



Políticas de la muerte: de la lógica soberana a la democracia por venir

Sebastián Chun (U.B.A)

sebaschun@hotmail.com

Resumen

La historia y su eterna repetición nos muestran como la política y la muerte suelen ir de la mano, no sólo por relacionarse como una causa con su efecto, sino por subyacer a toda posición política una filosofía de la muerte más o menos explícita. En el presente trabajo intentaremos analizar dos concepciones opuestas de la muerte, que nos conducirán por recorridos signados por algunos de los más importantes pensadores del siglo XX.. El primer derrotero, donde la muerte será entendida como la "posibilidad de lo imposible", partirá de la instrumentalización del otro y el privilegio de la muerte *propia* en la ontología heideggeriana, hasta llegar a la lógica soberana y el concepto de lo político expuestos por Schmitt. La segunda perspectiva, que define a la muerte como la "imposibilidad de lo posible", comenzará con la ética de la alteridad radical levinasiana, pasando por la relectura que hace de ella Blanchot, para alcanzar finalmente la concepción política derridiana. Aquí la muerte que importará será la del otro, poniendo en cuestión la voluntad de dominio propia de la subjetividad moderna, de la cual los primeros autores se revelan deudores.

Palabras claves

Soberanía – democracia – ontología – ética - deconstrucción

Abstract

History and its eternal return show the connection between politics and death. This is not just a cause and effect connection, but a more fundamental one: a more or less explicit philosophy of death underlies every political position. The present article analyses two opposite conceptions of death in some of the most important philosophers of the last century. The first part, where death is understood as the "possibility of the impossible", starts with the instrumentalization of the other and the privilege of our own death in Heidegger's ontology, and ends with the logic of sovereignty and the concept of the political as Schmitt exposed. The second perspective, where death is defined as the "impossibility of the possible", begins with Lévinas' ethics of the absolute alterity, goes through the reformulation of this thoughts made by Blanchot, and ends with Derrida's political conception. Here, the other's death will be the most important one. Then, the dominating will, essential to the modern subjectivity, will be questioned, and so the authors mentioned first.

Key words

Sovereignty – democracy - ontology - ethics - deconstruction

“El otro por venir ([...] cualquiera que venga en la forma del acontecimiento, es decir, de la excepción y del único), tengo por definición que dejarlo libre de su movimiento, fuera de alcance para mi voluntad o para mi deseo, más allá de mi intención misma. Intención de renunciar a la intención, deseo de renunciar al deseo, etc. «Renuncio a ti, lo he decidido»: la más bella y la más inevitable de la más imposible declaración de amor.

Derrida, *Políticas de la amistad*

Introducción

Al reflexionar sobre el enigma de la muerte nos encontramos con dos perspectivas opuestas pero no por eso completamente extrañas entre sí, ya sea ésta entendida como "posibilidad de lo imposible" (Heidegger) o como "imposibilidad de lo posible" (Blanchot). Los recorridos marcados por éstas serán los aquí propuestos. El primero nos conducirá desde Heidegger hasta Schmitt, partiendo de los análisis de *Ser y tiempo* para llegar a la concepción de lo político schmittiana, intentando explicitar los vínculos entre ambos momentos. De este modo, se pondrán en juego algunas consecuencias políticas de la ontología fundamental heideggeriana, que encontramos ligada estrechamente a la lógica de la soberanía. El segundo recorrido partirá de la ética de la alteridad radical levinasiana, pasando por su reformulación en Blanchot, para llegar a la "propuesta" política de Derrida: la *democracia por venir*. Si bien el hilo conductor de nuestro trabajo estará entonces signado por la muerte, ya sea propia o del otro, finalmente será relevada por la problemática del otro, que abarca y determina la interpretación que se hace de aquélla.

El primer apartado estará dividido en tres partes, una dedicada a Heidegger, otra a Schmitt y una última a señalar las afinidades que encontramos entre sus posiciones. La primera a su vez contará con dos momentos, que se corresponderán con las dos mitades de *Ser y tiempo*. El primero estará dedicado a la aparición del "otro" en el análisis del *Dasein* de término medio y el segundo al análisis del "ser para la muerte", en tanto posibilidad de superar el "estado de caído", y su correspondiente cierre ante toda alteridad. El segundo apartado abordará el análisis de la ética levinasiana y su vínculo con la obra de Blanchot y la concepción política derridiana, mostrando cómo se entrelazan dichos pensamientos. Finalmente, intentaremos resaltar el contraste entre ambos trayectos, tomando en cuenta principalmente las consecuencias que cada uno proyecta sobre el plano ético-político.

