

**Madrid, Raúl**

*Hacia una ética de la responsabilidad: Derrida y el otro “por venir” en Lévinas*

Sapientia Vol. LXIII, Fasc. 223, 2008

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Madrid, Raúl. “Hacia una ética de la responsabilidad: Derrida y el otro “por venir” en Lévinas”[en línea]. Sapientia. 63.223 (2008). Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/hacia-etica-responsabilidad-derrida.pdf> [Fecha de consulta:.....]

(Se recomienda indicar fecha de consulta al final de la cita. Ej: [Fecha de consulta: 19 de agosto de 2010]).

RAÚL MADRID

*Pontificia Universidad Católica de Chile*

## Hacia una ética de la responsabilidad: Derrida y el otro “por venir” en Lévinas\*

### 1. El papel de la deconstrucción en la apertura al *Otro*

#### 1.1. Prolegómenos

Es imposible referirse a los aspectos éticos del pensamiento de Jacques Derrida sin iniciar la andadura desde la idea de “deconstrucción”; palabra cuya suerte ha sido extremadamente feliz y versátil, al punto que ya no sorprende encontrarla en medio de un artículo de prensa sobre cine o cualquier otra actividad cotidiana, muy alejada de las alturas especulativas desde las cuales surgió<sup>1</sup>. Este uso “público” del concepto ha contribuido de manera no poco relevante a la caricaturización de sus protocolos, desvirtuando la naturaleza propiamente hermenéutica de su origen. Es frecuente que la noción se halle inconscientemente asociada a la posibilidad de alterar los componentes de una cosa (texto), como si ello fuera un juego librado exclusivamente a la imaginación del “lector”. En este sentido, pintar bigotes sobre una fotografía de la *Gioconda* podría ser, a estas alturas, un acto deconstrutivo.

En realidad, el asunto es bastante más complejo de lo que podría resultar a la vista de lo anterior. No hay un “principio”, en sentido clásico, desde el cual se pueda proponer una representación lineal a partir de la cual se establezca la

---

\*Este trabajo forma parte del Proyecto FONDECYT N° 1060610, titulado “El otro *por venir*. Hacia una nueva justificación de los derechos humanos”, en el cual el autor se desempeña como investigador principal.

<sup>1</sup>Parece preferible utilizar la forma “deconstrucción”, en lugar de “desconstrucción”, neologismo que tuvo relativa aceptación entre académicos y traductores de lengua española, antes de que se impusiera el primer vocablo mencionado. El término “deconstrucción”, a diferencia de la simple agregación del prefijo “des” a la voz “construir”, no indica la idea de destrucción presente en el otro término, y por lo tanto tampoco puede ser entendido etimológicamente como una superación de lo viejo para ser reemplazado por una nueva “construcción”. Esta idea es ajena a lo que Jacques Derrida busca expresar a través del concepto.

regularidad de una argumentación deductiva, un “orden de razones”, como afirmara alguna vez el propio Derrida<sup>2</sup>, con objeto de determinar la esencia de la deconstrucción. En el universo post-metafísico que propone, nada puede ser definido en términos substanciales; no existen “conceptos centrales” que traduzcan un ethos teleológico. La pretensión de determinar con exactitud racional una totalidad de sentido resulta ajeno a la lógica del suplemento.

Antes de que la palabra “deconstrucción” fuera utilizada en el ámbito especulativo por Derrida (en el contexto del debate con Husserl)<sup>3</sup>, sólo lo empleaban los gramáticos, para quienes designaba el análisis de la *construcción* de una frase, la cual no aparece sino al momento de descomponerla en sus partes simples, es decir, de des-construirla. Derrida reconoce que la elección del término se debió de algún modo al estructuralismo, pues “deconstrucción” parecía prestar una cierta atención a las estructuras: “deconstruir era asimismo un gesto estructuralista, en cualquier caso, era un gesto que asumía una cierta necesidad de la problemática estructuralista. Pero era también un gesto anties-structuralista; y su éxito se debe, en parte, a este equívoco. Se trataba de deshacer, de descomponer, de desedimentar estructuras...”<sup>4</sup>. El significado que Derrida atribuye a la deconstrucción encuentra sus antecedentes directos hasta Husserl (*Abbau*) y Heidegger (*Destruktion*), como el mismo lo indica: “cuando elegí esta palabra, o cuando se me impuso —creo que fue en *De la gramatología*—, no pensaba yo que se le iba a reconocer un papel tan central en el discurso que por entonces me interesaba. Entre otras cosas, yo deseaba traducir y adaptar a mi propósito los términos heideggerianos de *Destruktion* y *Abbau*. Ambos significaban, en ese contexto, una operación relativa a la estructura o arquitectura tradicional de los conceptos fundadores de la ontología o de la metafísica occidental. Pero, en francés, el término ‘destrucción’ implicaba de forma demasiado visible un aniquilamiento, una reducción negativa más próxima de la ‘demolición’ nietzscheana, quizá, que de la interpretación heideggeriana o del tipo de lectura que yo proponía”<sup>5</sup>.

Husserl utiliza por primera vez la palabra *Abbau* (que puede traducirse por “desmantelar”) en *Erfahrung und Urteil*<sup>6</sup>, texto en el que se plantea como uno de los modos de reducción fenomenológica, es decir, un método de volver a las cosas mismas, pretensión última de la fenomenología<sup>7</sup>. La regresión al mundo real original y preteórico, y a la experiencia pre-predicativa que lo caracteriza debe efectuarse, según Husserl, por un proceso de desmantelamiento (*Abbau*) del mundo teórico, deshaciendo sus idealizaciones.

<sup>2</sup>JACQUES DERRIDA, *Positions*, París: Les Editions de Minuit 1972. Citamos aquí por la versión española: *Posiciones* (M. Arranz, trad.), Valencia: Pre-textos, 1977, p. 6.

<sup>3</sup>Liotard también utiliza la palabra “deconstrucción”, con un sentido parecido al derridiano. Cf. JEAN FRANÇOIS LYOTARD, *Discours, figure*, París: Klincksieck, 1971.

<sup>4</sup>JACQUES DERRIDA, “Carta a un amigo japonés”, publicado en *Le Promeneur*, XLII (1985), y recogido en *Psyché. Invention de l'autre*, París: Galilée, 1987. Utilizamos aquí la versión española incluida en *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales*, Barcelona: Ediciones Proyecto, 1997, p. 25.

<sup>5</sup>*Ibidem*, p. 23.

<sup>6</sup>Hamburgo, 1938. Existe versión española (Jas Reuter trad.): *Experiencia y juicio*, Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.

<sup>7</sup>Un trabajo interesante sobre los orígenes de la deconstrucción se encuentra en TILOTTAMA RAJAN, *Deconstruction. The Reminders of Phenomenology*, Palo Alto: Stanford University Press, 2002. Cf. especialmente el capítulo III: “The Double Detour: Sartre, Heidegger and the Genealogy of Deconstruction”.

Heidegger, por su parte, emplea la palabra *Destruktion* en el párrafo seis de la Introducción de *Ser y Tiempo* (1927) también como una regresión, pero no ya a la experiencia prepredicativa, sino más bien como un retorno a la experiencia metafísica original del Ser. Para ello, es preciso iniciar la *destrucción* (*Destruktion*) del contenido tradicional de la antigua ontología, hasta llegar a aquellas experiencias primordiales en las que alcanzamos nuestra primera forma de determinar la naturaleza del Ser<sup>8</sup>.

Si bien es verdad que la deconstrucción comparte con sus antecedentes filosóficos la búsqueda de una fundamentación última de los *conceptos*, no en cuanto esencias, sino en un sentido que cada autor (Husserl, Heidegger) propone como *radical* desde las bases de su propia perspectiva, el movimiento deconstructivo no es, en Derrida, ni ontológico ni fenomenológico: apunta más bien a un origen todavía anterior, a partir de las nociones de huella, *différance*, etc., que se inscriben en una lógica que, a diferencia de lo que ocurriría con Husserl y Heidegger, no tiene su origen en el *lógos*. Ni la *Abbau*, ni la *Destruktion*, ni, por fin, la deconstrucción, son reflexivas, en el sentido utilizado por Gasché, de remitir o regresar a algo *présente*<sup>9</sup>. La noción derridiana, pues, sin perjuicio de que proviene de los antecedentes mencionados, radicaliza el sentido de esta *desmantelación* hasta el punto de que el gesto sólo se parece formalmente al intento de sus predecesores.

Refiriéndose a la circunstancia de que el concepto de signo lingüístico ha estado siempre genealógicamente dominado por la historia de la filosofía de la presencia (*Anwesen*), dice Derrida que “tal es la causa por la que el concepto y en particular el trabajo de la deconstrucción, su “estilo”, permanezcan por naturaleza expuestos a los malentendidos y al desconocimiento”<sup>10</sup>. Los conceptos clave en la obra derridiana, como huella, suplemento, etc., también se encuentran expuestos al desconocimiento y a la mala comprensión; la diferencia reside, sin embargo, en que la deconstrucción constituye un *protocolo de lectura*, y por lo tanto dice algo respecto de la acción del lector o intérprete de textos. En virtud de su carácter estratégico, se halla todavía más expuesta al error y la confusión que las nociones que constituyen su condición de posibilidad. A ello debe agregarse la circunstancia de que la obra de Derrida ha alcanzado importancia en campos alejados de la filosofía propiamente tal (el área que probablemente muestra esto con mayor claridad es la arquitectura), siendo sus conceptos principales —la deconstrucción entre ellos— abordados, utilizados y repensados, por lo tanto, desde perspectivas a veces demasiado operacionales, que llegan a resultados con los que difícilmente el propio Derrida podría estar de acuerdo, de tener acceso a ellos.

El caso más conocido dentro de estas falsas interpretaciones del concepto se encuentra en determinados sectores de la crítica literaria anglosajona. Existe un segmento importante del (nuevo) criticismo literario que ha estandarizado el concepto de deconstrucción, como si se tratase de una metodología en sen-

<sup>8</sup> Cf. MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, párrafo 6, p. 43 y ss.

<sup>9</sup> Cf. RODOLPHE GASCHÉ, *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*, Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 1986, *passim*.

<sup>10</sup> *De la grammatologie*, Paris: Les Editions de Minuit, 1967. Citamos aquí por la versión española: *De la grammatología*, (O. del Barco y C. Ceretti, trad), Buenos Aires, Editorial Siglo XXI, 1971, p. 21.

tido procesal. Tal cosa se debe en general a una recepción ingenua y más bien intuitiva, por parte de los críticos, del debate que Derrida mantiene con la tradición filosófica, y que es en realidad fundamento del concepto. Gasché señala tres supuestos que llevarían a esta confusión, por lo demás tan extendida<sup>11</sup>.

a. Prioridad de la teoría. Concebir el criticismo literario como si fuera una *teoría*, lo cual no viene a significar otra cosa que la *aplicación* de resultados del debate filosófico al campo literario, sin mayor justificación y sin problematizar la posibilidad misma de dicha aplicación. Esto ocurre especialmente por la comprensión “intuitiva” (es decir, no rigurosa) de dichos sistemas conceptuales por parte de los críticos, quienes carecen de formación en ciencias teóricas como psicología, lingüística, etc.; y por supuesto, en filosofía. El discurso de Derrida, sin embargo, no puede ser convertido en una teoría que pueda ser aplicada a la “ontología regional” de la crítica literaria; al menos en la forma en que se ha intentado a veces.

b. Universalización de la literatura, es decir, la convicción de que todo es literatura, texto o escritura. Tal cosa constituye una aplicación impropia del concepto derridiano de “escritura” a todos los tipos de discurso. Este error procede de la ignorancia del debate técnico-filosófico que el filósofo argelino mantiene con Husserl, en el cual se distinguen claramente los niveles que los críticos confunden. Estos, al hablar de escritura, sólo se referirían a la experiencia fenomenológica de escribir, en cuanto presente en todo texto. Derrida, sin embargo, distingue cuidadosamente entre archiescritura y “escritura”, en sentido de la-escritura-que-acontece, pues la primera no puede presentarse en la circunstancia de la presencia. La noción de escritura que utiliza supone una reducción fenomenológica de todas las regiones de lo sensible (pero también de lo inteligible). Las regiones de la sensibilidad y de la presencia sólo son instancias en que la archiescritura aparece como tal, es decir, haciéndose presente por el movimiento de ocultarse, en un gesto de iteración que se refiere al juego de presencia-ausencia que constituye la base de la argumentación del “primer Derrida”, es decir, el de las obras publicadas antes de 1970.

c. La falta de conciencia, por parte de los críticos, en base a la ausencia de formación filosófica, de que la deconstrucción representa en primer término una crítica a la reflexividad y a la especulación, incurriendo inadvertidamente en ambos movimientos, lo que acaba por desvirtuar el sentido con que el autor aborda la cuestión.

La crítica deconstructiva norteamericana, o bien parte de ella, se presenta pues como una repetición o aplicación de tipo mecánico que destruye, distorsiona y falsea aquello que repite. Culler por su parte, en la orilla contraria, defiende esta aplicación —explícitamente en contra de los argumentos de Gasché— afirmando que “es comprensible la preocupación por la pureza entre los defensores de la deconstrucción, que están consternados ante la recepción que han obtenido las ideas que admiran, pero presentar los escritos de Derrida o de de Man como la palabra original, y tratar los otros escritos

<sup>11</sup> RODOLPHE GASCHÉ, “Deconstruction as Criticism”, *Glyph* 6, Johns Hopkins Textual Studies (1979), p. 23 y ss.

deconstructivos como imitación fallida es, precisamente, olvidar lo que la deconstrucción ha enseñado acerca de la relación entre significado y reiteración, y el papel interno de las interpretaciones erróneas y de las impropiedades. La deconstrucción se crea por repeticiones, desviaciones, desfiguraciones<sup>12</sup>. Esta defensa supone la idea de fondo de que la crítica deconstructiva no se presenta como una especie de aplicación de contenidos filosóficos al ámbito de los estudios literarios, sino estrictamente como una forma de metodología, que acaba siendo finalista.

Si bien es verdad, desde el punto de vista interno al *sistema* de Derrida, que la distinción entre “palabra original” y “palabra derivada” lleva a pensar en el logocentrismo, tanto por su inscripción en la lógica de opuestos como por el privilegio concedido a uno de estos términos, no lo es menos que ello no puede ser causa de que, en nombre de tal carácter “desfiguratorio”, se acojan al nombre de “deconstrucción” movimientos hermenéuticos que traicionan el sentido primariamente técnico-filosófico que se descubre en la obra de Derrida. En este sentido, parece más afortunada la opinión de Gasché que la de Culler. El mismo autor de *De la gramatología* parece estar también en esta línea pues ha expresado en algún lugar que la llamada “deconstrucción americana” es para él algo que ha asumido intereses y preocupaciones distintas del concepto original.

## 1.2 Hacia una *definición* de la deconstrucción

Christopher Norris sostiene que la mejor manera de proceder para hablar de deconstrucción es mediante una serie de descripciones negativas<sup>13</sup>. Desde un punto de vista estrictamente derridiano, resulta un procedimiento adecuado, por cuanto nada podría ser “definido” de manera positiva, en la medida en que tal cosa siempre supondría una metafísica esencialista.

El propio Derrida se encarga de rechazar la posibilidad de una definición del término o concepto: “para ser muy esquemático, diré que la dificultad de definir y, por consiguiente, también de *traducir* la palabra ‘deconstrucción’ procede de que todos los predicados, todos los conceptos definitorios, todas las significaciones relativas al léxico e, incluso, todas las articulaciones sintácticas que, por un momento, parecen prestarse a esa definición y a esa traducción son asimismo deconstruidos o deconstruibles, directamente o no, etc. Y esto vale para la *palabra*, para la unidad misma de la palabra deconstrucción, como para la de toda *palabra*... toda frase del tipo ‘la deconstrucción es X’, o ‘la deconstrucción no es X’, carece a priori de toda pertinencia: digamos que es, por lo menos, falsa... una de las bazas principales de lo que, en los textos, se denomina ‘deconstrucción’ es, precisamente, la delimitación de lo onto-lógico y, para empezar, de ese indicativo presente de la tercera persona: *S es P*”<sup>14</sup>. La deconstrucción, por lo tanto, no puede definirse, porque los instrumentos que permiten definir están a su vez sujetos al gesto deconstructivo. Por ello, puede intentarse la descripción justamente desde aquello que *no es*:

<sup>12</sup> Cf. JONATHAN CULLER, *Sobre la deconstrucción. Teoría y crítica después del estructuralismo*, Madrid: Cátedra, 1998, p. 200.

