge, MIT Press, 1992, pp. 57-78.
- BISSET, Emmanuel, «Violencias», en *Violencia, justicia y política. Una lectura de Jacques Derrida*, Villa María, Eduvim, 2012, pp. 91-121.
- BLANCHOT, Maurice, *L'entretien infini*, París, Gallimard, 1969.
- «Discours sur la patience (en marge des livres d'Emmanuel Levinas)», *Le nouveau commerce*, 30-31, 1975, pp. 19-44.
- *L'écriture du désastre*, París, Gallimard, 1980.
- BLUM, Roland Paul, «Deconstruction and Creation. An Examination of Emmanuel Levinas' *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* in the Light of Edmund Husserl and Jacques Derrida», *Philosophy and Phenomenological Research*, 46 (2), 1985, pp. 293-306.
- BONZI, Patricia y Juan José FUENTES (eds.), *El énfasis del infinito. Esbozos y perspectivas en torno al pensamiento de Emmanuel Lévinas*, Barcelona, Anthropos, 2009.
- BOVO, Elena, *Absence / Souvenir. La relation à autrui chez E. Lévinas et J. Derrida*, Turnhout, Brepols, 2005.
- CAPUTO, John, «Hyperbolic Justice: Deconstruction, Myth and Politics», *Research in Phenomenology*, 21, 1991, pp. 3-20.
- *Against Ethics. Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction*, Bloomington, Indiana University Press, 1993.
- «Instants, Secrets and Singularities. Dealing Death in Kierkegaard and Derrida», en MATUŠTIK, Martin y Merold WESTPHAL (eds.), *Kierkegaard in Post/Modernity*, Bloomington, Indiana University Press, 1995, pp. 216-238.
- *Deconstruction in a Nutshell. A conversation with Jacques Derrida*, Nueva York, Fordham University Press, 1997.

- «Who is Derrida's Zarathustra? Of Fraternity, Friendship and a Democracy to Come», *Research in Phenomenology*, 29, 1999, pp. 184-198.
- «Adieu –sans Dieu. Derrida and Levinas», en BLOECHL, Jeffrey (ed.), *The Face of the Other and the Trace of God. Essays on the Philosophy of Emmanuel Levinas*, Nueva York, Fordham University Press, 2000, pp. 276-311.
- «For Love of the Things Themselves: Derrida's Hyper-Realism», *Journal of Cultural and Religious Theory* [en línea], 1 (3), 2000, <<http://www.jcrt.org/archives/01.3/caputo.shtml>> [fecha de consulta: 7 de septiembre de 2013].
- CHALIER, Catherine, *Figures du féminin. Lecture d'Emmanuel Levinas*, París, La nuit surveillée, 1982.
- «Ethics and the Feminine», en BERNASCONI, Robert y Simon CRITCHLEY (eds.), *Re-Reading Levinas*, Bloomington, Indiana University Press, 1991, pp. 119-129.
- *Levinas. La utopía de lo humano*, Barcelona, Riopiedras, 1995.
- *Por una moral más allá del saber. Kant y Levinas*, Madrid, Caparrós, 2002.
- *La huella del infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*, Barcelona, Herder, 2004.
- CHANTER, Tina, «Feminism and the Other», en BERNASCONI, Robert y David WOOD (eds.), *The Provocation of Levinas. Rethinking the Other*, Londres, Routledge, 1988, pp. 32-56.
- «Antigone's Dilemma», en BERNASCONI, Robert y Simon CRITCHLEY (eds.), *Re-Reading Levinas*, Bloomington, Indiana University Press, 1991, pp. 130-146.
- (ed.), *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2001.
- CIARAMELLI, Fabio, «Levinas's Ethical Discourse between Individuation and Universality», en BERNASCONI, Robert y Simon CRITCHLEY (eds.), *Re-Reading Levinas*, Bloomington, Indiana University Press, 1991, pp. 83-105.
- COHEN, Richard, «The Privilege of Reason and Play. Derrida and Levinas», *Tijdschrift voor Filosofie*, 45 (2), 1983, pp. 242-255.
- (ed.), *Face to Face with Levinas*, Albany, SUNY Press, 1986.
- COHEN-LEVINAS, Danielle, «Passer infiniment la justice. Le Juif et le Grec», *Europe. Revue littéraire mensuelle*, 991-992, 2011, pp. 224-241.
- y Marc CREPON (eds.), *Derrida / Lévinas. Lire ensemble*, París, Hermann, 2014.
- COMAY, Rebecca, «Facies Hippocratica», en PEPERZAK, Adriaan (ed.), *Ethics as First Philosophy. The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion*, Nueva York, Routledge, 1995, pp. 223-234.
- CONDE SOTO, Francisco, «Derrida contra Husserl: la crítica de *La voz y el fenómeno* a la teoría del signo de la primera investigación lógica de Husserl», *Investigaciones*