I. De Heidegger a Schmitt

a) Heidegger

1. Heidegger abre *Ser y tiempo* señalando que la pregunta por el ser, pregunta fundamental que guiará todo el recorrido de su trabajo, debe dirigirse al *Dasein*, ya que éste es el ente que comprende el ser, es decir, que tiene el privilegio de acceder al mismo. *“El hacer en forma expresa y de <ver a través> de ella la pregunta que interroga por el sentido del ser, pide el previo y adecuado análisis de un ente (el Dasein) poniendo la mira en su ser.”*¹ Lo propio del *Dasein* es entonces conducirse relativamente al ser, al cual Heidegger llama existencia.² Por esto, si lo ónticamente

¹ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, FCE, (1ª) 1951, p.17.

² *Op. cit.*, p. 22.

señalado del *Dasein* reside en que éste es ontológico, el siguiente paso que da en su análisis intenta establecer el libre acceso al ser del *Dasein*, a esta estructura que Heidegger llama existencialidad. Si para llegar al sentido del ser nos vemos obligados a pasar por un ente privilegiado, que somos nosotros mismos, debemos al mismo tiempo garantizar un correcto acceso al ser de este ente. Para esto, Heidegger decide comenzar por “mostrar el ente tal como es <inmediata y regularmente>, en su <cotidianidad> <de término medio> [durchschnittlichen Alltäglichkeit]”³, para allí poner de manifiesto las estructuras esenciales presentes en toda forma de ser del *Dasein* fáctico. Y aquí ya nos encontramos con el problema que nos interesa:

[...] el *Dasein* tiene más bien, con arreglo a una forma de ser que le es inherente, la tendencia a comprender su ser peculiar partiendo de aquel ente relativamente al cual se conduce, por esencia, inmediata y constantemente, el <mundo>.”⁴

Entonces, si el *Dasein* se comprende siempre desde la interpretación que él lanza sobre el mundo circundante, parece difícil lograr un acceso legítimo a este ente privilegiado, y de aquí surgirá la necesidad del desarrollo de la segunda mitad de esta obra.

Dejando de lado por el momento dicha cuestión y siguiendo con el análisis, encontramos que la estructura fundamental del ser del *Dasein* es el “ser en el mundo”. Heidegger distingue tres elementos de esta estructura, entre los cuales el “ser en” se destaca como una estructura del ser del *Dasein*, es decir, como un existencialio. Luego señala que los diversos modos de “ser en” se reducen a la forma de ser del “curarse de”. En sus palabras: “por ser esencialmente inherente al *Dasein* el <ser en el mundo>, es su <ser relativamente al mundo> en esencia <curarse de>.”⁵

Por el lado del mundo, si el análisis del *Dasein* debía partir del cotidiano término medio, el correspondiente análisis de aquél debe comenzar por el mundo circundante.⁶ Heidegger se propone así llegar desde éste hasta la idea de la mundanidad en general, al igual que desde el análisis del *Dasein* de término medio desea desembarcar en las estructuras fundamentales del *Dasein* en general.⁷ Para esto parte del cotidiano “ser en el mundo”, el “andar” por [*Umgang in*] el mundo y con los entes intramundanos.

Pero la forma inmediata del <andar> no es, como se mostró, el conocimiento no más que perceptivo, sino el <curarse de> que manipula, que usa y que tiene su peculiar <conocimiento>.”⁸

En otras palabras, el *Dasein* cotidiano de término medio se enfrenta a los entes de su mundo circundante con una peculiar comprensión del ser que determina la estructura del ser de éstos. De este modo, el ente que hace frente en este “curarse de” es el útil [*Zeug*], es decir, el *Dasein* se encuentra, en su relación cotidiana con el mundo circundante, con objetos que se vuelven medios para diversos fines, ya sea la satisfacción directa de necesidades o el servir como herramientas para la confección

³ *Op. cit.*, p. 27.

⁴ *Op. cit.*, p. 25.

⁵ *Op. cit.*, p. 70.

⁶ *Op. cit.*, p. 79.

⁷ Por supuesto que queda todavía por pensar hasta donde las raíces ónticas de la ontología fundamental no contaminan implacablemente a esta última. Nuestra tesis dará una respuesta a este interrogante.