<sup>13</sup> CRISTOPHER NORRIS, *Derrida*, Londres: Fontana Press, 1987, p. 18.

<sup>14</sup> JACQUES DERRIDA, *Carta...*, pp. 26-7.

a. La deconstrucción no se presenta como un *método* de lectura, una secuencia ordenada que posea sus propios y específicos protocolos y reglas. Derrida alude a que, en ciertos medios universitarios y culturales, la metáfora metodológica que parece ir unida al término ‘deconstrucción’ ha podido seducir o despistar<sup>15</sup>. La deconstrucción podría aparecer asimilable a la voluntad del método suponiendo que consiste en el desmantelamiento de las oposiciones conceptuales, en el apartar los sistemas jerárquicos de pensamiento, que pueden por lo tanto ser reinscritos dentro de un orden distinto de significaciones textuales. Derrida rechaza esta comprensión porque es precisamente la idea de un concepto reductible al método (es decir, el supuesto de que siempre puede obtenerse el significado en la forma de un concepto propio y autoidéntico) lo que debe ser deconstruido. La actitud metodológica supone un principio y un fin, una estrategia ordenada y universal con la que pueden enfrentarse una serie de casos o situaciones a partir de las cuales ese mismo método proviene. Como dice Norris, concebir la deconstrucción como un método supone dejar de lado una actividad específica y detallada de lectura en favor de una idea generalizada de dicha actividad, que comprendiera todas las diferencias y aplicaciones puntuales que caen bajo su extensión<sup>16</sup>.

Si la deconstrucción no es un método, tampoco puede afirmarse que sea un *no-método*, es decir, la apertura al juego libre de la subjetividad arbitraria o desatada del lector-intérprete. Existe en ella un cierto tipo de sistematicidad y coherencia, de especial naturaleza que no repite —de acuerdo con Derrida— la ordenación teleológica del procedimiento metafísico. Este es el sentido del término “estrategia”: señalar lo riguroso que existe en ella sin caer en la *ilusión* de la finalidad. Ello se produce, como señala Gasché<sup>17</sup>, gracias a una cierta exterioridad a la relación método-objeto. En el concepto metodológico tradicional, el método podía alcanzar el conocimiento de un objeto mediante una cierta identidad de éste con aquel. En el caso de la deconstrucción, *ella misma es la exterioridad*, pues la huella *produce* los opuestos desde un afuera que es irreductible en cuanto despliega la misma condición de posibilidad de los contrarios.

b. La deconstrucción no puede ser calificada como una *interpretación*. El que no sea un método podría llevar a pensar que acoge esa especie de libertad interpretativa (absoluta) que caracteriza al pensamiento que se apoya en la ausencia de limitaciones metodológicas, mediante el recurso de echar fuera todo rastro de rigor crítico. Es verdad que existen algunos textos de Derrida que explotan este juego de interpretación ilimitada, pero en otros (más significativos) existe un *trabajo* riguroso de deconstrucción. Puede que este trabajo de deconstrucción acabe teniendo el efecto de minar lo que se entiende por riguroso en filosofía y literatura, pero tal cosa no se logra mediante el abandonar los protocolos de la argumentación, o por abandonar, o la base conceptual hacia donde éstos han sido conducidos. La deconstrucción no es una excusa para la arbitrariedad crítica. Esta posición es fruto de la dimensión operacional que se le ha dado en ámbitos literarios, tal como se apuntaba antes. La deconstrucción, como estrategia de lectura, no puede ser identificada sin más

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>16</sup> CRISTOPHER NORRIS, *op. cit.*, p. 20.

<sup>17</sup> RODOLPHE GASCHÉ, *The Tain...*, p. 122.

con la hermenéutica. Gadamer lo anuncia con claridad al explicar que “después de los intentos de Heidegger de abandonar el ‘lenguaje de la metafísica’ con ayuda del lenguaje poético, me parece que sólo ha habido dos caminos transitables, y que han sido transitados, para franquear una vía frente a la auto-domesticación ontológica propia de la dialéctica. Uno de ellos es el regreso de la dialéctica al diálogo, y de este a la conversación... el otro es el de la deconstrucción, estudiada por Derrida”<sup>18</sup>. La hermenéutica es una estrategia de corte, en definitiva, ontológico o logocéntrico, por cuanto busca la carga de significaciones no *presentes* de un texto, en cuanto que surgen en los distintos momentos históricos de su lectura. El sentido se despliega así como un fondo no presente de las presencias significativas, sobre el tejido de la memoria y de la espera (*espera* que no es otra cosa que la confianza en el devenir de lo presente), apareciendo de ese modo el lenguaje como aquello que dice o expresa el sentido de las presencias. La deconstrucción, por el contrario y como veremos, es más bien una consideración del fondo mismo de virtualidades de toda significación<sup>19</sup>, en el que no existen esencias sino que son previamente perfiladas en el juego de la *différance*. En este sentido, la hermenéutica tiene relación con la voluntad, la voluntad de comprender, pues, como dice Gadamer, “leer y comprender significan restituir la información a su *autenticidad* original”<sup>20</sup>. El término “autenticidad” expone esta relación con lo voluntario, y con la “buena” voluntad, es decir, con la intención de comprender. La “comprensión” que se encuentra detrás del intento hermenéutico es claramente un gesto logocéntrico, que se apoya en las razones de la voluntad para reapropiarse del sentido. Como dice Peñalver: “la deconstrucción es, en suma, una lectura que se consume en una reescritura del texto por sí mismo. La deconstrucción es una operación activa sobre el texto, sobre lo ‘real’, que no pretende, como la comprensión hermenéutica, recolectar y apropiarse los posos de sentido depositados en el fondo que acompaña a todo texto y que emergen en su lectura...”<sup>21</sup>.

c. La deconstrucción no es un *acto* o una *operación*, sostiene Derrida de manera categórica, en el sentido de que no responde a la estructura psicológica tradicional de un sujeto que actúa primero a través del consejo (racionalidad) y luego mediante el imperio (la volición). Es más bien algo que tiene lugar, un acontecimiento que no espera la deliberación de la conciencia: “no corresponde a un sujeto (individual o colectivo) que tomaría la iniciativa de ella y la aplicaría a un objeto, a un texto, a un tema, etc.”<sup>22</sup>. Tal como se expone a propósito de la noción de “evento”, no es lo mismo un acto del mundo natural que un acto “intratextual”. Mientras el primero se estructura en base a la presencia, y se encuentra sujeto a las categorías espacio-temporales, el acto de lectura deconstructiva está siempre efectuándose, porque procede de la liberación del significado, y de sus correspondientes determinaciones de tiempo, espacio, presencia, presente, pasado y futuro.

<sup>18</sup> HANS-GEORG GADAMER, *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 1992, p. 355.

<sup>19</sup> Cf. MARIANO PEÑALVER, “Entre la escucha hermenéutica y la lectura deconstructiva”, en *Diálogo y deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida* (A. Gómez Ramos, ed.), Cuaderno Gris, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1993.

<sup>20</sup> HANS-GEORG GADAMER, “Texto e interpretación”, en *ibidem*, p. 28. La cursiva es nuestra.

<sup>21</sup> MARIANO PEÑALVER, *op. cit.*, p. 114.

<sup>22</sup> *Carta...*, p. 26.

d. La deconstrucción no representa una *antifilosofía* pero tampoco una crítica a la filosofía<sup>23</sup>. Esto ha sido entendido así muchas veces, en particular por autores de herencia moderna. En realidad, *deconstruir* no supone ninguno de los dos gestos: ni se trata de una “antifilosofía” (en el sentido de una estructura de pensamiento opuesto a la metafísica, que necesita eliminarla para asegurar su propia subsistencia), porque ciertamente, si así fuera, estaría situándose al interior de la lógica logocéntrica, intentando superar (*Überwindung*) aquello en cuyo lugar se estaría situando. Pero tampoco es una “crítica” en sentido tradicional, porque ello supondría, precisamente, el diálogo (en sentido gadameriano), cuestión que escapa, como ya se indicó, a la naturaleza estrictamente singular de este peculiar “acto de lectura”.

e. La deconstrucción no es simplemente una neutralización de la oposición de los contrarios, como podría parecer a primera vista, de acuerdo a las premisas de la huella y la *différance*. Antes bien, señala una semejanza: la alteridad del otro, cuyo significado último es, precisamente, no el anular su diferencia, sino más bien mostrar que “el otro”, en cuanto alteridad, se inscribe en el mismo gesto *en y desde* uno mismo. Dice Derrida: “deconstruir la oposición significa, en un momento dado, invertir la jerarquía. Olvidar esta fase de inversión es olvidar la estructura conflictual y subordinante de la oposición. Significa pasar demasiado a prisa, sin detenerse sobre la oposición anterior, a una *neutralización* que, *prácticamente*, dejaría el campo anterior en su estado y se privaría de todo medio para *intervenir* eficazmente”<sup>24</sup>. En este sentido, es errónea la interpretación de la lógica del suplemento (y del gesto que la *inscribe* en un sistema textual; es decir, de la deconstrucción misma) que entiende tal estrategia como la mutua anulación de los términos del binomio en el otro. Desde este punto de vista, toda neutralización sería la repetición (insuperable) del pensamiento logocéntrico. Esta característica de la deconstrucción, como se verá un poco más adelante, desempeña un papel significativo en la alteridad del proceso.

Según lo dicho, parecería imposible determinar, en un sentido esencialista, qué ha de configurarse mentalmente bajo el rótulo de “deconstrucción”. Derrida indica que la deconstrucción es “esencialmente reemplazable dentro de una cadena de sustituciones”, indicando con ello que “la palabra ‘deconstrucción’, al igual que cualquier otra, no posee más valor que el que le confiere su inscripción en una cadena de sustituciones posibles, en lo que tan tranquilamente se suele denominar un ‘contexto’. Para mí, para lo que yo he tratado o trato todavía de escribir, dicha palabra no tiene interés más que dentro de un contexto en donde sustituye y se deja determinar por tantas otras palabras, por ejemplo ‘escritura’, ‘huella’, ‘*différance*’, ‘suplemento’, ‘himen’, ‘*phármakon*’, ‘margen’, ‘encentadura’, ‘parergon’, etc. Por definición, la lista no puede cerrarse, y eso que sólo he citado nombres; lo cual es insuficiente y meramente económico. De hecho, habría que haber citado frases y encadenamientos de frases que, a su vez, determinan, en algunos de mis textos, esos nombres”<sup>25</sup>. El

<sup>23</sup>JACQUES DERRIDA, “Ja, o en la estacada”, entrevista. Publicada en *Diagraphe*, 11 (octubre de 1977), y recogida en *El tiempo...* (cit.), p. 97.

<sup>24</sup>*Posiciones*, p. 55.

<sup>25</sup>“Ja, o en la estacada”, p. 27.

texto resulta iluminador por cuanto muestra que (a) “deconstrucción” es otro de los nombres para designar la huella; que (b) en dicha determinación nominal influye el contexto, y que, como consecuencia de ello, (c) *pensar* la deconstrucción significa pensar la huella o la *différance* de acuerdo con ese contexto que siempre es singular. No es posible, por lo tanto, una reflexión sobre el movimiento deconstructivo, si reflexionar significa, o bien remitir a otro (respecto del cual uno se *flecta*), o bien acceder a una instancia universal y general, no determinada por situación (textual) alguna.

Preguntado Derrida en una ocasión sobre si el término “deconstrucción” designaba su “proyecto fundamental”, su respuesta fue la siguiente: “nunca he tenido un ‘proyecto fundamental’. Y las ‘deconstrucciones’, a las cuales prefiero decir en plural, no han nombrado nunca, sin duda alguna, un proyecto, un método o un sistema. Ni menos un sistema filosófico. En contextos que son siempre muy determinados, es uno de los nombres posibles para designar, por metonimia al cabo, lo que ocurre o deja de ocurrir, a saber, una cierta dislocación que de hecho es repetida regularmente —y en todo lugar donde existe más bien algo que la nada: en lo que se denomina los textos de la filosofía clásica, desde luego y por ejemplo, pero también en cada ‘texto’, en el sentido general que trato de justificar para esta palabra, esto es, en el ámbito de la experiencia, en la ‘realidad’ social, histórica, económica, técnica, militar, etc.”<sup>26</sup>. Según esto, (a) la deconstrucción no es única (como una metodología *a priori* que se aplica a la circunstancia particular): acontece, se produce en cada caso concreto; por eso es que Derrida prefiere utilizar la voz plural. Además, (b) se encuentra relacionada con lo que pasa o deja de pasar, a través del sentido general de “texto” (como un sistema de signos, cualesquiera que éstos sean) que Derrida defiende, y (c) consiste en una *dislocación* repetida regularmente. Esta “dislocación” debe entenderse en el mismo sentido de la explicada a partir de los conceptos solidarios: un desestabilizar la lógica de la presencia. Por su parte, la repetición indica, nuevamente, el vínculo de la deconstrucción con lo concreto, singular e irrepetible; el proceso vuelve a comenzar cada vez que se produce un encuentro, una alteridad.

Hasta aquí hemos explicado que el sentido del término “deconstrucción”, parece ser, antes que una metodología, un acontecimiento, necesario e inevitable, que nos relaciona con el *otro*. Es preciso, pues, preguntarse qué es, cómo opera y en qué consiste este movimiento que, como se ha señalado, constituye “en cuanto estrategia textual, la consecuencia práctica más seria de la teoría derridiana de los signos y de su ‘polisemia universal’”<sup>27</sup>.

En el proceso de deconstruir un texto —un conjunto de signos— parece advertirse dos movimientos, dos momentos unidos en una doble operación de pertenencia y sucesividad: una primera, que podría llamarse de “derribo”, y una segunda, a la que le convendría el nombre de “reinscripción”. Nos referiremos a ellas por separado. Téngase presente, de cualquier modo, que la denominación o separación del proceso deconstructivo en “fases” es simplemente operacional, pues da la idea de una secuencia cronológica; en realidad, el doble gesto decons-

<sup>26</sup> JACQUES DERRIDA, *Points* (cit.), p. 356.

<sup>27</sup> Cf. CRISTINA DE PERETTI, *Jacques Derrida. Texto y deconstrucción*, Madrid: Trotta, 1986, p. 131.

tructivo es una unidad que, en su mismo verificarse, produce la diferencia entre los dos movimientos que hemos denominado como “fases” o “momentos”.

### 1.3. Deconstrucción como *des-sedimentación*

Se sostiene en *De la gramatología* que “la ‘racionalidad’ que dirige la escritura ampliada y radicalizada, ya no surge de un *lógos* e inaugura la destrucción, no la demolición sino la des-sedimentación, la des-construcción de todas las significaciones que tienen su fuente en este *lógos*. En particular la significación de verdad”<sup>28</sup>. Vemos pues que no se trata de una “demolición”, sino de una “des-sedimentación”, es decir, un desplazarse que redunde en un gesto no violento, el cual abre la posibilidad de dicho desplazamiento como un desenvolverse desde el interior.