- fenomenológicas. Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, 5, 2007, pp. 153-207.
- «Metafísica de la presencia: la crítica de Derrida en *La voz y el fenómeno* a la teoría del tiempo de Husserl en las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*», *Paideia. Revista de filosofía y didáctica filosófica*, 29 (82), 2008, pp. 173-192.
- CONESA, Dolores, «La “ética de la acogida” en el pensamiento de Emmanuel Levinas. Una lectura derridiana», *Thémata. Revista de Filosofía*, 36, 2006, pp. 223-230.
- CORNELL, Drucilla, *The Philosophy of the Limit*, Londres y Nueva York, Routledge, 1992.
- CRITCHLEY, Simon, «Deconstruction and Pragmatism –Is Derrida a Private Ironist or a Public Liberal?», en MOUFFE, Chantal (ed.), *Deconstruction and Pragmatism*, Londres y Nueva York, Routledge, 1996, pp. 19-41.
- *Very Little... Almost Nothing. Death, Philosophy, Literature*, Londres y Nueva York, Routledge, 1997.
- *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1999.
- *Ethics, Politics, Subjectivity. Essays on Derrida, Levinas and Contemporary French Thought*, Londres y Nueva York, Verso, 1999.
- «Introduction», en CRITCHLEY, Simon y Robert BERNASCONI (eds.), *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 1-32.
- y Robert BERNASCONI (eds.), *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- «Five Problems in Levinas’s View of Politics and the Sketch of a Solution to Them», *Political Theory. An International Journal of Political Philosophy*, 32, 2004, pp. 172-185.
- CURRÓ, Salvatore, *Il dono e l’altro. In dialogo con Derrida, Levinas e Marion*, Roma, Ateneo Salesiano, 2005.
- DAVID, Alain, «Penser l’époque avec Lévinas et Derrida», *Revista Filosófica de Coimbra*, 28, 2005, pp. 349-368.
- DE GREEF, Jan, «Empirisme et éthique chez Levinas», *Archives de philosophie. Recherches et documentation*, 33, 1970, pp. 223-241.
- «Skepticism and Reason», en COHEN, Richard (ed.), *Face to Face with Levinas*, Albany, SUNY Press, 1986, pp. 159-179.
- DE NOOY, Juliana, *Derrida, Kristeva and the Dividing Line. An Articulation of Two Theories of Difference*, Londres y Nueva York, Routledge, 1998.
- DE PERETTI, Cristina, *Jacques Derrida. Texto y deconstrucción*, Barcelona, Anthropos, 1989.



- «Jacques Derrida: un filósofo tentador», en DERRIDA, Jacques y Hélène CIXOUS, *Lengua por venir / Langue à venir. Seminario de Barcelona*, Barcelona, Icaria, 2004, pp. 9-22.
- «Herencias de Derrida», *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 32, 2005, pp. 119-133.
- «El efecto trans- en Jacques Derrida», *Despalabro. Ensayos de humanidades*, 3, 2009, pp. 1081-1085.
- DESCOMBES, Vincent, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Madrid, Cátedra, 1998.
- DEROO, Neal, *Futurity in Phenomenology. Promise and Method in Husserl, Levinas and Derrida*, Nueva York, Fordham University Press, 2013.
- DE VRIES, Hent, *Religion and Violence. Philosophical Perspectives from Kant to Derrida*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 2002.
- DOOLEY, Mark, «The Politics of Exodus. Derrida, Kierkegaard, and Levinas on “Hospitality”», en PERKINS, Robert (ed.), *International Kierkegaard Commentary. Works of Love*, Macon, Mercer University Press, 2000, pp. 167-192.
- «The Civic Religion of Social Hope: A Reply to Simon Critchley», *Philosophy & Social Criticism*, 27 (5), 2001, pp. 35-58.
- DUNCAN, Diane Moira, *The Pre-Text of Ethics. On Derrida and Levinas*, Nueva York, Peter Lang, 2001.
- EAGLETON, Terry, *Los extranjeros. Por una ética de la solidaridad*, Madrid, Espasa, 2010.
- EISENSTADT, Oona, «The Problem of the Promise: Derrida on Levinas on the Cities of Refuge», *CrossCurrents*, 52 (4), 2003, pp. 474-482.
- ESQUIROL, Josep M., «E. Lévinas: del trencament de la totalitat a l'ètica», prólogo a LEVINAS, Emmanuel, *Ètica i Infinit. Diàlegs amb Philippe Nemo*, Barcelona, Barcelonesa d'Edicions, 1988, pp. 7-21.
- «Heidegger i Lévinas», *Taula. Quaderns de pensament*, 13-14, 1990, pp. 209-218.
- «Emmanuel Lévinas: el discurs al límit», *Revista catalana de teologia*, XIX (1), 1994, pp. 269-278.
- «Emmanuel Lévinas, la filosofía de la alteridad», *El Ciervo. Revista mensual de pensamiento y cultura*, 519, 1994, pp. 25-28.
- «Judaisme i filosofia en Emmanuel Lévinas», en ESQUIROL, Josep M. (ed.), Andreu MARQUÈS y Gabriel AMENGUAL, *Ètica i religió. Lévinas, Ricœur i Habermas*, Barcelona, Cruïlla, 1997, pp. 15-44.
- FERNÁNDEZ AGIS, Domingo, «Filosofía y compromiso en Derrida y Lévinas», *La lámpara de Diógenes. Revista de filosofía*, 18 y 19, 2009, pp. 201-212.