⁸ *Op. cit.*, p. 80.

de otro útil. Por lo tanto, al investigar luego el ser del útil, Heidegger encuentra que a éste le es inherente un todo de útiles en que es ese útil que es. El útil es esencialmente “algo para... [um zu]”, es decir, se refiere a un algo, tiene una finalidad. Entonces el sentido otorgado a ese útil se corresponde con el plexo de referencias en el cual se inserta. En palabras de Heidegger: “en semejante <andar> usando se somete al <curarse de> al <para> constitutivo del útil del caso.”⁹ A la forma de ser del útil la llama “ser a la mano” [Zuhandenheit] y al ver propio del andar con un útil sometiéndose al plexo de referencias del “para” lo llama “ver en torno” [Umsicht]. Por eso, la conducta práctica no es ciega, tiene una vista propia, aunque ésta no sea teórica.¹⁰ Interpretamos el mundo desde el momento en que nos enfrentamos a él y encontramos útiles, y esto lo hacemos desde la interpretación previa del ser.

El siguiente momento será entonces el explicitar qué se hace visible en este “ver en torno”. “La obra [Werk] es lo que porta la totalidad de referencia dentro de la cual hace frente un útil.”¹¹ La obra es el “para qué” [Wozu] del útil, siendo ella también un útil en sí misma, ya que es “empleable para...” [verwendbar für]. Al mismo tiempo, en la obra hay referencia a materiales, a algo que es empleado para algo. Así, “en el útil usado es codescubierta por medio del uso la <naturaleza>, la <naturaleza> a la luz de los productos de la naturaleza.”¹² Éste es el “de qué” [Woraus] de la obra. Pero Heidegger agrega que hay en la obra al par una referencia al portador y utilizador. “La obra se corta a la medida de su cuerpo; él mismo <es> también en el nacer de la obra.”¹³ Y aquí nos encontramos con la primera aparición del otro en *Ser y tiempo*, un otro como el “para quién” de la obra. “La obra <de> que <se cura> en cada caso no es <a la mano> solamente en el mundo doméstico del obrador, sino en el mundo público.”¹⁴ Entonces puedo afirmar que es a partir de la obra, del “para qué”, que se hace visible para el *Dasein* su mundo circundante, conformado por útiles, la naturaleza como fuente de recursos y otros *Dasein*.

Siguiendo con su análisis del útil a la mano, el autor de *Ser y tiempo* señala que aquél tiene el carácter de la “cercanía”, la cual “se regula por el manipular y usar que <calcula> <viendo en torno>.”¹⁵ Pero al mismo tiempo este útil es con quien “hacen frente concomitantemente los otros a quienes se destina la obra del trabajador.”¹⁶ Por lo tanto, ese cálculo propio del útil se destina también al otro de la relación social.

*En razón de este concomitante <ser en el mundo> es el mundo en cada caso y siempre aquel que comparto con los otros. El mundo del Dasein es un <mundo del con>. El <ser en> es <ser con> [Mitsein] otros. El <ser en sí> intramundano de éstos es <ser ahí con> [Mitdasein].*¹⁷

Este ente particular con el que nos topamos, el *Dasein*, es inmediatamente en la no-referencia, es decir, es el final del recorrido del plexo de referencias de un útil,

⁹ *Op. cit.*, p. 82.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 83.

¹¹ *Idem.*

¹² *Op. cit.*, p. 84.

¹³ *Idem.*

¹⁴ *Idem.* Heidegger señala a continuación que la diferencia entre la producción artesanal y la producción en serie reside en que ese otro *Dasein* en la primera se me hace presente de manera determinada, en su singularidad, mientras que en la segunda ese otro es cualquiera, el término medio.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 117.

¹⁶ *Op. cit.*, p. 133.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 135.

pero puede ulteriormente ser también “con” otros.¹⁸ La diferencia es que de otro *Dasein* uno ya no se cura, sino que se “procura por” él.¹⁹

Ahora bien, desarrollando este estado de caído del *Dasein*, su impropiedad en tanto absorbido en el mundo, Heidegger sostiene que “a partir del cotidiano <ser uno con otro> está el *Dasein* bajo el señorío de los otros”,²⁰ siendo el uno [*man*] quien prescribe la forma de ser cotidiana. Bajo esta dictadura del neutro, donde cualquier interpretación del mundo está regulada por la publicidad, quitándole toda responsabilidad al *Dasein* mismo, éste se encuentra con su impropiedad. Sin embargo, Heidegger señala que “el <uno> es un existenciario inherente como fenómeno original a la constitución positiva del *Dasein* y que tiene diversas posibilidades de concreción dentro de la forma de ser del *Dasein*.”²¹ Por lo tanto, si es un existenciario, e incluso si la propiedad misma es una modificación existencial del “uno”²², parece que el *Dasein* comprende siempre al otro a partir del mundo circundante, es decir, a partir de la utilidad.