Derrida lo explica de variadas formas: “creo asimismo en la necesidad del desmontaje de sistemas, creo en la necesidad del análisis de las estructuras para ver lo que ocurre allí donde funciona, allí donde no funciona, por qué la estructura no llega a cerrarse, etc. Cuando he utilizado esta palabra [deconstrucción] tenía la impresión de traducir dos términos de Heidegger en un momento en que me fue preciso en este contexto”. Estos términos son, según hemos visto, *Destruction* y *Abbau*. Respecto del primero, Derrida afirma que “no es una destrucción, sino una des-estructuración para deshacer algunas etapas estructurales del sistema”, mientras que del segundo indica que “va en el mismo sentido: deshacer una edificación para ver cómo está constituida o desconstituida. Luego agrega que “cuando otros se han interesado por ella [la palabra deconstrucción], he intentado determinar este concepto a mi manera, es decir, según lo que me parecía la mejor manera, insistiendo en el hecho de que no se trataba de una operación negativa”<sup>29</sup>. La forma en que entiende los conceptos que tiene a la vista para dar forma a la deconstrucción arroja luces sobre qué quiere decir esta “des-sedimentación”: un movimiento de *destrucción* resultaría imposible por cuanto la metafísica nunca puede ser transgredida completamente: “no hay una transgresión si por ello se entiende la instalación pura y simple en un más allá de la metafísica... la transgresión implica que el límite está siempre presente”<sup>30</sup>. Esta idea de la des-sedimentación se remonta a Nietzsche. En *Los fines del hombre*, Derrida se refiere al superhombre (*übermensch*), afirmando que “se despierta y parte, sin volverse hacia lo que deja tras de sí. *Quema su texto y borra las huellas de sus pasos*. Su risa estallará entonces hacia una vuelta que ya no tendrá la forma de la repetición metafísica del humanismo ni sin duda en mayor medida, ‘más allá’ de la metafísica, la del memorial o de la custodia del sentido del ser, la de la casa y de la verdad del ser”<sup>31</sup>. No es difícil rastrear en este superhombre los trazos que anuncian la deconstrucción, un borrarse que camina hacia una repetición ya no metafísica, inscrita en el doble juego del producir y el dejarse producir; en vez de *destruir* para *construir* nuevamente sobre el mismo terreno, la solución de Derrida es la misma propuesta por Nietzsche: poner

<sup>28</sup> *L'oreille de l'autre. Textes et débats avec Jacques Derrida* (C. Levesque y C. McDonald, eds.), Montreal : VLB, 1982, pp. 117-119.

<sup>30</sup> *Posiciones*, pp. 18-19.

<sup>31</sup> *Márgenes de la filosofía* (Carmen González Marín, trad.), Madrid: Cátedra, 1988, pp. 173-174. La cursiva es nuestra.

atención, más que en el edificio, para destruirlo, en el terreno que habita, abriendo perforaciones y buscando lo disimulado y lo implícito. La des-sedimentación del protocolo deconstructivo, por lo tanto, indica una dislocación del punto de partida que lleva a (a) descubrir las fisuras, errores, contradicciones, sin sentidos, etc. del pensamiento tradicional y la jerarquías de los opuestos, y, como consecuencia de ello, (b) ponerlos en evidencia, acentuarlos, aumentarlos, sin abrir perforaciones en un sentido positivo, sino aprovechando simplemente las resquebrajaduras del edificio y las fallas estructurales del terreno. “Sedimento” es aquella materia que, habiendo estado suspensa en un líquido, se posa en el fondo por su mayor gravedad<sup>32</sup>. De allí que “sedimentar” indique la acción de formar sedimento, de modo figurativo, de formar suelo, piso, con elementos más sólidos que el líquido que conformar un depósito basal. “Des-sedimentar”, en consecuencia, será la acción de borrar ese basamento, que en Derrida no adopta ni podría adoptar la forma de una destrucción violenta, porque ello es considerado una característica de la filosofía de la presencia. Existe en esto una especie de circularidad metafísica-deconstrucción, un no transgredirse sin poder ir más allá que probablemente imite también el círculo hermenéutico. Por ello afirma Derrida que “tanto menos debemos renunciar a esos conceptos puesto que nos son indispensables para conmover hoy la herencia de la que forman parte. En el interior de la clausura, a través de un movimiento oblicuo y peligroso, corriendo el permanente riesgo de caer más acá de aquello que deconstruye, es preciso rodear los conceptos críticos con un discurso prudente y minucioso, marcar las condiciones, el medio y los límites de su eficacia, designar rigurosamente su pertenencia a la máquina que ellos permiten deconstruir; y simultáneamente la falla a través de la que se entrevé, aún innominable, el resplandor del más allá de la clausura”<sup>33</sup>.

Esta acción, pues, es lo que llama propiamente la *fase de derribo* que puede advertirse en la deconstrucción: “por eso... implica siempre una fase indispensable de derribo. Quedarse en el derribo es operar, ciertamente, dentro de la inmanencia del sistema que se va a destruir”<sup>34</sup>; se trata de dismantelar las oposiciones conceptuales y las ordenaciones jerárquicas del texto tradicional, para reinscribirlas posteriormente en órdenes diferentes de significado. Es decir, se trata de la búsqueda de las aporías de un sistema de signos; de todo aquello que traicione el supuesto sentido canónico de la escritura. Deconstruir quiere decir, de acuerdo con esto, invertir los niveles de lo explícito y lo implícito en un texto concreto y específico, alterar también las relaciones *normales* entre texto y contexto, buscando suprimir la hegemonía de la dominación aparentemente explícita en favor de los múltiples rastros de sentido dispersos pero vivos en los márgenes de esa explicitud. ¿Y dónde comienza esta actitud de derribo? Teniendo en cuenta que la deconstrucción adopta una postura de radical empirismo (fruto de su presentación como un “acontecimiento”), el proceso o fase de derribo de las categorías logocéntricas de un texto puede comenzar en realidad por cualquier parte; no existe un comienzo absoluto ni un principio absoluto. Sin embargo —esto es importante— tal cosa no significa que este comienzo

<sup>32</sup> Diccionario de la RAE, voz “sedimento”.

<sup>33</sup> JACQUES DERRIDA, *De la gramatología*, p. 20.

<sup>34</sup> JACQUES DERRIDA, *La diseminación* (J. Martín, trad.), Fundamentos, Madrid, 1975, p. 10.

pueda reputarse como arbitrario o subjetivo, en la medida en que lo “subjetivo”, entendido como lo que proviene de un sujeto racional y libre, no puede ser en realidad encontrado, una vez acontecida la deconstrucción de la presencia: “la incisión de la deconstrucción, que no es una decisión voluntaria ni un comienzo absoluto, no tiene lugar, no importa dónde, ni en un lugar absoluto. Incisión, precisamente, que se levanta según líneas de fuerzas y fuerzas de ruptura localizables en el discurso que se va a deconstruir. La determinación *tópica* y *técnica* de los lugares y de los operadores más necesarios en una situación dada, depende de un análisis histórico. Este *se hace* en el movimiento general del campo, y no se agota nunca por el cálculo consciente de un ‘sujeto’”<sup>35</sup>. Al igual que la idea de *parergon* en Derrida, la deconstrucción se inicia poniendo atención a los segmentos del texto que han sido relegados, por las razones que sean, a la secundariedad del accidente, produciéndose un movimiento de *inversión* de dicha jerarquía de oposiciones binarias. En consecuencia, *deconstruir* indica realizar esta especie de inversión estratégica, reparando justamente en los detalles que no se observan dentro de una lectura tradicional. Se trata de los “márgenes” del texto, los *márgenes de la filosofía*. Dicho gesto se encuentra asociado indefectiblemente al movimiento de derribo, pero no es exactamente lo mismo, pues éste no necesariamente supone a aquel. La inversión, sin embargo, no consiste en dar la vuelta a la estructura jerárquica de los opuestos, poniendo en primer lugar lo que antes era primario, y viceversa. Tal movimiento sería, como se ha señalado, igualmente logocéntrico y quedaría de nuevo en condiciones de ser deconstruido. En realidad, se trata de una dislocación del concepto mismo de jerarquía: “no sólo se ha invertido la jerarquía de los dos mundos, del sensible y del inteligible, sino que se afirma además una nueva jerarquía y una nueva posición de valor. La novedad no consiste en renovar el contenido de la jerarquía o la substancia de los valores, sino en transformar el valor mismo de jerarquía... No suprimir toda jerarquía, la an-arquía consolida siempre el orden establecido, la jerarquía metafísica; no cambiar ni invertir los términos de una jerarquía dada; sino transformar la estructura misma de lo jerárquico”<sup>36</sup>.

#### 1.4. La reinscripción del significado

Siguiendo los términos y la posición de Gasché, la reinscripción —que representa, en cierta medida, el segundo momento del proceso deconstructivo, si es que ello pudiera conceptualizarse de tal modo— significa también desplazamiento o reconstrucción<sup>37</sup>.

Este es el aspecto propiamente originario del acto deconstructivo: el simple proceso de des-sedimentación que detallábamos hace un momento no consigue, por sí solo, situarse fuera del ámbito estructuralmente metafísico. En otros términos, si no tuviera lugar esta re-inscripción, la inversión de las jerarquías no pasaría de ser una *superación* (*Überwindung*) de su contrario, al modo en que, según dice Derrida, se ha visto suceder uno tras otro los distintos mode-

<sup>35</sup> *Posiciones*, p. 105.

<sup>36</sup> JACQUES DERRIDA, *Espolones. Los estilos de Nietzsche* (M. Arranz, trad.), Valencia: Pre-Textos, 1981, p. 53.

<sup>37</sup> RODOLPHE GASCHÉ, *The Tain...*, p. 171. Seguimos aquí la estructura de su desarrollo sobre el punto que tratamos.

los de base logocéntrica u ontológica. Si la deconstrucción fuera sólo la inversión de los términos del binomio, materialmente hablando, reemplazaría una presencia con otra.

¿Dónde radica, en consecuencia, la peculiaridad de esta re-inscripción que da a la deconstrucción su lugar tan distante en el horizonte de la metodología hermenéutica? Debe concebirse un elemento *formalmente* distinto en el movimiento de desplazamiento; algo que asegure su inscripción en el ámbito de la huella originaria, pese a los peligros del lenguaje, que nos mantiene unidos — como sostiene el propio Derrida— a la metafísica de la presencia. Con el desplazamiento, los márgenes son liberados de su calidad de tales, devolviéndoseles su capacidad de generalización y su fuerza generativa, injertándose de ese modo en las nociones que ocupaban el espacio privilegiado de la jerarquía. Ahora bien, estos conceptos secundarios jamás habrían sido un *objeto* propio del discurso filosófico (Derrida organiza la deconstrucción, históricamente, *desde* los textos filosóficos, no literarios). El sentido de esta cuestión se ve con más claridad al observarla de este modo: las oposiciones metafísicas o esencialistas jerarquizan los contrarios y niegan la comunicabilidad entre ellos. El movimiento de des-sedimentación o derribo se encarga de dislocar el orden jerárquico, haciendo que lo que se veía como trasfondo pase, en algún sentido, al primer plano, y viceversa. Sin embargo, el movimiento siguiente en el proceso, que hemos llamado “re-inscripción”, vulnera la incomunicabilidad de los opuestos: a medio camino entre lo secundario y lo primario, los contrarios se encuentran y se reinscriben, se reconstruyen los unos a los otros, formando los *conceptos* derridianos (suplemento, huella, *différance*, etc.) —los “indecidibles”, como señala Peñalver, o “infraestructuras”, en el decir de Gasché—, que no pueden ser “pensados” por la tradición filosófica, sujeta todavía a la validez omnipresente del principio de no contradicción. La reinscripción detiene y evita, pues, que la inversión culmine, convirtiéndose de ese modo (si siguiera adelante) en un simple argumento logocéntrico. Por eso es que, si la relación de los opuestos tradicionales podía llamarse “simétrica” entre ambos extremos, la que surge después de la deconstrucción es “asimétrica”: no están situados en el mismo plano de aquello que son condición de posibilidad. Y esa es también la misma razón por la cual dichas nociones no pueden dar cuenta de sí mismas, en un sentido metafísico; no se refieren a sí mismas de un modo que produzca la comprensión de la identidad, tal como ocurría con la escritura en la historia del pensamiento occidental.

En tal perspectiva, la deconstrucción consiste más bien en producir discursivamente *lo otro* a partir de sí mismo. Esta orientación, como puede advertirse, preanuncia el significado ético que Derrida concede al procedimiento, lo inscribe en la estructura misma de su desplegarse. Y esta producción tiene el sentido de la invención, porque se trata de algo que viene una única vez, y también por última vez, recorriendo el camino desde lo mismo hasta lo otro. En la deconstrucción, por lo tanto, no puede haber ni reconocimiento ni recepción del otro, sino esta invención de lo que es radicalmente otro desde el significante que le hace acontecer<sup>38</sup>. El otro, según esto, no puede ser entendido

---

<sup>38</sup> *Posiciones*, p. 107.

como el producto de una reconstrucción subjetiva (esta subjetividad ha desaparecido), sino desde los fueros de la misma escritura, desde el gesto de su propio y singular escribirse. Esto suprime y elimina todo recurso a la intersubjetividad, cerrando las puertas a la comprensión mutua en el discurso dialógico. Esta es la causa por la cual resulta totalmente inabordable para Derrida la objeción de Gadamer cuando sostiene que “me cuesta esfuerzo comprender las preguntas que me han sido planteadas [por Derrida]. Pero me esfuerzo, como hace todo el que quiere comprender a otro, o quiere ser comprendido por otro...Y esto quiere decir: no se trata de tener razón a toda costa, y rastrear, por ello, los puntos débiles del otro; antes bien, se intenta hacer al otro tan fuerte como sea posible, de modo que su decir se convierta en algo evidente”<sup>39</sup>, quien demuestra de esta forma que no comprende el sentido de la discusión propuesta por el filósofo argelino, quien intenta expresar, justamente, la intransitividad de la verdad deconstructiva, que no puede ser aprehendida y comunicada intersubjetivamente de acuerdo a los parámetros metafísicos o hermenéuticos de base ontológica.

El proceso de lectura que se ha descrito es, a pesar de su estructura bi-funcional, una unidad. La distinción señalada entre los dos momentos de des-sedimentación y re-inscripción responden antes bien a una necesidad de comprensión que por exigencia sucesiva de su propia estructura. Hay en esto una cierta dimensión de pluralidad, o bien un binomio constituido por lo singular y lo plural que conviene explicar. ¿En que sentido la deconstrucción es “plural” y en cuál puede ser llamada “singular”? Se puede afirmar que es plural en cuanto acontece muchas veces, infinitas veces, incluso respecto de una misma textualidad: “un texto no es un texto más que si esconde a la primera mirada, al primer llegado, la ley de su composición y la regla de su juego... el ocultamiento de un texto puede en todo caso tardar siglos en deshacer su tela. La tela que envuelve a la tela. Siglos para deshacer la tela. Reconstituyéndola así como un organismo. Regenerando indefinidamente su propio tejido tras la huella cortante, la decisión de cada lectura”<sup>40</sup>. Por eso Derrida se refiere con frecuencia a las “deconstrucciones”; en vez de poderse describir como un pensamiento único, la deconstrucción debe ser concebida y comprendida en plural, especialmente porque no puede ser reducida a una forma o un método”.

Pero simultáneamente la deconstrucción es un proceso singular, no en el sentido de una única estructura metodológica que se aplica a cada caso concreto, sino en términos de que cada protocolo deconstructivo es único e irrepetible. Entonces: porque existen muchos singulares, la deconstrucción es por naturaleza plural. No se trata ni de una abstracción ni de una generalización, sino de una multiplicidad de *individuos* incommunicables. Como dice Peñalver, “cada intervención de la deconstrucción tiene un carácter irreductiblemente singular, vinculada como está ella misma a su vez a la singularidad del texto (o de su coyuntura) que lee y del texto que escribe: la deconstrucción se autoim-

<sup>39</sup> HANS-GEORG GADAMER, “Pese a todo, el poder de la buena voluntad”. Se trata de una réplica oral, posteriormente transcrita (el título fue ideado por Phillippe Forget), al texto de Jacques Derrida titulado “Las buenas voluntades de poder” (una respuesta a Hans-Georg Gadamer), ambos publicados en *Diálogo...* (cit.), p. 45.