- «Tiempo, política y hospitalidad. Una reflexión desde Derrida y Levinas», *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 40, 2009, pp. 191-202.
- FERON, Étienne, «Éthique, langage et ontologie chez Emmanuel Levinas», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 82 (1), 1977, pp. 64-87.
- *De l'idée de transcendance à la question du langage. L'itinéraire d'Emmanuel Levinas*, Grenoble, Jérôme Million, 1992.
- FERRARIS, Maurizio, «L'esclusione della filosofia. A proposito di ebraismo e pragmatismo», *Aut-Aut*, 213, 1986, pp. 29-51.
- GARCÍA-BARÓ, Miguel, *La compasión y la catástrofe. Ensayos de pensamiento judío*, Salamanca, Sígueme, 2007.
- «Presentación», en LEVINAS, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 2012, pp. 7-11.
- GARCIA DÜTTMANN, Alexander, «La déconstruction expliquée aux enfants qui n'en ont pas besoin», en MALLET, Marie-Louise y Ginette MICHAUD (dirs.), *Jacques Derrida*, París, L'Herne, 2004, pp. 165-166.
- GARRIDO-MATURANO, Ángel, «La amenaza de la prehistoria. Observaciones sobre la comprensión levinasiana de la historia», *Thémata. Revista de Filosofía*, 41, 2009, pp. 161-176.
- GASCHÉ, Rodolphe, *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*, Cambridge, Harvard University Press, 1986.
- GASTON, Sean, *Derrida and Disinterest*, Londres, Continuum, 2005.
- GERBAUDO, Analía, «Plus d'un Derrida. Notas sobre deconstrucción, literatura y política», *Espéculo. Revista de estudios literarios* [en línea], 41, 2009, <<http://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero41/derripol.html>> [fecha de consulta: 14 de mayo de 2013].
- GOLDSCHMIT, Marc, *Jacques Derrida. Una introducción*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004.
- GOMIS BOFILL, Clara, *Emmanuel Lévinas. L'ètica com a sentit*, Barcelona, Cruïlla, 1999.
- GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, Graciano, «¿Intuición o responsabilidad? La constitución ética de la subjetividad en E. Lévinas», *Anales del Seminario de Metafísica*, XIX, 1984, pp. 215-228.
- «De la ética como filosofía primera a la filosofía de la subjetividad en E. Levinas», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 7, 1989, pp. 325-341.
- *E. Levinas: humanismo y ética*, Madrid, Cincel, 1992.
- (coord.), *Ética y subjetividad. Lecturas de Emmanuel Lévinas*, Madrid, Editorial Complutense, 1994.