*El *Dasein* cotidiano saca la interpretación preontológica de su ser de la inmediata forma de ser del <uno>. La exégesis ontológica sigue inmediatamente esta tendencia interpretativa, comprendiendo el *Dasein* por el mundo y encontrándolo delante como ente intramundano. No sólo esto; hasta el sentido del ser, sobre el fondo del cual se comprenden los entes que son estos <objetos>, tolera la <inmediata> ontología del *Dasein* que se lo imponga el <mundo>. Pero como en este absorberse en el mundo se pasa por alto el fenómeno mismo del mundo, aparece en su lugar lo <ante los ojos> dentro del mundo, las cosas. El ser de los entes que <son ahí con> resulta concebido como <ser ante los ojos>.”²³*

Entonces, vimos hasta aquí que en *Ser y tiempo* Heidegger parte del análisis del *Dasein* de término medio, es decir, cobijado bajo el resguardo del *man*. En este “estado de yecto” [*Geworfenheit*], en la caída [*Verfallen*], “en este aquietado compararse con todo, <comprensivo> de todo, vuela el *Dasein* a un extrañamiento [*Entfremdung*] en que se le oculta el más peculiar < poder ser>.”²⁴ De este modo Heidegger expresa el encontrarse del *Dasein* bajo el dominio del impersonal, por lo que su interpretación del mundo, de sí mismo y de los otros *Dasein* se encuentra dirigida por ese término medio, que nos atrevemos a afirmar que es lo mismo que decir por la lógica del intercambio.²⁵

¹⁸ *Op. cit.*, p. 136.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 137.

²⁰ *Op. cit.*, p. 143.

²¹ *Op. cit.*, p. 146.

²² *Op. cit.*, p. 147.

²³ *Idem.*

²⁴ *Op. cit.*, p. 198.

²⁵ “La relación de intercambio entre propietarios consiste en una instrumentalización: lo que aquel cede constituye un medio para la conservación de otro, y lo que éste cede es un medio para la autoconservación de aquel. Las partes logran así sus fines en la relación con los otros que le proveen los medios. Pero en tanto las propiedades son extensiones del propio cuerpo, es el mismo cuerpo del otro el que sirve de medio para la realización de los propios fines. Toda relación con el otro se piensa entonces como un intercambio de medios para el logro de los fines de cada uno.” Mario Heler, “¿Por qué el otro siempre es un medio? O acerca de la instrumentalización del otro”, *IV Jornadas Nacionales Agora Philosophica*, Mar del Plata, Septiembre de 2004.

El <ser uno con otro> en el uno no es, en absoluto, una apretada, pero indiferente compañía, sino un tenso, pero ambiguo, acecharse uno a otro, un secreto aguzar los oídos mutuamente. Tras la máscara del <uno para otro> actúa un <uno contra otro> [Gegeneinander].²⁶

Ese otro se me hace manifiesto como un rival, algo que me enfrenta y que debo dominar. En otro momento del análisis de la constitución existencial de Dasein, cuando nos habla del “encontrarse”, Heidegger dice: “*en el <encontrarse> hay existencialmente un <estado de referido>, <abriendo>, al mundo, a base del cual <estado de referido> puede hacer frente lo que <hiere>.*”²⁷ Eso otro que me hiere, que me amenaza, ya no sólo se convierte en un medio para un fin, sino en un obstáculo para mis fines, en algo que debo dominar o aniquilar.²⁸ Vale preguntarse en este punto qué pasaría si la corporalidad de ese otro también se volviera un “ser a la mano”, en tanto separable de la existencia del Dasein. El problema se mostraría en toda su magnitud.