<sup>40</sup> La diseminación, p. 93.

pone un ‘respeto’ inaudito al deseo de idioma y a la intriga de la firma secreta diseminada en cada *corpus* textual...<sup>41</sup>. Esta pluralidad de la singularidad es, probablemente, lo que lleva a Derrida a afirmar que “si tuviera que arriesgar una sola definición de la deconstrucción, una definición tan breve y elíptica y económica como una contraseña, diría simplemente y sin exageración; *plus d'une langue*, es decir, más que un idioma, y no más que un idioma”<sup>42</sup>; cada protocolo deconstructivo singular opera como una lengua, como un universo idiomático particular en el que los conceptos solidarios o infraestructuras se despliegan según el contexto de cada caso.

La deconstrucción, por fin, es uno de los *nombres* de lo indecible, y quizás, como el mismo Derrida lo dice, no el más afortunado, si hubiese que haber elegido uno para hacerse conocido. El infortunio proviene de que, entre todos los conceptos solidarios de la cadena derridiana, es probablemente el único que podría haber sido (y de hecho lo es) confundido con un método. La deconstrucción opera y trabaja desde dentro de las categorías y estructuras metafísicas; no es totalmente un afuera. La metafísica es insalvable, no puede ser destruida porque el mismo acto de “destrucción” posee un carácter ontológicamente fundacional. Este trabajo deconstructivo, en sí mismo unitario, se despliega en lo que, de cara al entendimiento, se descodifica como dos fases: una de derribo e inversión, un agrandamiento de las fisuras metafísicas, y otra de reinscripción, por la cual lo secundario y lo primario del esquema tradicional se funde y se diluye en su segmentación dogmática, abriéndose el paso al juego del suplemento, de la huella y de la *différance*.

## 2. El giro ético y la *responsabilidad* en la deconstrucción

### 2.1. La posibilidad de una ética deconstructiva

Algunos de los comentaristas de Derrida, particularmente en el mundo anglosajón (Norris, Harvey, Gasché, entre otros), no han abordado directamente, o han pospuesto —quizás de modo inadvertido— las cuestiones éticas derivadas de la deconstrucción. Es muy posible que esta actitud sea consecuencia de considerar que la ética, en cuanto estudio teórico sobre la bondad o maldad de los actos, forma parte de una mentalidad esencialista; justamente aquella que resulta clausurada en virtud del pensamiento de la huella. De esta aproximación al problema puede concluirse que desde la deconstrucción no cabría establecer la genealogía de una ética, porque la formalización de una *ética deconstructiva* sería contradictoria con la noción misma de *deconstrucción*, que no soporta estructuras conceptuales predeterminadas. Este planteamiento da por sentado que una consideración sobre el bien del acto supone siempre y necesariamente una ontología que descifre la naturaleza del bien desde el punto de vista del ser; es decir, se origina, es producida por una ontología previa; y, a su vez, la ética de la deconstrucción tendría su origen o fundamento *en* la decons-

<sup>41</sup> PATRICIO PENALVER, *Introducción a Jacques Derrida, La deconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora*, Barcelona: Paidós, 1997, pp. 21-22. Esta traducción contiene los textos “Le retrait de la métaphore” y “Envoi”.

<sup>42</sup> JACQUES DERRIDA, *Memorias para Paul de Man* (C. Gardini, trad.), Barcelona: Gedisa, 1989, p. 28.

trucción, lo cual resulta imposible si se tiene en cuenta que tal protocolo de lectura es posible justamente gracias a la lógica del suplemento y la apertura a la huella (*trace originnaire*) originaria. He aquí las palabras de un conocido especialista en Derrida: “la deconstrucción no puede proponer una ética. Si el concepto —todos los conceptos— de tal viene a nosotros, como hacen, como no pueden dejar de hacer, desde la tradición que se ha vuelto un lugar común denominar metafísica occidental; y sí, como Derrida anuncia desde el principio, la deconstrucción busca deconstruir *la más grande totalidad*, la interrelacionada red de conceptos legados por la metafísica; entonces la ética no puede dejar de ser un tema y un objeto de deconstrucción...más que un sujeto de su admiración o afirmación. La ética es completamente metafísica, y nunca puede, por lo tanto, ser simplemente asumida o afirmada en la deconstrucción. La demanda o el deseo por una *ética deconstructiva* se encuentra, en este sentido, condenado a la decepción”<sup>43</sup>.

Derrida justificará la apertura a una *estructura ética* —no a una *ética* propiamente tal— de la deconstrucción concluyendo que este análisis adolece del mismo reduccionismo que se encuentra en el principio de causalidad y en la lógica metafísica. La ética como “producto” es también contradictoria con el pensamiento de la huella y con la deconstrucción como protocolo singular de lectura; en consecuencia, la *posibilidad de una ética* en el acto deconstructivo no puede ser observada como la conclusión de un principio universal, ni como la aplicación de la dialéctica causa-efecto que se verifica entre premisas y resultados. Su naturaleza, si es que puede hablarse de ella en esos términos, habría de seguir el mismo camino de labilidad que caracteriza a la deconstrucción, y presentarse asociada con un conjunto de nociones que, como se verá más adelante, delatan que ella misma entraña una actitud ética, y radica intrínsecamente en su apertura al otro y en la responsabilidad frente a ese *otro*.

Otro frente crítico relativo a la posibilidad del análisis ético-moral y la lectura deconstructiva estaría ofrecido por aquellos autores que, aún considerando la posibilidad de ella, niegan su capacidad de hacerse efectivamente cargo de los problemas y asuntos propios del área. Es el caso de Gadamer, quien acusa a Derrida y a la deconstrucción de “no ser una tarea seria. *Estilos*, por ejemplo, es un juego literario. No puede situarse en relación con nuestros intereses y necesidades humanas, religiosas y morales”<sup>44</sup>. El concepto de “ética” que resulta operativo en manos de Gadamer, sin embargo no será el mismo que encontraremos en Derrida; ello puede ser el origen de las *incomprensiones* que se observan en la discusión que se verifica entre ambos autores. Para Gadamer, la ética aparece dentro del modelo hermenéutico del diálogo, que supone las nociones de comprensión, mutua referencia en sentido objetivo, acuerdo, reciprocidad y conversación. El concepto de “ética” que puede formalizarse, sin embargo, a partir de las claves de la deconstrucción, no puede clasificarse dentro de estos márgenes. Ahora bien, la tematización que Derrida efectúa de los asuntos éticos o morales se encuentra, puede decirse, mucho más cerca de la erosión de

<sup>43</sup> GEOFFREY BENNINGTON, *Interrupting Derrida*, Nueva York: Routledge, 2000, p. 34.

<sup>44</sup> HANS-GEORG GADAMER, entrevista con Roy Boyne, en *Theory, Culture and Society*, n.5 (1988), p. 5. Sobre esta crítica, cf. también AA. VV., *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Jacques Derrida Encounter* (D. Michelfelder y R. Palmer eds.), Nueva York: State University of New York Press, 1989, especialmente la sección de comentarios que sucede a los textos del encuentro.

las fronteras entre filosofía y literatura que él mismo plantea, de lo que pudieron estarlo sus trabajos anteriores a 1972.

Si hubiera que trazar un mapa conceptual de la aproximación a la naturaleza ética del proceso deconstructivo, éste tendría, por decirlo así, un supuesto y una consecuencia. El supuesto es el concepto de “sujeto”, mientras que la consecuencia está determinada por la noción de “alteridad”; en torno a la cual se organizará todo el conjunto de ideas solidarias o “infraestructuras” de la (supuesta) *ética deconstructiva*, tales como “responsabilidad”, “hospitalidad”, “testimonio”, “obligación”, “perjurio”, “secreto” y “perdón”.

## 2.2. El sujeto en la deconstrucción

La palabra española “sujeto” deriva de la voz latina *subjectum*, que indica literalmente “lo que está debajo”. Tanto en el idioma vulgar como en filosofía, su significado es plurisémico<sup>45</sup>. Desde el punto de vista filosófico, podría decirse que existen tres grandes ámbitos de significación del concepto. Son los siguientes: (a) el ontológico, desde el cual designa a la substancia aristotélica, o a cualquiera de las realidades clasificadas por la teoría del objeto (un ser real, un ser ideal, un valor, etc.); el gnoseológico (b), dentro del cual expresa al sujeto cognoscente, en la relación sujeto/objeto, y el lógico (c), en el que significa aquello de lo cual se afirma o niega algo. De entre estos sentidos, va a interesarnos aquí, preferentemente, el ontológico, por ser el ámbito fundamental del despliegue del logocentrismo. Permítasenos aquí un breve resumen de las conclusiones sobre el particular en el pensamiento clásico y moderno, con objeto de contrastarlas con la posición post-moderna en general, y la de Derrida en particular.

La palabra *subjectum* traduce el griego *hupokeimenon*, cuyo significado era el de substrato, que en Aristóteles indicaba aquello respecto de lo cual toda entidad se predica, pero que él mismo no podía ser predicado de nada. Esta es, como se sabe, una de las definiciones que el Estagirita ofrece de la noción de “substancia”<sup>46</sup>. El *subjectum* tiene un punto análogo a la materia (*hulē*), debido a que ambos permanecen detrás o después del cambio accidental; el sujeto *está hecho* de materia. Ahora bien, el carácter de substrato resistente al cambio tiene una noción de fundamento último (de todo aquello que se sustenta sobre ello), de causa incluso, desde el punto de vista de la producción, pues nada puede existir en la periferia si no se radica, es eficientemente sostenido, desde y por el substrato. Desde esta perspectiva, el sujeto substancial es el fundamento de todo accidente, pero también de todo juicio. Esta concepción de la substancia como núcleo ontológico primario y basal de la realidad la sitúa en el centro del problema metafísico: el ser es el sujeto por excelencia, la instancia en la que finalmente todas las determinaciones, esenciales y accidentales se sustentan.

<sup>45</sup>La RAE consigna los siguientes significados de la voz, en cuanto sustantivo: (a) asunto o materia sobre el que se habla o escribe, (b) persona innominada, (c) el espíritu humano considerado en oposición al mundo externo, en cualquiera de las relaciones de sensibilidad o conocimiento, y también en oposición a sí mismo como término de conciencia, (d) función oracional desempeñada por un sustantivo, un pronombre o un sintagma nominal en concordancia obligada de persona y número con el verbo. Pueden desempeñarla también cualquier sintagma o proposición sustantivados, con concordancia verbal obligada de número en tercera persona, (e) elemento o conjunto de elementos lingüísticos que, en una oración desempeñan la función del sujeto, (f) ser del cual se predica o anuncia alguna cosa.

<sup>46</sup>Cf. *Met.*, 1028b 33 y ss.

Para el pensamiento metafísico moderno (es decir, postcartesiano), la fundación metafísica deja de estar en las cosas substanciales exteriores al sujeto cognoscente, es decir, al intelecto humano considerado como subjetividad; de esta forma, es el hombre (*res cogitans*) el que se convierte en el sujeto, pasa a ser la fundamentación última por la que las cosas se hacen inteligibles en su ser. Dice Derrida comentando a Heidegger en este punto que “la Edad Media se relaciona esencialmente con el ente como *ens creatum*. ‘Ser-un-ente’ significa pertenecer al orden de lo creado. Esto corresponde así a Dios según la analogía del ente (*analogia entis*), pero nunca, dice Heidegger, consiste el ser del ente en un objeto (*Gegenstand*) traído *ante* el hombre, fijado, detenido, disponible para el sujeto-hombre que tendría la representación de aquél. Eso será la marca propia de la modernidad... Es, pues, sólo en la modernidad (cartesiana y postcartesiana) cuando el ente se determina como un ob-jeto *ante* y *para* un sujeto en la forma de una *repraesentatio* o del *Vorstellen*”<sup>47</sup>. Heidegger mantendrá que toda determinación del sujeto en estos términos, cualquiera que sea la característica que adopte (Descartes, Kant, Hegel, Fichte, Husserl), se inscribirá siempre dentro de los márgenes metafísicos tradicionales; esto es, dentro del olvido del ser. Todas estas modalidades parten de la base de que *yo soy el sujeto* que duda y reflexiona, no pudiendo dudar por ello de que dudo y reflexiono. Por ello, para el autor de *Ser y tiempo* no parecería existir otro sujeto que no fuera metafísico, o, por decirlo de otro modo, no existe sujeto alguno que no sea metafísico.

A la hora de ofrecer una caracterización del sujeto en el pensamiento del filósofo argelino, es necesario formular algunas consideraciones previas; siendo la primera aquella contenida en la afirmación de Critchley, según la cual para pensar el sujeto después de Heidegger, es necesario, por un lado superar su pensamiento, pero sin que dicho dejar atrás sea en pos de una filosofía preheideggeriana<sup>48</sup>. Aunque no se trata de una cuestión que Derrida aborde temáticamente, al modo de nociones como “temporalidad”, “archivo”, etc., todas ellas se encuentran relacionadas con un concepto no explícito de “sujeto”, que cruza de manera transversal cada uno de los aspectos relativos a la deconstrucción, y, en cierta manera, les da origen. Cuando Derrida sostiene que “no existe nada fuera del texto”, y a continuación afirma que de ese texto (en el que se ha clausurado el significado) queda a disposición de la iteración infinita del significante, deconstruye implícitamente al sujeto. Pero este carácter implícito es, al mismo tiempo, una *farsa* que evidencia nuevamente la imposibilidad de razonar, a partir de la huella originaria, en binomios cuya diferencia pueda (pudiera) hacerse objetiva.

Sostenemos lo anterior porque, de acuerdo con nuestro parecer, la erosión del sujeto no puede, en ningún caso, ser contingente, adventicia o accidental para efectos del acto de lectura tal como es propuesto por Derrida. Antes bien: toda deconstrucción específica o concreta supone la previa deconstrucción del sujeto en sentido universal. Desde este punto de vista, la inexistencia de un sujeto presente (ya sea una substancia, un *cogito* o un *Dasein*) es un tipo de condición de posibilidad de la lectura des-sedimentadora, al margen de la cual no

<sup>47</sup>JACQUES DERRIDA, “Envoi” (traducido en *La deconstrucción en las fronteras...*, [cit]), p. 90.

<sup>48</sup>SIMON CRITCHLEY, *Ethics, Politics, Subjectivity. Essays on Derrida, Lévinas and Contemporary French Thought*, Londres: Verso, 1999, p. 62.

es que no podría “leerse” un determinado texto o conjunto de signos; sino que su lectura sería necesariamente metafísica o esencialista. Esto es lo que busca sostener Dews cuando comenta que, con el objeto de lograr el rechazo de las nociones de fundamento y origen, y para demostrar la imposibilidad de huir en dirección al significado trascendental, Derrida se encuentra forzado a concebir el sujeto humano ya no como un origen, sino más bien como un foco (de significado) que nunca está plenamente presente ante sí mismo<sup>49</sup>.

El *sujeto* al que me refiero es la individualidad o subjetividad del *lector*. La del autor, si bien es igualmente relevante, acontece como presupuesto de la clausura del origen, a medio camino entre el logocentrismo y el falocentrismo que describe Derrida en los textos anteriores a 1973. En efecto: en el universo de la textualidad, no hay ni puede haber nada que conecte al *individuo* que lee éste texto, aquí y ahora, con aquel que lo lee en un “aquí y ahora” pasados o futuros. En el mundo de la naturaleza física, desde luego que sí existen esos vínculos —reconocerá Derrida evidenciando orígenes neo-kantianos—; pero carecen de relevancia en el ámbito del significado, y, por lo tanto, no son *significativos*.