- «Decir a-Dios. Una lectura ética de las categorías de inmanencia y trascendencia», en GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, Graciano (coord.), *Ética y subjetividad. Lecturas de Emmanuel Lévinas*, Madrid, Editorial Complutense, 1994, pp. 245-271.
- HABERMAS, Jürgen, «Sobrepujamiento de la filosofía primera temporalizada: crítica de Derrida al fonocentrismo», en *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, pp. 197-254.
- HÄGGLUND, Martin, «The Necessity of Discrimination. Disjoining Derrida and Levinas», *Diacritics. A Review of Contemporary Criticism*, 34 (1), 2006, pp. 40-71.
- HANDELMAN, Susan, *The Slayers of Moses. The Emergeness of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*, Albany, SUNY Press, 1982.
- HANSON, Jeffrey, «Returning (to) the Gift of Death: Violence and History in Derrida and Levinas», *International Journal for Philosophy of Religion*, 67, 2010, pp. 1-15.
- HOROWITZ, Gad, «Aporia and Messiah in Derrida and Levinas», en HOROWITZ, Asher y Gad HOROWITZ, *Difficult Justice. Commentaries on Levinas and Politics*, Toronto, University of Toronto Press, 2006, pp. 307-328.
- HOWELLS, Christina, «Sartre and Levinas», en BERNASCONI, Robert y David WOOD (eds.), *The Provocation of Levinas*, Londres, Routledge, 1988, pp. 91-99.
- «The Ethics and Politics of Deconstruction and the Deconstruction of Ethics and Politics», en *Derrida. Deconstruction from Phenomenology to Ethics*, Cambridge, Polity, 1999, pp. 123-156.
- IRIGARAY, Luce, «Fécondité de la caresse. Lecture de Lévinas, *Totalité et infini*, section IV, B, “Phénoménologie de l’eros”», en *Éthique de la différence sexuelle*, París, Minuit, 1984, pp. 173-199.
- «Questions to Emmanuel Levinas. On the Divinity of Love», en BERNASCONI, Robert y Simon CRITCHLEY (eds.), *Re-Reading Levinas*, Bloomington, Indiana University Press, 1991, pp. 109-118.
- KEARNEY, Richard, «Derrida’s Ethical Re-turn», en MADISON, Gary (dir.), *Working through Derrida*, Chicago, Northwestern University Press, 1993, pp. 28-50.
- KORHONEN, Kuisma, *Textual Friendship. The Essay as Impossible Encounter from Plato and Montaigne to Levinas and Derrida*, Amherst, Humanity Books, 2004.
- KOSKY, Jeffrey, «The Disqualification of Intentionality. The Gift in Derrida, Levinas and Michel Henry», *Philosophy Today*, 41 (supl.), 1997, pp. 186-197.
- LAI, Chung-Hsiung, «On Violence, Justice and Deconstruction», *Concentric. Studies in English Literature and Linguistics*, 29 (1), 2003, pp. 23-46.
- LEONARD, Miriam, «Oedipus in the Acusative: Derrida and Levinas», *Comparative Literature Studies*, 43 (3), 2006, pp. 224-251.

- LEROUX, George, «De la voix au toucher. Jacques Derrida et l'affection», en MALLET, Marie-Louise y Ginette MICHAUD (dirs.), *Jacques Derrida*, París, L'Herne, 2004, pp. 422-430.
- LÉVESQUE, Claude, «Deux lectures d'Emmanuel Levinas», *Études françaises*, 38 (1-2), 2002, pp. 123-133.
- LIBERTSON, Joseph, *Proximity. Levinas, Blanchot, Bataille and Communication*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1982.
- LLEVADOT, Laura, «Crear lo imposible: Kierkegaard y Derrida», *Kierkegaard no Nostro tempo*, 2010, pp. 189-199.
- «La muerte del otro: Kierkegaard, Lévinas, Derrida», *Convivium. Revista de Filosofía*, 24, 2011, pp. 103-117.
- «Democracia y mesianicidad: consideraciones en torno a lo político en el pensamiento de Derrida», *Enrahonar. Quaderns de filosofia*, 48, 2012, pp. 95-109.
- «Política heterológica y ética hiperbólica en Jacques Derrida», en PENCHASZADEH, Ana Paula y Emmanuel BISET (comp.), *Derrida político*, Buenos Aires, Colihue, 2013, pp. 133-143.
- LLEWELYN, John, «Derrida, Levinas and Others vis-à-vis», en *Beyond Metaphysics? The Hermeneutic Circle in Contemporary Continental Philosophy*, Atlantic Highlands, Humanities, 1985, pp. 185-203.
- *Emmanuel Levinas. The Genealogy of Ethics*, Londres y Nueva York, Routledge, 1995.
- *Appositions of Jacques Derrida and Emmanuel Levinas*, Bloomington, Indiana University Press, 2002.
- MACDONALD, Michael, «Jewgreek and Greekjew. The Concept of the Trace in Derrida and Levinas», *Philosophy Today*, 35 (3), 1991, pp. 215-227.
- MADRID, Raúl, «Hacia una ética de la responsabilidad: Derrida y el otro “por venir” en Levinas», *Sapientia. Revista de la asociación de amigos de la Real Academia de Extremadura de las letras y las artes*, 63 (223), 2008, pp. 105-142.
- MALABOU, Catherine, *Changer de différence. Le féminin et la question philosophique*, París, Galilée, 2009.
- MALKA, Salomon, *Lire Lévinas*, París, Cerf, 1984.
- *Emmanuel Lévinas. La vie et la trace*, París, J.C. Lattès, 2002.
- MALLET, Marie-Louise y Ginette MICHAUD (dirs.), *Jacques Derrida*, París, L'Herne, 2004.
- MANNING, Robert John Sheffler, *Beyond Ethics to Justice Through Levinas and Derrida. The Legacy of Levinas*, Quincy, Franciscan Press, 2001.