Aquí se cruza nuestra lectura con lo que Ferry y Renault llaman la interpretación heideggeriana ortodoxa del nazismo de Heidegger, según la cual la caída en tanto existencial histórico es por un lado, en conformidad con la estructura del “siempre-ya”, irreversible, pero por el otro, a partir de los análisis de la angustia, conjurable, dependiendo de la individualidad del Dasein. Si nos quedamos con el fenómeno de la caída como existencial, dicen, vemos que la misma conduce a una relación con el otro como simple medio, habilitando una lógica que nos deja a pasos del nazismo. Si optamos por seguir la segunda parte de *Ser y tiempo*, esta conjuración de la caída, es decir, esta decisión por lo propio del Dasein, puede conducir a cierto activismo que se alinearía al *Discurso del rectorado*.²⁹ Por nuestra parte, encontramos que en la segunda sección de *Ser y tiempo* toda la reflexión estará guiada por la necesidad de salvar al Dasein de esta caída, aunque tal vez las consecuencias no sean muy distintas a las de la primera parte del análisis.

2. Como vimos anteriormente, Heidegger señala que la caída impide al Dasein acceder a su más peculiar “poder ser”, y esto es así porque en esa condición este ente se encuentra bajo el señorío de los otros. Por lo tanto, en la segunda sección de *Ser y tiempo* reconoce su autor lo insuficiente del recorrido anterior.

El análisis existencial del Dasein hecho hasta aquí no puede pretender poseer originalidad. *En el <tener previo> nunca ha entrado hasta ahora más que el ser impropio del Dasein y éste como no-todo. Para que llegue a ser original la exégesis del ser del Dasein como base para hacer en la debida forma la pregunta ontológica*

²⁶ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, op. cit., p. 194.

²⁷ Op. cit. p. 155.

²⁸ En este punto rechazo la interpretación de Janicaud, según la cual el segundo Heidegger, en su crítica a la era de la técnica como consumación de la metafísica, habría abierto la crítica a la dominación junto a la crítica de las ideologías, incluyendo al marxismo, a partir de su reducción de éstas a la época de la imagen del mundo. Este autor señala la posibilidad de construir una experiencia no dominadora de las cosas y el mundo a partir de un pensamiento deconstructivo heideggeriano. Sin embargo, parece olvidar la primera parte de *Ser y tiempo* y la concepción de la caída como estructura fundamental del Dasein, así como la íntima relación entre los dos momentos de Heidegger. Dominique Janicaud, “Frente a la dominación. Heidegger, el marxismo y la ecología”, *Cahier de l’Herne*, n° 45, Paris, 1983, pp. 477-495.

²⁹ Véase Luc Ferry y Alain Renault, “Del humanismo al nazismo. Las interpretaciones heideggerianas del nazismo de Heidegger”, en *Heidegger y los modernos*, Bs. As., Paidós, 2001, pp. 57-87.

*fundamental, tiene que poner antes a la luz existencialmente el ser del Dasein en su posible totalidad y propiedad [Eigentlichkeit].*³⁰

En otras palabras, si para acceder al sentido del ser debemos conducirnos hacia el *Dasein*, al mismo tiempo debemos alcanzar a este ente en su totalidad, superando el estado de impropiedad del mismo, ya que en éste el acceso al ser se ve contaminado por la interpretación del mundo circundante. Pero aquí encuentra Heidegger una contradicción entre este “ser total” y el constante “estado de inconcluso” que radica en la “esencia” de la constitución fundamental del *Dasein*. “*Tan pronto como el Dasein existe de tal manera que ya no falta absolutamente nada en él, se ha convertido a una con ello en un <ya no ser ahí>.*”³¹ Sólo en la muerte alcanza el *Dasein* el fin de toda posibilidad, por lo que “*alcanzar la totalidad del Dasein en la muerte es al par la pérdida del ser del <ahí>.*”³² Dicho de otro modo, para comenzar el camino hacia la propiedad, debemos acceder al *Dasein* en su totalidad. Ésta, sin embargo, sólo puede alcanzarse en la muerte, en tanto fin del “estado de inconcluso” del *Dasein*, pero en ese preciso instante el *Dasein* deja de ser tal.

A continuación Heidegger descarta que se pueda sustituir la muerte de un determinado *Dasein* por la muerte de los otros, y por lo tanto que sea accesible en el *Dasein* ajeno lo que resulta inexperimentable en el *Dasein* peculiar.