Probablemente la principal conclusión de un argumento como éste sea la radical falta de identidad (la “muerte del sujeto” atribuida al postestructuralismo). Desaparece tanto el que *escribe* como aquel que *lee*; ambos han perdido el punto de apoyo, su propio opuesto, desde cuyo contraste se levantaba en el mundo metafísico la autoidentidad y la autoconciencia. Esa es la razón por la que Derrida afirma que “la archiescritura es como un borrarse del sujeto, de su propiedad y de su nombre propio. El concepto de sujeto (consciente o inconsciente) remite necesariamente al de substancia —y, en consecuencia, de presencia— del que ha surgido”<sup>50</sup>. Por eso es, también, que Derrida va a decir que es necesario crear “nuevos nombres” en torno al *sujeto* tradicional, como por ejemplo “subjectile”<sup>51</sup>, cuestión que, por lo demás, se encuentra en los escritos de Deleuze y Guattari, quienes sugieren aproximadamente lo mismo<sup>52</sup>. La temporalidad, liberada ya desde sus premisas presenciales, reinscribe la singularidad del gesto deconstructivo fuera de toda determinación lógica, en sentido tradicional. Es el “yo” y el “nosotros” lo que, una vez dislocado, atraviesa un universo de significantes sin regresar nunca a la imagen original, es decir, a la significación auténtica. Ese “nosotros” es también, entonces, un concepto que se hace preciso aclarar, en particular por el cargo nihilista que se hace a la deconstrucción, como si su pantextualismo dejara de lado toda responsabilidad desde el punto de vista ético y político<sup>53</sup>. Aunque Derrida se ha incluido a sí mismo dentro del grupo de los “demócratas”, no quiere indicar con esto que suscriba tal o cual forma de gobierno, sino más bien en relación con un futuro absoluto que informe toda clase de organización social. Este “futuro absoluto” consiste en la promesa de que el “nosotros” se sacudirá toda forma de determinación, en el sentido expuesto antes respecto de lo incondicional. Tal

<sup>49</sup> PETER DEWS, *Logics of Disintegration*, Londres: Verso, 1987, p. 34.

<sup>50</sup> JACQUES DERRIDA, *La escritura y la diferencia* (Patricio Peñalver, trad.), Barcelona: Anthropos, 1981, p. 315.

<sup>51</sup> Cf. JEAN -LUC NANCY (ed.), *Après le sujet qui vient*, Paris: Cahiers Confrontation, 1989, p. 20.

<sup>52</sup> GILLES DELEUZE - FELIX GUATTARI, *Qu'est que ce la philosophie?*, Paris: Les Editions de Minuit, 1991, passim.

<sup>53</sup> MORAG PATRICK, *Derrida, Responsibility and Politics*, Londres: Ashgate, 1997, p. 73 y ss.

“nosotros” adopta entonces una espectralidad fruto de la absoluta falta de identidad —requisito para que el movimiento deconstructivo pueda también aplicarse a las instituciones sociales. La promesa de la democracia, así entendida, parece ser que la única comunidad posible del “nosotros” es justamente la *imposibilidad* de ese “nosotros”. La forma en que esto ocurre es necesariamente una cuestión vinculada con la ley (el Derecho) y la deconstrucción.

Esta es la razón por la cual es posible abrirse a la alteridad a partir de la deconstrucción —en el plano en que el filósofo argelino la va a entender: tanto la ausencia de un sentido universal del texto, como la imposibilidad de conectar en torno al sujeto del lector los diversos significados particulares y necesariamente contingentes.

### 2.3. La alteridad en el texto

La alteridad es una de las nociones que gravitan con mayor fuerza en la determinación de la huella y de la deconstrucción; por ello, Derrida llega a decir que “la crítica del logocentrismo es, sobre todo, no otra cosa que la búsqueda del otro y el *otro del lenguaje*”<sup>54</sup>. Dentro del tema de la escritura, donde primero aparece el interés de Derrida por la alteridad es en la poética; después toma formas más explícitas en sus escritos posteriores sobre educación, derecho, religión, etc. Su operatividad se configura en lo que podríamos denominar su *aspecto metafísico* y su aspecto ético, respectivamente. Cabe afirmar que, en el primer sentido, (1) la alteridad es advertida como una huella del otro irreducible, así como de la indecidibilidad entre *Sein* y *Seiendes*<sup>55</sup>; cuestión que recuerda la discusión con el autor de *Ser y tiempo*. De este modo, la preocupación por la “otredad” toma, en Derrida, primero la forma de un contraste epistemológico entre la presencia y aquello que se le escapa o la subvierte (no la ausencia, sino más bien lo que permite la diferencia entre presencia y ausencia). El segundo (2) horizonte de comprensión es, justamente, el que discutiremos a propósito del encuentro del lector con el texto.

La “alteridad”, aplicada a la idea de “*différance*”, indica la constitución del otro desde sí mismo, y del “sí mismo” desde el otro, en una estrategia cuyo movimiento inicial correspondía a una traza inconceptualizable, que Derrida expone, en la solidaridad de una cadena de palabras que remiten invariablemente al contexto, es decir, a la singularidad en cuyo núcleo (o desde cuyo interior) puede explicarse el proceso deconstructivo, sin tocar los márgenes de un supuesto logocentrismo esencialista y dispuesto a la definición.

Ahora bien, en términos generales, toda alteridad constituye siempre una ética, cuando se refiere en algún sentido a seres libres, que están en condiciones de autodeterminarse y, en consecuencia, son *responsables* de los resultados de sus acciones. La deconstrucción como protocolo de lectura indica necesariamente —como se apuntaba antes— una referencia al sujeto conciente, ya sea como autor o como lector, libremente productor de signos o libremente *intérprete* de ellos. En este sentido, la alteridad que cruza de modo transversal las obras de Derrida se encuentra permanentemente en juego con el actuar, y por lo tanto, con la consideración de bienes y males derivados de la acción.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 123.

<sup>55</sup> RICHARD KEARNEY, *op. cit.*, p. 29.

Existe una dimensión ética (y jurídica) no casual —ni trivial ni secundaria— en el pensamiento del filósofo argelino, en la medida en que la tensión al otro constituye un elemento decisivo en la deconstrucción. Si aceptáramos la distinción entre un “primer Derrida”, que se extendería desde sus comienzos hasta *Glas*, y un “segundo”, que iría desde este texto hasta sus últimas obras, podríamos graficar la cuestión de la alteridad como referida, en el primer período, más bien a materias de naturaleza epistemológica, preocupada de formular un contraste y una distinción entre el pensamiento de la presencia (logocentrismo) y todo aquello que (quizás) escapa a ella; es decir, la alteridad propiamente tal. Aparentemente, pues, la deconstrucción tendría dos modelos, subordinados a la época histórica en que han hecho su aparición: el modelo epistemológico de las obras llamadas “filosóficas”, y el modelo ético de los trabajos frecuentemente consignados como (más) “literarios”. No puede negarse, sin embargo, que existe entre ambos períodos una diferencia de *énfasis*, a veces terminológico, otras directamente conceptual o temático. Sin perjuicio de que han habido algunos intentos de ligar este cambio a cuestiones de tipo biográfico (en concreto, el rompimiento con el grupo *Tel Quel* en 1972), la cuestión parece tener un valor sistemático más profundo, tanto en el sentido del cambio como de la permanencia en las “viejas” construcciones epistemológicas. Esta variación en el giro intelectual parece haber tenido, definitivamente, los caracteres de una opción por la ética, en cuanto objeto de reflexión y consideración. ¿Cómo debemos entender este término? Quizás estemos demasiado acostumbrados a la concepción de la ética como aquella parte de la filosofía (es decir, del pensamiento más general sobre la realidad) que tiene por objeto estudiar, analizar y comprender las condiciones generales y particulares del acto bueno, y, a *contrario sensu*, del acto “malo”, suponiendo la acción de un sujeto *libre*, es decir, racional y volitivo. Derrida discurre por caminos alternativos: la ética parece ser un cierto tipo de *responsabilidad* sin la cual no podría hablarse, en ningún sentido, de moral, de derecho, o de política<sup>56</sup>. Evidentemente, y siguiendo la lógica de la huella y la *différance*, estos conceptos, antes que ser “fundadores” en sentido alguno, más bien parecen provenir de condición de posibilidad que se encuentra determinada por un momento anterior a todos los constitutivos primarios, sujeta a una no-linealidad de desarrollo originario que borra, en un doble gesto, el hacerse y el deshacerse. En un sentido general —por lo tanto—, y como antecedente de la reflexión en la obra de Derrida sobre el bien, el mal, la justicia, la ética, el derecho y la ley (en general, aquello que indique ordenación a la *praxis*), es necesario consignar que todas ellas se subordinan a la primacía de la huella, cuestión que debe pensarse antes que al ente.

No debe entenderse que esta perspectiva ética que se observa en los textos posteriores a 1972 reemplaza, en Derrida, a aquella epistemológica que mencionábamos antes; más bien habría que decir que se agrega, haciendo explícita una dimensión de su pensamiento que, todavía latente en sus primeras obras, se desarrolla después como uno de los sentidos fundamentales de su pensamiento, reflexionando sobre la alteridad y la responsabilidad en áreas tan

<sup>56</sup> Cf. JACQUES DERRIDA, entrevista con François Ewald, en *Le Magazine Littéraire*, 286 (1991), p. 29.

concretas como la religión (*Schibboleth*<sup>57</sup>, Circonfesión<sup>58</sup>, entre otros), política (“Le dernier mot du racisme”<sup>59</sup>, *Not apocalypse, not non*), y derecho (*Fuerza de ley*<sup>60</sup>, *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*<sup>61</sup>). En el decir de Kearney, todos estos textos “últimos” muestran la determinación de Derrida de releer a Heidegger a la luz de un giro de naturaleza ética; o lo que es lo mismo, de releer a Heidegger desde la perspectiva de Lévinas<sup>62</sup>. Veremos qué sentido tiene esta afirmación en el curso de las páginas siguientes. No se trata, pues, de que Derrida haya sufrido una “conversión” hacia el ámbito práctico; más bien los desarrollos posteriores a 1972 constituyen una explicitación de las ideas ya contenidas en los escritos que podríamos denominar *exclusivamente* epistemológicos (por ejemplo, al considerar la identidad que Derrida establece entre *deconstrucción* y *justicia*)<sup>63</sup>.

#### 2.4. Bases para una ética de la deconstrucción

A pesar de la reticencia —varias veces mencionada— que se advierte en sus obras (al menos, las anteriores a 1972) para utilizar el término “ética”, Derrida es particularmente categórico en afirmar que la deconstrucción no busca, en ningún sentido, abandonar la *ética*, sino más bien recoger y reinscribir sus conceptos fundamentales, sus claves de despliegue, relativas al “yo” y al “otro”, y, de esta manera, reconsiderar completamente la noción de responsabilidad<sup>64</sup>.

Este breve párrafo, escrito por Derrida en 1984, constituye una especie de resumen del itinerario que va a seguir en su explicación sobre la eticidad del proceso deconstructivo. La ética, así como en su momento la metafísica, debe ser dislocada, reinscrita en una secuencia exógena que supere las oposiciones tradicionales del pensamiento esencialista. La palabra “ética” en Derrida, sin embargo, debe entenderse en el marco de las prevenciones heideggerianas —como se advertía antes—, tal como están expuestas en la *Carta sobre el humanismo*. La ética debe ser pensada, primariamente, como un análisis deconstructivo sobre la “eticidad” de la eticidad (por ello afirma en alguna parte que quizás sería mejor hablar de una “ultra-ética”), es decir, como un cuestionamiento del valor de los valores, para decirlo apropiándonos del lenguaje de Nietzsche.

Incluso, desde esta perspectiva, la deconstrucción también puede descifrarse como un juego de alteridades: existe en ella un punto (irreductible) de exterioridad desde el cual puede dislocar toda lectura significativa. Su objetivo, la *meta* del proceso deconstructivo, consiste en encontrar los puntos de alteridad dentro de cada texto en particular, y desde ellos deconstruir su conceptualidad, siempre desde el exterior. La alteridad es, por lo tanto, esencial para la decon-

<sup>57</sup> JACQUES DERRIDA, *Schibboleth-pour Paul Celan*, Collection La philosophie en effet, Paris: Galilée, 1986.

<sup>58</sup> En JACQUES DERRIDA - GEOFFREY BENNINGTON, *Jacques Derrida*, Paris: Les Editions de Seuil, 1991. Existe versión española de esta obra: *Jacques Derrida*, Madrid: Cátedra, 1994.

<sup>59</sup> *Critical Inquiry*, 12.1 (1985), pp. 290-299.

<sup>60</sup> *Force de loi. Le Fondament mystique de l'autorité*, Paris: Galilée, 1994. Existe versión española, por la que citamos aquí: *Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”* (Adolfo Barberá y Patricio Peñalver, trad.), Madrid: Técnos, 1997.

<sup>61</sup> Paris: Galilée, 1984.

<sup>62</sup> RICHARD KEARNEY, “Jacques Derrida’s ethical re-turn”, en *Working...* (cit.), p. 30.

<sup>63</sup> *Fuerza de ley*, p. 14.

<sup>64</sup> JACQUES DERRIDA, “Deconstruction and the Other”, en RICHARD KEARNEY, *Dialogues with Contemporary Thinkers*, Manchester: Manchester University Press, 1984, p. 122 y ss.

trucción, porque lo es para la huella y en general para toda la cadena de nociones solidarias que indican lo indecible. En la deconstrucción, pues, ocurre una doble lectura: la repetición y la alteridad que surge de esa repetición. Por eso afirma Derrida que la deconstrucción es una apertura al otro<sup>65</sup>. Pero aún más: en la *esencia* misma del texto escrito se encuentra marcada la alteridad (y, por lo tanto, la ética), pues el texto queda siempre e indefectiblemente abierto al otro, la firma del escritor se orienta por necesidad a la contrafirma del lector. Por ello, se afirma que “toda firma nos es tal más que a condición de invocar o prometer una contrafirma... toda firma no es sino una promesa de contrafirma, pero toda contrafirma está sometida a la misma estructura de principio”<sup>66</sup>. De esta relación de apertura emana la cuestión de la responsabilidad, de la *respuestabilidad* —si se nos permite el barbarismo—, en términos de que no existe otra vía que la vinculación con el *alter*, con lo irreductible; se trata de una respuesta a una voz que quiere ser oída y quiere también —por supuesto— obtener respuesta. Esta responsabilidad sólo puede surgir de la imposibilidad de concebir al otro como una apropiación, que es lo que ocurría en el pensamiento tradicional. En esta actitud deconstructiva se percibe con claridad la clausura de la metafísica; “clausura” que, como sabemos, posee una doble inscripción: por una parte, la búsqueda de ese punto de alteridad solicitador al que nos referíamos antes; por la otra, la necesidad de expresar esa deconstrucción en el lenguaje mismo de la metafísica, que no puede eludirse. Es en esta clausura que se percibe la eticidad de la deconstrucción: a través del rompimiento del significado único, el texto está preparado para la alteridad siempre responsable de una contrafirma realmente otra, vivificadora, frente a la cual no cabe sino la actitud de responsabilidad, de dar respuesta a la llamada del otro que no ha sido devorado por el despliegue de la presencia<sup>67</sup>.

En este proceso existe una dimensión de “incondicionalidad” respecto de la cual cabe detenerse un momento. Afirma Derrida, en un pasaje muy sugerente: “Esto me lleva a elaborar rápidamente lo que sugería antes en relación con la pregunta por el contexto, sobre su no-clausura o, si prefiere, de su irreductible apertura. Regreso al tema del *Apartheid*. Es ejemplar para las cuestiones sobre responsabilidad y los asuntos ético-políticos que subyacen a esta discusión. En los distintos que he escrito sobre (en contra) el *Apartheid*, me he referido en muchas ocasiones a una afirmación ‘incondicional’ o una ‘llamada’ ‘incondicional’. Esto también me ha ocurrido en otros ‘contextos’, y cada vez que he hablado sobre el vínculo entre la deconstrucción y el ‘sí’. Ahora, lo menos que se puede decir sobre la incondicionalidad... es que resulta independiente de cada contexto determinado, incluso de la determinación de un contexto en general. Se anuncia a sí misma como tal sólo en la *apertura* del contexto. No es un simple presente (existente) en cualquier otro lugar, fuera de todo contexto; interviene más bien en la determinación de un contexto desde su mismo comienzo, y desde un mandato, una ley, una responsabilidad que trasciende ésta o aquella determinación de un contexto dado. De acuerdo con esto, lo que resta es articular esta incondicionalidad con las condiciones deter-

<sup>65</sup> RICHARD KEARNEY, *Dialogues...*, p. 124.