- MARION, Jean-Luc, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, París, PUF, 1997.
- MARRATI-GUÉNOUN, Paola, *La genèse et la trace. Derrida lecteur de Husserl et Heidegger*, Dordrecht, Kluwer Academic, 1998.
- «Derrida et Lévinas: éthique, écriture et historicité», *Tympanum. A Journal of Comparative Literary Studies* [en línea], 2, 1999, <<http://www.usc.edu/dept/comp-lit/tympanum/2/marrati-guenoun1.html>>, [fecha de consulta: 30 de agosto de 2012].
- MARZANO, Silvia, *Levinas, Jaspers e il pensiero de la differenza: confronti con Derrida, Vattimo, Lyotard*, Turín, Silvio Zamorani, 1999.
- MAY, Todd, *Reconsidering Difference. Nancy, Derrida, Levinas, Deleuze*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1997.
- MEIER, Heinrich, *Carl Schmitt, Leo Strauss y el concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes*, Buenos Aires, Katz, 2008.
- MESKIN, Jacob, «The Other in Levinas and Derrida: Society, Philosophy, Judaism», en SILBERSTEIN, Laurence y Robert COHN (eds.), *The Other in Jewish Thought and History. Constructions of Jewish Culture and Identity*, Nueva York, New York University Press, 1994, pp. 402-423.
- MOSÈS, Stéphane, «Levinas lecteur de Derrida», *Cités*, 25, 2006, pp. 77-85.
- «Au cœur d'un chiasme: Derrida et Levinas, Levinas et Derrida», en CREPON, Marc y Frédéric WORMS (dirs.), *Derrida, la tradition de la philosophie*, París, Galilée, 2008, pp. 109-133.
- MOUFFE, Chantal (ed.), *Deconstruction and Pragmatism*, Londres y Nueva York, Routledge, 1996.
- MOUSSARON, Jean-Pierre, «L'esprit de la lettre», en MALLET, Marie-Louise y Ginette MICHAUD (dirs.), *Jacques Derrida*, París, L'Herne, 2004, pp. 363-371.
- MULLER, John y William RICHARDSON (eds.), *The Purloined Poe. Lacan, Derrida and Psychoanalytic Reading*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1988.
- MUMMERY, Jane, *The Post to Come. An Outline of Post-Metaphysical Ethics*, Berna, Peter Lang, 2005.
- NAVARRO REYES, Jesús, «Promesas deconstruidas. Austin, Derrida, Searle», *Thémata. Revista de filosofía*, 39, 2007, pp. 119-125.
- OVERGAARD, Søren, «The Ethical Residue of Language in Levinas and Early Wittgenstein», *Philosophy & Social Criticism*, 33, 2007, pp. 223-249.
- OMBROSI, Orietta, «Non seulement un chien. Les bestiaires de Lévinas et Derrida», *Temps Modernes*, 67 (669-670), 2012, pp. 234-253.
- PALACIO, Marta, «La diferencia sexual en el pensamiento de Emmanuel Levinas», *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 45, 2011, pp. 669-682.