Nadie puede tomarle a otro su morir. *Cabe, sí, que alguien <vaya a la muerte por otro>, pero esto quiere decir siempre: sacrificarse por el otro en una cosa determinada. Tal “morir por...” no puede significar nunca que con él se le haya tomado al otro lo más mínimo su muerte. El morir es algo que cada Dasein tiene que tomar en su caso sobre sí mismo. La muerte es, en la medida en que <es>, esencialmente en cada caso la mía. [...] El morir no es un hecho dado, sino un fenómeno que hay que comprender existencialmente.*³³

La muerte en cuanto existencial es una inminencia. “*El extremo <aún no> tiene el carácter de algo relativamente a lo cual se conduce el Dasein.*”³⁴ El “ser relativamente a la muerte” es el “ser relativamente a una posibilidad”, a la posibilidad del cierre de toda posibilidad, es decir, a la posibilidad de lo imposible.³⁵ Y el precursar esta posibilidad extrema “*se revela como posibilidad de comprender el más peculiar y extremo < poder ser >, o sea, como posibilidad de una existencia propia.*”³⁶ Si comprendemos nuestro más peculiar poder ser, es decir, la muerte como nuestra posibilidad extrema, accedemos a una existencia propia, más allá del “estado de caído” del *Dasein*.

Luego Heidegger, al caracterizar la muerte en cuanto existencial, sostiene que “*la muerte en cuanto fin del Dasein es la posibilidad más peculiar [eigenste], irreferente, cierta y en cuanto tal indeterminada, e irrebasable, del Dasein.*”³⁷ En esta definición encuentra los elementos que permitirán concebir una posible totalidad y propiedad para el *Dasein*. El precursar la muerte abre al *Dasein* su más peculiar “poder ser”, haciéndole patente que en la señalada posibilidad de sí mismo queda

³⁰ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, op. cit., p. 255.

³¹ Op. cit., p. 258.

³² Op. cit., p. 256.

³³ Op. cit., p. 262.

³⁴ Op. cit., p. 273.

³⁵ Para una deconstrucción de la muerte entendida como “posibilidad de la imposibilidad” véase Jacques Derrida, “Esperarse (en) la llegada”, en *Aporías. Morir-esperarse (en) ‘los límites de la verdad’*, Barcelona, 1998, pp. 75-130.

³⁶ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, op. cit., p. 286.

³⁷ Op. cit., p. 282.

arrancado al uno. Ahora bien, este desembarazarse del señorío del uno implica que la más peculiar posibilidad es irreferente, en tanto singulariza al *Dasein* en sí mismo. “Hace patente que todo ser cabe aquello de que se cura y todo <ser con> otros fracasa cuando va el más peculiar “poder ser”. El *Dasein* sólo puede ser propiamente él mismo cuando se pone en posibilidad de ello desde sí mismo.”³⁸ Dicho de otro modo, para superar la caída debe el *Dasein* dejar de lado toda alteridad, cerrarse sobre sí precursando su más peculiar posibilidad, para allí “elegirse a sí mismo”.

Por ser irrebasable, la posibilidad más peculiar hace comprender al *Dasein* que le es inminente como posibilidad extrema renunciar a sí mismo [*sich selbst aufzugeben*].³⁹

*El ponerse, <precursando>, en libertad para la muerte peculiar libera del <estado de perdido> en las posibilidades que se ofrecen accidentalmente, de tal suerte que hace comprender y elegir radical y propiamente las posibilidades fácticas que están antepuestas a la irrebasable.*⁴⁰

Esta posibilidad es también cierta e indeterminada, lo que hace que el *Dasein* se exponga a una amenaza que surge de su “ahí” mismo.⁴¹ Por esto Heidegger sostiene que el “ser relativamente a la muerte” es en esencia angustia.⁴² Por medio de la angustia, es decir, el precursar la propia muerte, el *Dasein* se encuentra a sí mismo, y por lo irreferente de esta posibilidad este acceso a su poder ser propio se ve inmune al “procurar por” un otro, cierra las referencias a los demás para garantizar un retorno a sí mismo.⁴³