<sup>66</sup> JACQUES DERRIDA - GEOFFREY BENNINGTON, op. cit., p. 171.

<sup>67</sup> Cf. SIMON CRITCHLEY, *Ethics...*, p. 59 y ss.

minadas (Kant habría dicho hipotéticas) de éste o aquél contexto; y éste es el momento de las estrategias, las retóricas, la ética y la política. 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>68</sup>. ¿Qué debe entenderse aquí por contexto —primera cuestión—? No se trata de la noción ordinaria, según la cual el contexto indica el conjunto de elementos exteriores a lo interpretado pero que pueden contribuir a la determinación de su sentido. El elemento fundamental para determinar la *nueva* noción de “contexto” que Derrida va a utilizar es la noción de “escritura” en sentido general; es decir, de archiescritura, en su dimensión de iterabilidad, de repetición. Porque, al fundar la archiescritura las oposiciones conceptuales desde un punto de dislocación, desaparece el significado auténtico. Así, el signo escrito puede *volver a leerse* en un sentido más profundo que la simple relectura tradicional. Es en esta perspectiva que la escritura rompe con el sentido clásico del contexto: primero (a), porque se escribe para el que está ausente, no para el que está presente (el signo reemplaza a la voz en el logocentrismo). La iterabilidad rompe el contexto del hablante y del destinatario (pudiendo por lo tanto reinscribirse sucesivamente en distintos contextos, incluso ajenos al original); segundo (b), en cuanto que la imposibilidad de remisión al significado libera el horizonte de los opuestos. Por eso es que Derrida asimila, en esta nueva dimensión, lo contextual al “campo entero de lo que la filosofía llamaría experiencia, incluso la experiencia del Ser: llamada ‘presencia’<sup>69</sup>.”

Subscribimos, en el sentido expuesto, la opinión de Crichtley en cuanto a la convertibilidad de las nociones de “contexto” y de “texto general”<sup>70</sup>. Esta última noción consiste en la red (sin límites) de signos diferencialmente ordenados que no se encuentran precedidos por un significado. Este texto general es el que permite la deconstrucción, como ya se indicó; si el texto es específico (es decir, ejecuta el valor de un significado determinado), entonces no puede haber deconstrucción y se regresa a la actitud logocéntrica. Ambas nociones indican el horizonte de la realidad necesariamente vinculado a una experiencia interpretativa<sup>71</sup>. Este es el sentido, también, de la muchas veces mal entendida afirmación derridiana de que *no existe nada fuera del texto*. Por supuesto, esto no puede ni debe comprenderse en términos de la suspensión de todo referente (como si se tratara de un gran libro), sino en el sentido de que realidad y significante deben ser comprendidos en el horizonte de la huella, de la marca diferencial, del suplemento, etc.

¿Y cuál es entonces el sentido de la *incondicionalidad* que mencionábamos antes? No es otro que la misma dimensión diferencial de la *différance* en relación con las diferencias particulares entre las cosas y entre los opuestos: la *différance* es condición de posibilidad de todas las diferencias particulares, de tal modo que ellas sólo pueden verificarse por su inscripción en este horizonte

<sup>68</sup> JACQUES DERRIDA, *Limited Inc.*, p. 152.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 9

<sup>70</sup> *Ethics...*, p. 38 y ss.

<sup>71</sup> *Limited Inc.*, p. 148.

previo y *productivo*. Aquí, enfocado desde el punto de vista de la deconstrucción, el contexto articula también la condición de posibilidad de la experiencia en general, y, justamente por ello, es en sí mismo incondicional; como la *différance*, no está determinado por origen ni fundamento ni exigencia previa. Al igual que la *différance*, que interrumpe el primado de la semejanza entre los contrarios, el texto (general)-contexto, lo incondicional, interrumpe también cualquier contexto *determinado*, reinscribiéndolo en el horizonte dislocado de la huella. Por esto es que nada existe fuera del contexto.

El mismo Derrida opta por exponer esto mismo desde un punto de vista kantiano: la ética, en un sentido propio, estaría restringida al ámbito del imperativo categórico, mientras que cada contexto determinado sería un imperativo hipotético. El momento de la eticidad acontecería en el instante en que el imperativo categórico (o incondicional) interrumpe el texto general de los imperativos hipotéticos, determinados y condicionados. La ética, como imperativo categórico, marcaría al mismo tiempo la división y la semejanza entre estos dos órdenes, reemplazando la lógica de los opuestos por la lógica del suplemento, es decir, inscribiendo la indecidibilidad entre lo hipotético y lo categórico<sup>72</sup>. Este imperativo categórico incondicionado constituye también una afirmación, una *respuesta* a la llamada de la contrafirma, dando origen, o abriendo la posibilidad, de ese modo, al gesto deconstructivo.

## 2.5. El concepto de “responsabilidad”

Al realizar su “giro ético” Derrida efectúa una *Kebre*, un movimiento que se designa en clave heideggeriana, con todo su hondo contenido filosófico. La *Kebre* es la “vuelta”, y, al fondo del pozo del *Dasein*, identifica uno de los muchos nombres que designan el tópico central del autor alemán: la inversión del significado del ser (como infinitud), que se opone al ideal metafísico de éste como presencia e inteligibilidad total. Heidegger lo asocia con el *Ereignis* (apropiación), que se vincula con la noción de violencia asignada al movimiento metafísico. La *Kebre* es el movimiento interior del *Ereignis*, por el cual (1) la finitud abre un espacio en el ser humano, y (2) en el cual los entes pueden ser esto o lo otro (aquí radicaría la apropiación esencialista). La *Kebre* no constituye una ruptura, sino un regreso; una revisión de lo mismo pero en otros términos, que Derrida va a interpretar, a diferencia de Heidegger, como la “huella del otro”, precisamente porque también lo deconstruye y posee en cierta medida un sentido de restitución. El pensador argelino va a sostener que “la deconstrucción no es un cerrarse sobre la nada, sino la apertura hacia el otro”<sup>73</sup>; es decir, no se trata de un mero gesto de apropiación, sino también de regreso cuidadoso. El objetivo de la deconstrucción no consiste en abandonar la eticidad en favor de una reflexión ontológica o hermenéutica, sino en reinscribirla en las nociones claves del yo y del otro, y, a través de ello, “reevaluar la indispensable noción de responsabilidad”<sup>74</sup>. La *Kebre* es, en cierto sentido, la *posibilidad* de tal responsabilidad.

<sup>72</sup> *Ethics...*, p. 40.

<sup>73</sup> JACQUES DERRIDA, en “Deconstruction and the Other”, entrevista con Richard Kearney publicada en *Dialogues with Contemporary Thinkers*, Manchester: Manchester University Press, 1984, p. 124.

<sup>74</sup> *Ibidem*, pp. 121-125. Cf. también KEARNEY, *Working...*, p. 31.

Llegados a este punto hace falta descifrar qué indica, en clave derridiana, la noción de “responsabilidad”, que parece suponer al otro y a la alteridad. Lo que Derrida denomina la “condición de posibilidad” de la responsabilidad consiste en una aporía; se refiere a la *posibilidad imposible* de una opción general que sea al mismo tiempo una decisión personal o singular. “Incluso me arriesgaría a decir que la ética, la política y la responsabilidad, si es que existen, sólo podrían haber comenzado con la experiencia de la aporía”<sup>75</sup>. Este texto reúne aspectos de la condición humana —al que pueden agregarse la religión y el derecho— bajo el signo primario de lo aporético, es decir, de aquello que en Derrida posee el sentido de lo infinito. En este sentido comenta de Vries que “la responsabilidad, todo el drama de la decisión y el testimonio, del acto y de la pasión, consiste de esta manera en el reiterado compromiso de la misma dificultad —o aporía— de unir... lo ético, lo político y lo religioso”<sup>76</sup>. La apertura a lo no nominable, a lo indecible; el misterio en sentido estricto, parece producirse para Derrida como fruto de la mencionada *Keibre*, este regreso hacia lo activo del ser humano; su *praxis* como vocación de trazado, como horizonte de su espíritu justamente *en los actos* de ese espíritu, y no en la contemplación de una presencia universal y permanente, como se concluía desde bases metafísicas.

Si, para ser responsables, lo único que hace falta es seguir un curso de acción prescrito (previamente), un plan general trazado con anterioridad, jamás tendríamos que tomar una decisión para serlo (responsables). Y tal cosa sería, en realidad, el signo de la irresponsabilidad. Pero —agrega— si nunca tuviéramos que hacernos cargo de lo social, ético, político, etc., para ser responsables de acuerdo con las reglas de un determinado sistema, cualquier “decisión” para ser responsables sería una auto-gratificación o una auto-validación romántica. Esto también caería dentro del plano de la irresponsabilidad.

De este modo, lo que Derrida parece querer decir con “responsabilidad” se refiere a la indecidibilidad entre lo prescrito y las decisiones personales. Una decisión totalmente prescrita (determinada) no sería realmente una decisión, en la medida en que no habría responsabilidad en la elección. Afirma en *Limited Inc.*: “digo indecidibilidad en lugar de indeterminación, porque estoy más interesado en relaciones de fuerza, en diferencias de fuerza, en todo lo que permita, precisamente, determinaciones concretas que han de ser estabilizadas mediante una decisión de lectura. No habría indecisión o doble-compromiso que no fuera entre polos determinados que son, según la ocasión, terriblemente necesarios y siempre irremplazablemente singulares”<sup>77</sup>. Queda así planteada la tensión entre lo universal y lo particular. Es exactamente la misma aporía que se va a plantear a propósito del *perdón*: la indecidibilidad entre lo que se puede perdonar (análogo a “lo prescrito”) y lo imperdonable (análogo a la “decisión personal”). Derrida configura la cuestión del siguiente modo: “para abordar ahora el concepto mismo de perdón, la lógica y el sentido común concuerdan por una vez con la paradoja: es preciso, me parece, partir del hecho de que, sí, existe lo imperdonable. ¿No es en verdad lo único que se puede per-

<sup>75</sup> JACQUES DERRIDA, *The Other Heading: Reflections on Today's Europe* (Pascale Anne Brault y Michael B. Naas, trads.), Bloomington: Indiana University Press, 1992, p. 41.

<sup>76</sup> HENT DE VRIES, “Jacques Derrida and Ethics. Hospitable thought”, en TOM COHEN (ed.), *Jacques Derrida and the Humanities. A Critical Reader*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 174.

<sup>77</sup> *Limited Inc.*, p. 148.

donar?... De allí la aporía que se puede describir en su formalidad seca e implacable, sin piedad: el perdón perdona sólo lo imperdonable... Vale decir que el perdón sólo debe presentarse como lo imposible mismo. Sólo puede ser posible si es imposible”<sup>78</sup>.

Por otro lado, una decisión completamente personal tampoco sería una decisión, en la medida en que no podría darse cuenta (esto es, justificar) de ella más allá de sí misma, es decir, más allá de recurrir a un “lo siento como correcto para mí”. Por ello, afirma que “la condición de posibilidad de aquello que llamamos responsabilidad es una cierta experiencia y experimento de la posibilidad de lo imposible”<sup>79</sup>. Y así como la *Kebre* no constituye un *regreso* en sentido metafísico, el perdón tampoco se puede identificar con la reconciliación ni con ningún otro mecanismo similar, que suponga objetivación alguna: “el perdón no corresponde, jamás debería corresponder, a una terapia de la reconciliación... igual que la absolución, el sobreseimiento e incluso el indulto, tampoco la amnistía significa el perdón”<sup>80</sup>.

Para comprender el sentido de la afirmación antes mencionada (que la condición de posibilidad de la responsabilidad es la experiencia de lo imposible) es preciso considerar antes la noción de “evento”. Al ser definidos por el hecho de su especificidad espacio-temporal, el evento parece estar repleto de presencia entitativa. Sin embargo, el evento es en realidad —para el filósofo argelino— irreducible al hecho espacio-temporal. La significación de cualquier evento (la *even-tidad* de un evento) no se encuentra presente en el hecho espacio-temporal. Esta *even-tidad* siempre es artefactual; siempre es algo que ha sido hecho. Al ser definido desde la metafísica, el evento aparece como las cosas en sí mismas y no como aquellas que han sido hechas o producidas por una subjetividad. Los eventos acontecerían, pues, fuera del texto, fuera de la representación. Derrida considera que, en la práctica, ciertos procedimientos de normalización (el lenguaje, la política, los medios de comunicación, etc.) producen ciertos acontecimientos como eventos y dominan la *even-tidad* de otros. Según lo dicho, puede sostenerse que, para nuestro autor, hay un evento metafísico y otro que acontece en el mundo del espíritu (lenguaje, significación, representación). Mientras el primero es histórico, el segundo puede estar siempre ocurriendo y desplegándose, siendo producido (como opuesto a lo natural del mundo exterior). Este es el único que posee un horizonte de significado, en sentido estricto<sup>81</sup>. Ya desde el punto de vista de esta *even-tidad*, no hay *eventos* más importantes que otros, como sí podría ocurrir en el mundo extra-textual; se ha suprimido la jerarquía al eliminar la presencia. Es una aplicación de la lógica del suplemento que formulara en *De la gramatología*.

Así pues, según Derrida, es necesario pensar el evento fuera de las oposiciones real-virtual, real-imaginario, presencia-ausencia. Este repensar no puede acontecer “mientras uno se base en la simple oposición de la presencia real del presente real o presente vivencial con su simulacro fantasmagórico; la oposición de lo efectivo o actual (*wirklich*) a lo no efectivo, inactual. No puede acon-

<sup>78</sup> JACQUES DERRIDA, *El siglo y el perdón* (entrevista con Michel Wieviroka; Mirta Segoviano, trad.), Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2003, pp. 12-13.

<sup>79</sup> *The Other Heading*, p. 30.

<sup>80</sup> Cf. *El siglo...*, p. 21.

<sup>81</sup> NIALL LUCY, *A Derrida Dictionary*, Oxford: Blackwell, 2004, voz “evento”.

tecer en la medida en que reposemos en una temporalidad general o histórica, construida de sucesivas uniones de presencias auto-idénticas y auto-contemporáneas<sup>82</sup>. Esta *even-tidad* es la espectralidad del evento<sup>83</sup>, su artefactualidad, su virtualidad respecto de la presencia. A muchos eventos (en este sentido) no se les puede encontrar categorización espacio-temporal. Por ello, es preciso decir que, en cuanto las cosas adquieren significación, nunca ocurren fuera del texto. Un evento, por lo tanto, es aquello que acontece<sup>84</sup>. En este replanteamiento de la estructura del evento, Derrida considera “un pensar deconstructivo de la huella, de la iterabilidad, de la suplementariedad, con objeto de ver que la posibilidad de la referencia al otro, y por lo tanto de la alteridad y heterogeneidad radical de la diferencia está siempre (*always already*) inscrita en la presencia del presente que ésta desune”<sup>85</sup>. Este es el signo de la iteración.

Para la deconstrucción, “ver” un evento es también hacerlo. Y ello supone tomar decisiones: dar argumentos a favor de su significación. Los eventos exteriores al texto ocurren al margen de la indecidibilidad, y no dejan espacio para la toma de las decisiones ni para la responsabilidad. Los eventos metafísicos, según esto, requieren ser descritos, mas no interpretados. Pero, a diferencia de éstos, los eventos deconstructivos son efectos —textos— de una activa interpretación, de un pensar más allá de la oposición entre lo actual y lo virtual que abre un camino distinto al de la “mera” presencia.

Lo anterior puede verificarse con claridad al fijar la atención en la idea de *justicia* que Derrida propone. De acuerdo con sus parámetros, ésta es totalmente indeconstruible, mientras que el derecho (entiéndase por tal la ley, o las normas jurídicas en general) lo son sin inconvenientes; aparecen como un texto más, susceptible de ser des-sedimentado. A partir de este dato se puede extraer, por ejemplo, que cabe atribuir una cierta finalidad pragmática a las sentencias judiciales (es decir, se pueden deconstruir); pero una cosa muy distinta sería suponer que, en su finalidad, tales sentencias deben ser *justas*; porque entonces la cuestión varía hacia la universalidad metafísica, y ambas nociones (lo práctico y lo teórico, la sentencia o resolución y el principio de justicia) son de suyo incompatibles en tal terreno.