- PEÑALVER, Patricio, «Introducción», en DERRIDA, Jacques, *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora*, Barcelona, Paidós, 1989, pp. 9-33.
- *Desconstrucción. Escritura y filosofía*, Barcelona, Montesinos, 1990.
- «Jacques Derrida: La clausura del saber», en DERRIDA, Jacques, *La voz y el fenómeno*, Valencia, Pre-textos, 1995, pp. 5-34.
- *Argumento de alteridad. La hipérbole metafísica de Emmanuel Lévinas*, Madrid, Caparrós, 2001.
- «Suplemento acerca de algunos desengaños de la filosofía en los campos», en LEVINAS, Emmanuel, *De la existencia al existente*, Madrid, Arena Libros, 2007, pp. 125-142.
- «Polémica y decisión en Lévinas. Políticas de la filosofía», en BONZI, Patricia y Juan José FUENTES (eds.), *El énfasis del infinito. Esbozos y perspectivas en torno al pensamiento de Emmanuel Lévinas*, Barcelona, Anthropos, 2009, pp. 205-224.
- PEREGO, Vittorio, «Temporalità e responsabilità. Levinas, Derrida e la fenomenologia husserliana», *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 96 (2-3), 2004, pp. 387-424.
- PÉREZ ESPIGARES, Pablo, «El “sueño” de la heterología pura. Una aproximación a la lectura derridiana de Levinas», *EN-CLAVES del pensamiento*, IV (8), 2010, pp. 75-105.
- PERPICH, Diane, «A Singular Justice. Ethics and Politics between Levinas and Derrida», *Philosophy Today*, 42 (supl.), 1998, pp. 59-70.
- PETROSINO, Silvano, «D'un livre à l'autre. Totalité et infini-Autrement qu'être», en ROLLAND, Jacques (ed.), *Emmanuel Levinas*, Lagrasse, Verdier, 1984, pp. 194-210.
- *Fondamento ed esasperazione. Saggio sul pensare di Emmanuel Levinas*, Génova, Marietti, 1992.
- *La scena umana. Grazie a Derrida e Lévinas*, Milán, Jaca Book, 2010.
- PLANT, Bob, «Doing Justice to the Derrida-Levinas Connection. A Response to Mark Dooley», *Philosophy & Social Criticism*, 29 (4), 2003, pp. 427-450.
- PLOURDE, Simonne, «Emmanuel Lévinas: une éthique déconcertante», *Laval théologique et philosophique*, 55 (2), 1999, pp. 205-213.
- PROTEVI, John, «Repeating the Parricide: Levinas and the Question of the Closure», *Journal of the British Society for Phenomenology*, 23 (1), 1992, pp. 21-32.
- PUTNAM, Hillary, «Levinas and Judaism», en CRITCHLEY, Simon y Robert BERNASCONI (eds.), *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 33-62.
- RICŒUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, París, Seuil, 1990.

- *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Lévinas*, París, PUF, 1997.
- «L'histoire autrement», en FROGNEUX, Nathalie y Françoise MIES (eds.), *Emmanuel Lévinas et l'histoire*, París, Cerf, 1998, pp. 292-309.
- ROCHA, Delmiro, *Dinastías en deconstrucción. Leer a Derrida al hilo de la soberanía*, Madrid, Dykinson, 2011.
- RODRÍGUEZ GÓMEZ, Federico, «Iteración y citación. Consideraciones en torno al problema de la traducción / interpretación desde el examen de algunos textos de Jacques Derrida», en BRETONES CALLEJAS, Carmen *et altri* (eds.), *Applied Linguistics Now. Understanding Language and Mind / La lingüística aplicada actual. Comprendiendo el lenguaje y la mente*, Almería, Aesla, 2009, pp. 1857-1871.
- RODRÍGUEZ MARCIEL, Cristina, «Ob-ligados y ab-sueltos: Jacques Derrida y Emmanuel Levinas “en el corazón de un quiasmo”», en DE PERETTI, Cristina y Emilio VELASCO (eds.), *Conjunciones. Derrida y compañía*, Madrid, Dykinson, 2007, pp. 137-165.
- ROLLAND, Jacques, «De l'autre homme. Le temps, la mort et le Dieu», epílogo a LEVINAS, Emmanuel, *Dieu, la mort et le temps*, París, Grasset, 1993, pp. 257-273.
- SAGHAFI, Kas, «“An Almost Unheard-of Analogy”: Derrida Reading Levinas», *Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française*, 15 (1), 2005, pp. 41-71.
- SAMONÀ, Leonardo, *Diferencia y alteridad: después del estructuralismo, Derrida y Levinas*, Madrid, Akal, 2005.
- SANDFORD, Stella, «Levinas, Feminism and the Feminine», en CRITCHLEY, Simon y Robert BERNASCONI (eds.), *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 139-160.
- SEARLE, John, «Reiterating the Differences: A Reply to Derrida», *Glyph. John Hopkins Textual Studies*, I, 1977, pp. 198-208.
- SEBBAH, François-David, *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Lévinas et la phénoménologie*, París, PUF, 2001.
- SHIMABUKURO, Ricardo Gibu, «Proximidad y sensibilidad. Consideraciones sobre el lenguaje en la filosofía de E. Levinas», *La lámpara de Diógenes. Revista de filosofía*, 20 y 21, 2010, pp. 115-128.
- SIKKA, Sonia, «How not to Read the Other. “All the Rest can Be Translated”», *Philosophy Today*, 43 (2), 1999, pp. 195-206.
- SIMMONS, Aaron, *God and the Other. Ethics and Politics after the Theological Turn*, Bloomington, Indiana University Press, 2011.
- SRAJEK, Martin, *In the Margins of Deconstruction. Jewish Conceptions of Ethics in Emmanuel Levinas and Jacques Derrida*, Dordrecht, Kluwer Academic, 1998.

- STIEGLER, Bernard, «Derrida y la tecnología: la fidelidad en los límites de la deconstrucción y la prótesis de la fe», en COHEN, Tom (coord.), *Jacques Derrida y las humanidades. Un lector crítico*, México D.F., Siglo XXI, 2005.
- STOLL, Donald, «Heidegger, Levinas, Derrida. Forgetting and Remembering the Jews», *Philosophy Today*, 43 (4), 1999, pp. 336-347.
- SUCASAS, J. Alberto, «Judaísmo y filosofía en el pensamiento de E. Levinas: lectura de un palimpsesto», *Cuadernos salmantinos de filosofía*, XXI, 1994, pp. 71-104.
- *Memoria de la ley. Ensayos sobre el pensamiento judío*, Barcelona, Riopiedras, 2002.
- TARTER, Sandro, *Evento e ospitalità. Lévinas, Derrida e la questione «straniera»*, Assisi, Cittadella, 2004.
- TATRANSKÝ, Tomáš, «A Reciprocal Asymmetry? Levinas' Ethics Reconsidered», *Ethical Perspectives. Journal of the European Ethics Network*, 15 (3), 2008, pp. 293-307.
- TAYLOR, Chloe, «Hard, Dry Eyes and Eyes that Weep: Vision and Ethics in Derrida and Levinas», *Postmodern Culture. An Electronic Journal of Interdisciplinary Criticism* [en línea], 16 (2), 2006, <<http://pmc.iath.virginia.edu/issue.106/16.2taylor.html>> [fecha de consulta: 7 de septiembre de 2013].
- VATTIMO, Gianni, «Historicidad y diferencia. En torno al mesianismo de Jacques Derrida», *Solar. Revista de Filosofía Iberoamericana*, 2 (2), 2006, pp. 123-137.
- VÁZQUEZ MORO, Ulpiano, *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1982.
- VISKER, Rudi, *Truth and Singularity. Taking Foucault into Phenomenology*, Dordrecht, Kluwer Academic, 1999.
- «“And Cain said to Abel: \_\_\_\_\_”. Filling in the Blanks while Moving “Beyond the Tribal” with Levinas and Derrida», *Budhi. A Journal of Ideas and Culture*, 4 (1), 2000, pp. 25-51.
- WARD, Graham, *Barth, Derrida and the Language of Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- WALDENFELS, Bernhard, «Hearing Oneself Speak. Derrida's Recording of the Phenomenological Voice», *Southern Journal of Philosophy*, 32 (supl.), 1993, pp. 65-77.
- WOLOSKY, Shira, «Derrida, Jabès, Levinas: Sing-theory as Ethical Discourse», *Prooftexts. A Journal of Jewish Literary History*, 2, 1982, pp. 283-302.
- WYSCHOGROD, Edith, «Derrida, Levinas and Violence», en SILVERMAN, Hugh (ed.), *Derrida and Deconstruction*, Nueva York, Routledge, 1989, pp. 102-200.



- «Autochthony and Welcome: Discourses of Exile in Levinas and Derrida», en SHERWOOD, Yvonne y Kevin HART (eds.), *Derrida and Religion. Other Testaments*, Nueva York, Routledge, 2005, pp. 36-42.
- ZAGURY-ORLY, Raphael y Stéphane HABIB, «Au-delà dans. Derrida lecteur de Levinas», *La Règle du Jeu*, 45, 2011, pp. 253-274.
- ZIAREK, Ewa, «The Rhetoric of Failure and Deconstruction», *Philosophy Today*, 40 (1), 1996, pp. 80-90.