Puesto que es indeconstruible, no se la puede pensar como algo asociado al presente ni a la presencia; nunca se podría decir: “en este mismo momento hay justicia”. Dice Derrida: aparentemente no hay un momento en el que la decisión pueda ser llamada “justa”. Antes, todavía no se ha medido con la regla; y después de haberlo hecho, no se encuentra (la decisión) garantizada, porque si lo estuviera sería fruto de un cálculo, y por lo tanto no sería justa. Así, la justicia nunca se encuentra completamente fuera del derecho, pero tampoco se puede sostener que sólo hay justicia cuando la ley “ha seguido su curso” (o sea, tampoco está *totalmente dentro*).

Esta teoría del autor argelino, que estamos exponiendo, ataca directamente la noción clásica de “razón práctica”, es decir, la capacidad del ser humano de articular el mundo de los principios con el universo de los hechos. Derrida

<sup>82</sup>JACQUES DERRIDA, *Espectros de Marx*, p. 70.

<sup>83</sup>La noción de lo “espectral” es desarrollada por Jacques Derrida en el texto homónimo *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Madrid: Trotta, 1998.

<sup>84</sup>JOHN CAPUTO, *Ethics*, pp. 93-98.

<sup>85</sup>*Espectros...*, p. 75.

muestra su herencia kantiana, una vez más, al declarar la imposible unidad de ambos segmentos, y sigue sus propias posiciones —de manera coherente, no cabe duda— al declarar el evento y la responsabilidad como factores presentes exclusivamente en el ámbito de la textualidad. Probablemente sea esta noción —razón práctica— la que más enconadamente deba ser destruida, si se busca reemplazar o clausurar el pensamiento de la realidad-presencia por la lógica de la huella originaria.

Derrida considera que una ética de la alteridad y del infinito no puede desligarse de una ontología de la totalidad y la violencia; ambos lenguajes se presuponen y condicionan. Derrida: “la pura no-violencia, como la pura violencia, es un concepto contradictorio”<sup>86</sup>. Desde esta perspectiva, tanto la ausencia de violencia como la violencia misma poseen un doble origen; nada es immaculado, no existe la “paz original” ni la “violencia original”. Ni la paz ni la violencia se pueden situar en un momento espacio-temporal específico, anterior o posterior a otro; y por lo tanto no son recuperables en términos de recuerdo, representación o análisis trascendental. Así, para Derrida la ética está siempre implicada en la violencia, que nunca es “pura”. De allí que afirme que “nunca se puede escapar de la economía de la guerra”<sup>87</sup>.

Si la deconstrucción no es amoral, cabe preguntarse qué es lo que afirma; cuál es su contenido, si es que tiene alguno. Derrida habla de una “mutación” que no puede ser temáticamente objetivada, pero que está produciendo un cambio tan radical en nuestra comprensión del mundo que retornar a las categorías logocéntricas de dominio, posesión, totalización y certeza pronto será impensable<sup>88</sup>. Esto se puede abordar también desde la identidad y la totalidad de la ontología, que se encuentra explicada a partir de los textos de Derrida sobre la escritura. La diferencia entre filosofía y literatura debe ser superada a través de entrecruzamientos de uno en el otro, *generando algo distinto, un lugar diferente*<sup>89</sup>. Un texto (literario) es aquel que permanece estructuralmente abierto al otro. La firma (autor) y la contra-firma (lector). El autor siempre está en relación con el otro. Esta cuestión de “la respuesta” es lo que origina la problemática de la responsabilidad ética.

No se puede sostener, por lo tanto, un “contenido”, en sentido tradicional de esta estructura ética de la deconstrucción, ni de su responsabilidad por el otro, por aquel que está por venir. Su materia es, quizás, esa *ausencia de materia* de la huella originaria, que no puede confundirse con la ausencia (nada) en sentido tradicional. Por el contrario, lo que caracteriza esta responsabilidad es su alejamiento de la *totalidad* y su apertura al *infinito*: “la misma meditación ponía en práctica, como siempre pero cada vez de una manera singular, todos los grandes temas a los que el pensamiento de Emmanuel Lévinas nos ha hecho sensibles, el de la responsabilidad en primer lugar, pero de una responsabilidad *ilimitada* que desborda y precede a mi libertad, a aquella de un sí incondicional... de un sí más antiguo que la ingenua espontaneidad, un sí que coincide con esa rectitud que es *fidelidad original con una alianza irrealizable*”<sup>90</sup>.

<sup>86</sup> *Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas*. Este texto fue publicado en la Revue de métaphysique et de moral, números 3 y 4 (1964), y reeditado en *La escritura y la diferencia*.

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 148.

<sup>88</sup> *Ibidem*, p. 121.

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 122. La cursiva es nuestra.

### 3. La influencia de Lévinas en Derrida

Una vez que se ha expuesto en sus líneas más comprensivas las claves por las que discurre el extraño aparecer de la eticidad en un pensamiento como el de Derrida, que de manera intencionada busca evitar el discurso de la objetividad filosófica tradicional, con el objeto de mostrar en la escritura misma la confusión “inevitable” entre pensamiento e imaginación, entre filosofía y literatura; corresponde a continuación identificar los puntos neurálgicos en que tal especulación se encuentra influida por la lectura de los textos de Emmanuel Lévinas. Como ya se habrá advertido, esta influencia del filósofo lituano se deja ver de manera explícita a través de las propias formulaciones de Derrida. Corresponde, sin embargo, tematizarla desde algunos puntos de vista, que son los que a continuación se ofrecen.

#### 3.1. Una ética que precede a la metafísica

Lévinas sostiene, en *Totalidad e infinito*, que “así como la paz precede a la guerra, la relación ética precede al lenguaje de la ontología”. Derrida, sin embargo, parece afirmar lo contrario cuando afirma que “la paz se produce sólo en cierto silencio que es determinado y protegido por la violencia del habla”<sup>92</sup>. Kearney considera que este desacuerdo tiene fundamentos epistemológicos y no éticos, lo cual resulta, en nuestra opinión, atendible dadas las conclusiones de la eticidad en cada uno de los dos autores. Tal argumento se vería comprobado en la afirmación de que “la deconstrucción es, en sí misma, una respuesta positiva a una alteridad que necesariamente llama o la motiva”<sup>92</sup>. De esta manera, la deconstrucción aparece como una respuesta a una cierta llamada, que es pre-filosófica, porque —según dice— no puede ser detectada con una “lámpara filosófica” (ibídem). Sin embargo, dicha llamada no es pre-ética; continúa Derrida: “el otro precede a la filosofía y necesariamente invoca y provoca al sujeto antes de que cualquier interrogante genuino pueda comenzar” (ibídem). Esta explicación parece suponer la definición de ética que da Lévinas: “la experiencia preconceptual de provocación por el otro”.

Junto a lo anterior, casi todos los comentaristas de Derrida se encuentran de acuerdo en que Lévinas influye en el filósofo argelino a través de (1) la noción de huella y (2) su concepción de la alteridad (Critchley, Beardsworth, Wood, Llewellyn, Bernasconi, etc.). Aunque en *Violencia y metafísica*<sup>93</sup> Derrida parece problematizar la noción lévinasiana de *trace*, se ocupa de señalar en la nota 1 que sólo podrá hacer breves alusiones a los trabajos de Lévinas, *La trace de l'autre*<sup>94</sup> y *La signification et les sens*<sup>95</sup>, que aparecieron cuando la obra de Derrida que comentamos se encontraba ya en prensa. La noción de *trace* había aparecido sólo de un modo ocasional en la obra de Lévinas, y es a partir justamente de

<sup>90</sup> JACQUES DERRIDA, *Adiós a Emmanuel Lévinas*, Madrid: Trotta, 1998 (J. Santos, trad.), p. 11. Parte de este texto se recoge en JACQUES DERRIDA, *Cada vez única, el fin del mundo*, Valencia: Pre-Textos, 2005, pp. 209-220.

<sup>91</sup> Ibídem, p. 148.

<sup>92</sup> JACQUES DERRIDA, “Deconstruction and the Other”, p. 118.

<sup>93</sup> “Violencia y metafísica”, ya citado.

<sup>94</sup> Publicado en *Tijdschrift voor filosofie* (sept. de 1963).

<sup>95</sup> Publicado en *Revue métaphysique et de morale*, n. 2 (1964).

estos dos trabajos que adquiere el sentido que posteriormente desempeña un papel relevante en su pensamiento. Como se sabe, la intención de Derrida en *Violencia y metafísica* era demostrar la dependencia de Lévinas respecto de la ontología occidental, incluso en su intento de romper con ella. Hay sin embargo, como dice Bernasconi<sup>96</sup>, otro núcleo en Lévinas que llama la atención de Derrida: el modo en que aborda lo impensable, asociado con la huella, que es, también, “indecible” e “incomprensible”; cuestión nuclear en las opiniones de ambos. Si asociamos las dos ideas, a saber, que Lévinas no logra superar la metafísica, pero que, a pesar de ello, aborda la impensabilidad de la huella, nos lleva a avanzar que, implícitamente, Derrida se ve a sí mismo como situado en la clausura metafísica; ni dentro ni fuera, en cuanto despliega lo innombrable pero recurre indefectiblemente al lenguaje ontologista.

La lectura de la huella lévinasiana que Derrida desarrolla, sin embargo, parece ser efectuada desde el punto de partida de Heidegger: la historia concebida como historia de la presencia, entendiendo la huella como “un pasado que nunca ha sido presente”<sup>97</sup>, mientras que Lévinas habla en realidad de algo que “siempre ha sido pasado”<sup>98</sup>. Esta lectura, aunque abiertamente heideggeriana, puede defenderse, en cuanto Lévinas ha justificado con frecuencia la simultaneidad de la presencia y de la ausencia<sup>99</sup>. Esta problemática de la huella, la presencia y la ausencia, nos interroga —ya puede advertirse— sobre la cuestión fundamental de si a toda metafísica sigue una ética, es decir, si lo que caracteriza a toda metafísica es la subordinación de la ética a la ontología (Lévinas), o si la ontología debe ser “suplementada” (*ergänzt*) por una ética (Heidegger). Es la cuestión de lo “impensable”, en Lévinas, lo que determinará tanto el pensamiento de la huella como la posibilidad de la relación ética en Derrida; y ello supone una revisión de las nociones de “sujeto” y “ética” en Lévinas, que el mismo Derrida reconoce como fundamentales en su obra, afirmando que “enfrentados a un pensamiento como el de Lévinas, nunca tengo una objeción. Estoy preparado para suscribir todo lo que dice. Ello no significa que pienso lo mismo del mismo modo, pero en este sentido las diferencias son muy difíciles de determinar...”<sup>100</sup>.

Ahora bien, ¿cuál es la influencia de Lévinas en Derrida desde el punto de vista ético? Nos detendremos brevemente en las líneas generales de las bases éticas lévinasianas<sup>101</sup>. Puede afirmarse que el centro de la ética de Lévinas está puesto en el cuestionamiento del estatuto del sujeto, es decir, en la instancia del yo y de la conciencia, al que llama “El Mismo” (*le même*). Este Mismo se relaciona con Lo Otro (*l'Autre*), en una dinámica en la cual la oposición entre ambos se hace cada vez más borrosa. Hay algo en El Otro que no puede ser reducido a El Mismo (es decir, se sitúa fuera de su capacidad de comprensión. Téngase presente que late aquí la idea clásica de que aquello que es conocido pasa a formar parte del sujeto cognoscente, por eso es que llama al Mismo “un

<sup>96</sup> ROBERT BERNASCONI, “The trace of Lévinas in Jacques Derrida”, en *Derrida and Différance* (cit.), p. 16.

<sup>97</sup> *La escritura...*, p. 145.

<sup>98</sup> EMMANUEL LEVINAS, *La trace...*, p. 201.

<sup>99</sup> ROBERT BERNASCONI, *Ibidem*, p. 20.

<sup>100</sup> *Aporías*, p. 74.

<sup>101</sup> Seguimos aquí el desarrollo propuesto por SIMON CRITCHLEY, *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Lévinas*, 2ª ed., Indiana: Purdue University Press, 1999, p. 4 y ss.

yo que conoce<sup>102</sup>), y es respecto de este segmento irreductible que se plantea, dice Lévinas, la cuestión de la “alteridad” o “exterioridad”<sup>103</sup>. Esta alteridad, este remanente de lo exterior, viene a ser pues como una especie de condición de posibilidad de cualquier relación calificada como “ética”. El Otro, en consecuencia, interroga al Mismo, la presencia de la alteridad cuestiona la espontaneidad del Mismo, cercándolo, y hasta cierto punto limitándolo. El ego (Mismo) es visto, de este modo, como una instancia voraz que tiende a incorporar, nutriciamente, todo lo que en-un-principio-no-es-ego. Lo exterior, por lo tanto, es aquello que se resiste a la subsunción transformadora de la comprensión, permaneciendo fuera, irreductible en su alteridad. El Otro es llamado también “la cara” (*visage*), y es definido como “la forma en que El Otro se presenta, superando *la idea del otro en mí*”<sup>104</sup>.

Este planteamiento, que en principio parecería poder ajustarse al pensamiento metafísico del acto ético como un acontecimiento en relación siempre con un alter ego, se diferencia sin embargo en que, en el planteamiento ontológico, la relación busca siempre una *comprensión* de lo que el otro (ente) es en sí mismo, es decir, en su tensión a la esencia universal y cognoscible, principio informador del ser y de su modalidad en cuanto tal. Esta esencia exterior, en la historia de la filosofía, ha adquirido la forma, desde el punto de vista psicológico, de una apropiación del otro en la conciencia del sujeto que conoce, en cuanto lo conocido se convierte en un objeto para la conciencia, y puede, en consecuencia, ser representado según el original de la esencia exterior, reduciendo de esa forma todo lo exterior en El Mismo. En una obra posterior<sup>105</sup>, Lévinas explica esta relación entre el ego y lo otro mediante la distinción entre “el decir” y “lo dicho”. Mientras el primero indica mi estar expuesto al otro, es decir, mi incapacidad de rechazarlo en cuanto otro, el segundo se refiere a mi afirmación sobre la verdad o falsedad del otro. Como argumenta Critchley, enfocándolo desde la perspectiva del lenguaje, “el decir” consiste en la circunstancia de que mis palabras pueden ser dirigidas a un interlocutor, mientras que “lo dicho” indica el contenido de mis palabras, el sentido o significado que se les puede atribuir<sup>106</sup>. Por supuesto, el pensamiento tradicional es identificado por Lévinas en torno a “lo dicho”, respecto de lo cual el segmento de “el decir” se ve constantemente amenazado, y constituyendo éste el problema o cuestión central de su planteamiento ético. Es preciso, por lo tanto, —dirá Lévinas— reducir “lo dicho” en “el decir”, así como quebrar el límite que separa de modo tajante la ontología de la ética. Esto, como puede verse, consiste en un trabajo deconstructivo, pues la constitución de una ética —en los términos propuestos— no significa el rompimiento o superación de la metafísica, sino la reinscripción de sus límites y de su carácter pretendidamente hegemónico, afirmando de esa manera una cierta *primacía*, desde el punto de vista ético, de las relaciones interpersonales por encima del contenido de

<sup>102</sup> EMMANUEL LEVINAS, “Trascendencia et Hauteur”: *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 56 (1962), p. 110 y ss.

<sup>103</sup> EMMANUEL LEVINAS, *Totalidad...*, p. 120 y ss.

<sup>104</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>105</sup> EMMANUEL LEVINAS, *Autrement que l'être ou au-delà de l'essence*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1974, p. 20 y ss.

<sup>106</sup> SIMON CRITCHLEY, *The Ethics...*, p. 7.

ellas<sup>107</sup>. Este es, pues, el planteamiento de una ética de la alteridad, de la singularidad (el Otro que se aproxima a mí es un Otro singular, que no desaparece en una multitud de otros) y de la infinitud (al modo cartesiano, como algo que “me sobrepasa” enteramente: “la trascendencia de lo infinito con respecto al yo que se encuentra separado de ella y la piensa, mide (por decirlo así) su propia infinitud... La infinitud es característica de un ser trascendente en cuanto trascendente; la infinitud es el otro absoluto”<sup>108</sup>), en la que se produce una liberación de los límites de un contenido dominante, amparado bajo el poder de una metafísica respecto de la cual el gesto ético adopta una línea de secundaria, bajo el concepto tradicional de “aplicación”, “razón práctica”, etc. Sin perjuicio de que Derrida acaba situando a Lévinas dentro del contexto general del logocentrismo (lo cual indica más bien una desaveniencia de naturaleza epistemológica más que ética), considera su trabajo como un intento deconstructivo en orden a dislocar la ética tradicional de bienes objetivos o valores, situando su condición de posibilidad (para expresarlo kantianamente) en la simple y pura relación *con el otro*.

Veamos, en concreto, cómo se manifiesta esta influencia de Lévinas en la configuración de la estructura ética de la deconstrucción.

#### **Heidegger, Lévinas y Derrida: la negociación de la aporía**

“Creo —afirma Derrida— que cuando Lévinas habla de la ética, no diría que ello tiene nada en común con lo que esta palabra ha comprendido desde Grecia hasta la filosofía alemana del siglo XIX, la ética es lo completamente otro...”<sup>109</sup>. Esta es, pues, la cuestión de fondo implícita en la concepción ética derridiana: la ética es siempre ética de la alteridad, en el sentido lévinasiano; es decir, no en la perspectiva del significado-contenido, sino en la inscripción misma del significante liberado. Por ello, la alteridad aparece como algo completamente irreducible a la filosofía; es decir, se trata de un no-lugar (como todas las nociones que acuña el argelino) que no puede ser definido o situado por medio del lenguaje filosófico<sup>110</sup>. Es el problema del “dar”. ¿Quién inventa a quién? ¿El que da al que recibe o al revés? (*Cómo no hablar*). Se trata de una reinterpretación (por Derrida) en clave ética de la afirmación de Heidegger: *Es gibt Sein* [30]. Es decir: si bien es verdad que Derrida no abandona el proyecto heideggeriano de deconstrucción de la metafísica, los trabajos posteriores a 1972 testimonian el deseo de releer el giro deconstructivo a la luz de un regreso ético, es decir, a la luz de Lévinas.

Derrida considera a Heidegger y Lévinas como los más grandes pensadores posteriores a la modernidad. Aunque sus respectivos pensamientos impregnan estructuralmente las opiniones y conclusiones del argelino, éste no se identifica completamente con ninguno de ellos. Los tres se plantean polémicamente frente al pensamiento metafísico, pero, mientras Heidegger procede a la *Destruction* a través de la noción de “tiempo” y Lévinas lo hace desde la idea

<sup>107</sup> EMMANUEL LÉVINAS, *Autrement...*, p. 50 y ss.

<sup>108</sup> EMMANUEL LÉVINAS, *Totalidad...*, p. 20.

<sup>109</sup> *Aporías*, p. 71.

<sup>110</sup> Entrevista a Jacques Derrida en *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers* (Richard Kearney, ed.), Manchester: Manchester University Press, 1986, p. 108.

de “ley”, Derrida deconstruye el pensamiento logocéntrico desde el tiempo y la ley, de tal manera que la aporía de la ley es la aporía del tiempo; y la aporía del tiempo es la aporía de la ley. Esta nueva orientación (de Derrida) complementaría la *destruktion* metafísica (Heidegger) con la atención hacia las demandas del otro (Lévinas). La alteridad ya no tiene un sentido metafísico, sino que es entendida como una huella del “otro irreductible” y es lo indecible de la diferencia ontológica<sup>111</sup>. En otros términos: todos los problemas normativos son, en última instancia, de naturaleza temporal. De esta forma, el problema de la justificación política, la cuestión de la ley (derecho) y la violencia, acaba siendo el problema del tiempo, de la temporalización. Esto se puede explicar con un ejemplo, que por lo demás pertenece al propio Derrida<sup>112</sup>: una ley que crea una determinada situación de cosas, como la Constitución Política o una declaración de independencia. En este texto legal, la situación de cosas se encuentra indeciblemente descrita y producida; antecede a la firma (del texto legal) y es simultáneamente *producida* por la firma de éste. Ello testimonia que las invenciones sólo pueden ser reconocidas después del acontecimiento. Y en esto radica, justamente, tanto la aporía como la violencia de la ley: el sentido de un acto legislativo —cualquiera que éste sea— siempre llega o demasiado pronto (antes del hecho) o demasiado tarde (después del hecho). Por ello ejerce violencia, una violencia que revela que el tiempo es el diferir de sí mismo, es decir, la *differance*. Se revela así *la ley de la ley*; aquella (ley) que ninguna otra puede justificar, fundar o explicar.

Si se lo observa en relación con la tradición a la que pertenece, el pensamiento ético de Lévinas constituye un intento de abrir la alteridad radical que supera el *Dasein* como auto-afección temporal. Identifica el pensamiento de Heidegger con la metafísica tradicional (lo mismo hará Derrida), uniéndolos bajo la rúbrica de “El mismo”, y los ata a la relación aporética con el “otro”, a la cual llama “una relación de no-relación”<sup>113</sup>. Esta alteridad lévinasiana proviene del concepto de “neutro” o “neutralidad”; aquello en que reduce la diferencia ontológica<sup>114</sup>. Por ello, semejante alteridad no es la alteridad de lo que aparece, en sentido fenoménico tradicional, como distinto, sino que responde a un plano exógeno de comprensión. El “Otro” es, entonces, lo primario de la ética, respecto de lo cual toda ontología es o puede ser predicada. De acuerdo con Lévinas, el *Dasein* es responsable por el Otro, pero no porque el Otro sea la *posibilidad* del *Dasein*, sino porque este último es incapaz de apropiárselo (Ereignis). El “estar-ahí” se descompone para Lévinas de tal modo que el “ahí” deviene en el Otro que *me* mira antes de que yo pueda mirarle. Es justamente esta insustituible exposición al Otro lo que constituye su momento ético; y, como en Derrida, semejante alteridad del Otro es una ley insuperable y al mismo tiempo “impracticable”. Para la adecuada comprensión de esto, resulta necesario señalar que Lévinas entiende la palabra “ley” de un modo peculiar: la “ley”, en un sentido ético, no es una norma determinada (jurídica o moral), sino aquello que excede al tiempo “en” el tiempo; que supera la temporalización del tiem-

<sup>111</sup> Cf. RICHARD KEARNEY, *Working...*, p. 29.

<sup>112</sup> JACQUES DERRIDA, *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris: Galilée, 1984, p. 20.

<sup>113</sup> RICHARD BEARDSWORTH, *Derrida and the Political*, Londres: Routledge, 1996, p. 122.

<sup>114</sup> EMMANUEL LÉVINAS, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, 42-48.

po —en sentido heideggeriano—; lo que el ser (*Sein*) no puede recuperar y al mismo tiempo respecto de lo cual es responsable. La alteridad del Otro es, pues, la aporía de la ley. Esta forma (ética) de concebir la relación de tiempo y lógica en Heidegger por parte de Lévinas resulta ambivalente; y la relación de Derrida con Lévinas se estructurará sobre la base de esa ambivalencia<sup>115</sup>.

De acuerdo con lo dicho, la experiencia de la aporía es al mismo tiempo la experiencia de la aporía del tiempo y de la ley. Ahora bien, ello no puede ser reputado como una “experiencia” en sentido estricto, porque esta noción depende siempre de la presencia. De este modo, la lógica de la *even-tidad* —de que hablábamos antes— se presenta aquí bajo la nota de la temporalización. Esto demuestra que no puede verificarse una apropiación de la aporía, porque ello supondría, al mismo tiempo, perderla. A esto se refiere también Lévinas cuando habla de “desatar la alteridad del tiempo en cuanto tal”. El pensamiento de este último es una elaboración contra la *Destruktion* heideggeriana, y Derrida se separa del autor de *Ser y tiempo* justamente en lo que sigue al de *Totalidad e infinito*. Lévinas se refiere a la aporía como la ley no presente del Otro (*autrui*); aquello de lo que no me puedo apropiar, pero que me observa desde un pasado absoluto, es decir, un pasado que excede el *éxtasis* (la contemplación de lo estático, de lo ontológico) del pasado, del presente y del futuro.

### 3.2. La hospitalidad

“Sabemos —dice Derrida— que hay muchas *personas desplazadas* que piden el derecho de asilo sin ser ciudadanos. No se debe a razones especulativas o éticas que esté interesado en la hospitalidad incondicional, sino para entender y transformar lo que ocurre hoy en el mundo. La hospitalidad incondicional implica que no se le pide al otro, al recién llegado, que de algo a cambio, ni que se identifique. Incluso si el otro te priva de tu dominio o de tu casa, debes aceptarlo. Esa es la condición de la hospitalidad incondicional. Es insostenible. Pero si existe, sin embargo, pura hospitalidad, debería ser llevada a este extremo. Yo intento —continúa— separar este concepto de la pura hospitalidad del concepto de *invitación*. Si yo te espero y estoy preparado para recibirte, ello implica que no hay sorpresa, que todo está en orden. Porque la pura hospitalidad, o el puro regalo, requieren sin embargo de la sorpresa absoluta para acontecer. El otro, como el Mesías, llegará cuando quiera... Si soy incondicionalmente hospitalario, recibiré a la visita, no al huésped invitado. No debo estar preparado, o preparado para no estar preparado, para la llegada inesperada de *cualquier* Otro... Si existe la pura hospitalidad, o el puro regalo, debería consistir en esta apertura sin horizonte... Es una lección muy profunda que Husserl nos enseña, e incluso Lévinas. En la quinta *Meditación cartesiana*, Husserl insiste en que no hay intuición pura del Otro en cuanto otro. Que no haya una fenomenología del Otro es algo que considero irrefutable. Desde luego, tal cosa es una interrupción de los principios fenomenológicos; y es a través del espacio abierto por esta interrupción que Lévinas encuentra su camino. Yo creo que esto es cierto, pero ello no significa que tengamos que suscribir todo el contexto de la afirmación de Husserl. Sin embargo, si toma-

<sup>115</sup>RICHARD BEARDSWORTH, *Derrida and the Political*, p. 123.

mos este simple axioma o principio, el principio que traiciona los principios de la fenomenología, aún es válido para mí. Ahora se puede transportar esta afirmación a otro contexto; cosa que Lévinas hace, y yo también haré<sup>116</sup>. No hay que olvidar que Lévinas asocia la fenomenología, como filosofía de la conciencia, con la intencionalidad, afirmando que la intencionalidad es un acto de animación que le da al fenómeno trascendente un significado trascendente<sup>117</sup>.

El párrafo transcrito resulta especialmente interesante para comprender el papel de la hospitalidad en la estructura de alteridad que se adjudica a la deconstrucción. Esta distinción entre hospitalidad “condicional” e “incondicional” vuelve a plantearse por el filósofo argelino dos años después<sup>118</sup>. La hospitalidad condicional es, por decirlo así, la tradicional; la que se ha practicado desde el mundo griego, y que hoy ejecutan las naciones con los inmigrantes. La hospitalidad incondicional aparece como un imposible; no es un ideal. Derrida, sin embargo, argumenta que tiene directa relación con la hospitalidad tradicional: los actos de la hospitalidad condicional sólo acontecen en la sombra de la imposibilidad de su versión ideal. Esta idea de lo incondicional/imposible se encuentra muy presente en su obra tardía: el regalo *incondicional*; el duelo *incondicional*, el perdón *incondicional*, etc.

Puede rastrearse una transición en su pensamiento, a partir de la noción de “hospitalidad”<sup>119</sup>. En sus primeras obras (por ejemplo, *De la gramatología, La diseminación*), los ideales o imposibles se presentan como imágenes respecto de las cuales podemos sentirnos nostálgicos o esperanzados, o en espera de que muestren un camino para seguir; y de esta manera se someten a la deconstrucción. Pero en las obras posteriores, Derrida parece otorgar a la *imposibilidad* un significado diferente: se refiere a la alteridad, a la *otredad*; y ello es influencia directa del pensamiento de Lévinas, cuya lectura comienza desde temprano. La imposibilidad ya no provoca nostalgia ni abatimiento, sino deseos de transformación —como refiere en el texto antes citado—. En los textos anteriores a 1975 ó 1980, el “otro” es un término semejante a “escritura”; algo que ha sido devaluado por la filosofía de la presencia, a favor de otros que tradujeran más propiamente el origen. Por eso afirma en *La diseminación* que la escritura es “el juego del otro dentro del ser”<sup>120</sup>. En los textos posteriores, el “otro” interroga éticamente; está referido a las relaciones entre las personas, antes que designar el movimiento de la archi-escritura. La cuestión reside en su (nueva) forma de aproximarse a la imposibilidad. Derrida sostiene que ésta es una experiencia o un evento (recuérdese lo dicho antes sobre este particular). Es una relación que indica que jamás podremos ser identidades auto-referidas. Más que una posibilidad a la que no puedo acceder, la *imposibilidad* es un factor de diferenciación; y por eso el yo (el Mismo) es un ser en relación con otro(s). La complejidad del yo se encuentra mediada por esa imposibilidad

<sup>116</sup> JACQUES DERRIDA, “Hospitality, Justice and Responsibility: A Dialogue with Jacques Derrida”, en R. KEARNEY - M. DOOLEY (eds.), *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy*, Londres: Routledge, 1998, pp. 65-66.

<sup>117</sup> EMMANUEL LÉVINAS, *Teoría de la intuición*, p. 39.

<sup>118</sup> JACQUES DERRIDA, *La hospitalidad* (con Anne Dofourmantelle), Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2000.

<sup>119</sup> PENÉLOPE DEUTSCHER, *How to Read Derrida*, Londres: Granta Books, 2005, p. 69.

<sup>120</sup> p. 163.

que representa un horizonte de significado que hace explícita la condición del ser. En esta conclusión se puede advertir la directa influencia de Lévinas; pero también de Heidegger y Husserl.

Como se indicaba antes, la deuda con Lévinas está acreditada de manera expresa por el propio Derrida en múltiples lugares; mas puede deducirse sin embargo de la centralidad del gesto ético que describe como propio de la deconstrucción —tal como aspiramos a haber explicado en las páginas anteriores—; de las nociones de responsabilidad y hospitalidad, y de la insistencia en ejecutar la identidad del sujeto (lector) a través de su relación con ese otro infinito, que abre la infinita responsabilidad y la infinita hospitalidad. Estas nociones son, si pudiera decirse de ese modo, “conclusiones” de las ideas centrales de su obra anterior a 1980: huella, archiescritura, suplemento, etc. La infinitud, que es otra forma de nombrar la imposibilidad, encuentra su horizonte en la existencia del Otro, que —como en Lévinas— modifica, transforma y produce el yo en el acto deconstructivo. Allí también reside la justicia, como lo dice explícitamente Derrida en *Fuerza de ley*.

Lógicamente, este pensamiento puede ser formalizado de muchas formas diferentes. La manera de escritura de Derrida, su nota ensayística y literaria —realizada de ese modo a propósito— no permite cerrar la argumentación como si se tratara de un texto filosófico tradicional. Por ello, la cuestión de la alteridad puede ser replanteada innumerables veces desde el propio Derrida, a partir de casi todos sus conceptos solidarios. Creemos que las páginas anteriores expresan —de uno de esos modos o maneras— tanto las características y condiciones de la deconstrucción como protocolo de lectura, como la cercanía de la eticidad deconstructiva con las nociones centrales de Lévinas. Ello, a buen seguro, admite y admitirá múltiples desarrollos alternativos.