### Otra bibliografía

- AGAZZI, Evandro, *Introduzione ai problemi dell'assiomatica*, Milán, Vita e Pensiero, 1961.
- ARENDT, Hannah, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.
- AUSTIN, John, *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*, Barcelona, Paidós, 1971.
- BATESON, Gregory, *et altri*, «Toward a Theory of Schizophrenia», *Behavioral Science*, 1 (4), 1956, pp. 251-264.
- BENJAMIN, Walter, *Angelus novus*, Barcelona, Edhasa, 1971.
- *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 1991.
- BENVENISTE, Émile, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983.
- La Biblia didáctica*, Madrid, PPC y SM, 1997.
- BUTLER, Judith, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2007.
- CIXOUS, Hélène, *L'amour du loup –et autres remords*, París, Galilée, 2003.
- CONDE SOTO, Francisco, «Importancia y evolución del concepto de conciencia del tiempo en la fenomenología de Edmund Husserl», *Contrastes. Revista internacional de filosofía*, 15, 2010, pp. 105-124.
- DE BEAUVOIR, Simone, *Le deuxième sexe, I. Les faits et les mythes*, París, Gallimard, 1976.
- DESCARTES, René, *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, Madrid, Espasa Calpe, 1996.
- ESQUIROL, Josep M., *Responsabilitat i món de la vida. Estudi sobre la fenomenologia husserliana*, Barcelona, Anthropos, 1992.
- GARCÍA LORCA, Federico, «Oda al Santísimo Sacramento del Altar. Carne», en *Obra completa*, II, Madrid, Akal, 2008.

- KRISTEVA, Julia, «Bakhtine, le mot, le dialogue et le roman», *Critique*, 239, 1967, pp. 438-435.
- HEIDEGGER, Martin, *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Taurus, 1970.
- *Nietzsche*, I, Barcelona, Destino, 2000.
- *El ser y el tiempo*, Madrid, FCE, 2001.
- HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México D.F., FCE, 1949.
- *Investigaciones lógicas*, I, Madrid, Revista de Occidente, 1967.
- *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, París, Vrin, 1980.
- *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid, Trotta, 2002.
- JOYCE, James, *Ulises*, Barcelona, Lumen, 1989.
- KANT, Immanuel, *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989.
- *Crítica del juicio*, Caracas, Monte Ávila, 1992.
- *Crítica de la razón pura*, Salamanca, Sígueme, 1994.
- *Crítica de la razón práctica*, Salamanca, Sígueme, 1994.
- *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 1995.
- LACAN, Jacques, *Écrits*, París, Seuil, 1966.
- LAPLANCHE, Jean y Jean-Bertrand PONTALIS, *Diccionario de psicoanálisis*, Barcelona, Labor, 1979.
- MONTAIGNE, Michel, *Ensayos*, III, Madrid, Cátedra, 1987.
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe, *Historia de la filosofía*, I, Madrid, Istmo, 2000.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Signes*, París, Gallimard, 1960.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 1990.
- ORTIZ SÁNCHEZ, Mónica y Virginia PÉREZ PINO, *Léxico jurídico para estudiantes*, Madrid, Tecnos, 2004.
- PASCAL, Blaise, *Pensées*, París, Gallimard, 1977.
- PLATON, *Diálogos*, Madrid, Gredos, 2010-2011.
- PROUST, Marcel, *À la recherche du temps perdu*, París, Gallimard, 1999.
- ROSENZWEIG, Franz, *El nuevo pensamiento*, Madrid, Visor, 1989.
- SAN MARTÍN, Javier, *La estructura del método fenomenológico*, Madrid, UNED, 1986.
- SPINOZA, Baruch, *Ética*, Madrid, Alianza, 2001.
- WAHL, Jean, *Existence humaine et transcendance*, Neuchatel, Baconnière, 1944.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 2001.

### Recursos web

DUYNDAM, Joachim y Jacob OEVEERBEEK, *The Levinas Online Bibliography. Primary and Secondary Ressources* [en línea], <[http://www.duyndam.demon.nl/Levinas/Online\\_Bibliography.html](http://www.duyndam.demon.nl/Levinas/Online_Bibliography.html)> [última consulta: 6 de septiembre de 2013].

*Derridex. Index des termes de l'œuvre de Jacques Derrida* [en línea], <<http://www.idixa.net/Pixa/pagixa-0506091008.html>> [última consulta: 25 de enero de 2014].

*Institut d'études levinassiennes* [en línea], <<http://www.levinas.fr/default.asp>> [última consulta: 5 de abril de 2014].

POTEL, Horacio, *Derrida en castellano* [en línea], <<http://www.jacquesderrida.com.ar/index.htm>> [última consulta: 28 de abril de 2014].

SCHAEFER, Gérard, *Espacethique: l'aventure éthique de la responsabilité à partir de la vie et de l'œuvre d'Emmanuel Lévinas* [en línea], <<http://espacethique.free.fr/index.php?lng=fr>> [última consulta: 7 de febrero de 2014].

*The Emmanuel Levinas Web Page* [en línea], <<http://www.levinas.sdsu.edu/index.htm>> [última consulta: 8 de septiembre de 2013].