A modo de resumen, podemos decir que en lo concerniente a la impropiedad, el *Dasein* se enfrenta a los otros a partir de su relación con el mundo circundante y los útiles que allí encuentra. Por otro lado, en el momento de la propiedad, rompe toda referencia a esos otros. Aunque más adelante señale que “del <ser sí mismo> propio del <estado de resuelto> surge por primera vez el <uno con otro> propio”⁴⁴, parece difícil no encontrar aquí una reducción de lo otro a una mismidad constituida sobre sí misma, sin contaminación alguna por parte de la alteridad. Todo este recorrido nos ha permitido entonces vincular en *Ser y tiempo* ese primer aparecer del otro en el mundo circundante del *Dasein* con la posibilidad de precursar la muerte propia en tanto posibilidad más peculiar del *Dasein*, lo cual implica un cierre ante ese otro que nos había hecho frente hiriéndonos.

b) Schmitt

Ha sido Carl Schmitt quien a nuestro entender expuso de manera categórica cuál es la esencia de lo político, la cual está plenamente expresada en la prerrogativa soberana. En su libro *Teología política I* afirma que “es soberano quien decide el

³⁸ *Op. cit.*, p. 287.

³⁹ *Op. cit.*, p. 287.

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 288.

⁴¹ *Op. cit.*, p. 289.

⁴² *Op. cit.*, p. 291.

⁴³ No analizaremos aquí el extenso desarrollo de la angustia seguido por Heidegger, aunque en el mismo los conceptos de invocación, conciencia, deuda y estado de resuelto permiten vislumbrar este resto de subjetividad del que venimos hablando. Véase Jean-Luc Marion, “El interpelado”, *Taula. Quaderns de Pensament*, Universitat de les Illes Balears, n° 13-14, Palma, 1990, pp. 87-97.

⁴⁴ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, *op. cit.*, p. 324.

*estado de excepción*⁴⁵, el cual no está determinado por la norma. Quien declare la suspensión de la ley, la puesta en suspenso de un orden determinado, por propia iniciativa, de manera original e incondicionada, ése será el soberano. *“Éste decide si existe el caso de excepción extrema y también lo que ha de hacerse para remediarlo. Se ubica fuera del orden jurídico normal y con toda forma parte de él, porque le corresponde la decisión de si la constitución puede suspenderse in toto.”*⁴⁶

A pesar de esta definición, Schmitt señala que el soberano tiene como fin la reinstauración del orden. Por lo tanto, este momento de apertura hacia lo otro, hacia lo más allá de la norma, se vuelve un riesgo necesario para lograr el cierre del universal que rige el orden dado. Dicho en sus palabras: *“en el caso de excepción, el Estado suspende el derecho en virtud de un derecho de autoconservación.”*⁴⁷ Ante el peligro de disolución de la normalidad dada, que se manifiesta con la aparición de lo otro, lo heterónimo, el soberano decide hacer visible eso otro, nombrándolo y a su vez excluyéndolo del orden, para así intentar fagocitarlo o borrarlo de la escena política. El otro trae consigo la posibilidad de otra normalidad, de otro orden, poniendo así en riesgo el estado de cosas vigente, que a ese otro lo dejaba en lo oculto, más allá de todo horizonte de posibilidad. Lo heterogéneo es lo imposible, lo impensado, y por ello debe volver a su morada de ruinas.

Ahora bien, por lo dicho hasta aquí, parece existir una contradicción entre esta finalidad de autoconservación y la supuesta originalidad absoluta de la decisión. Para Schmitt

*[...] en términos normativos, la decisión surge de la nada. La fuerza jurídica de la decisión es algo distinto del resultado de su fundamentación. La atribución no se establece con la ayuda de una norma sino al revés: el punto de atribución determina qué es la norma y cuál la verdadera normativa.*⁴⁸

Por lo tanto, la anterioridad de lo heterónimo, de lo a-normal, parece oponerse a la espontaneidad del soberano divino. Éste ya no decide quién es ese otro, sino que simula darle una luz, cobijarlo bajo su campo de atracción y luego declararlo fuera del mismo; cuando en realidad sólo asumiría este riesgo para volver a lo normal, haciendo de lo invisible el hogar de lo heterónimo. Entonces la decisión soberana no sería una pura espontaneidad de una voluntad autosuficiente, sino que se puede pensar como el último recurso de aquél que ya no domina la distribución de espacios y roles, a quien se le ha infiltrado un huésped indeseable, que contamina la atmósfera de su reinado.⁴⁹

La obra central de Schmitt es *El concepto de lo político*, donde encuentra la esencia de la política en una distinción entre un nosotros y los otros, que también estará determinada por la decisión soberana.

⁴⁵ Carl Schmitt, “Teología política I”, en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México, FCE, 2001, p. 23

⁴⁶ *Op. cit.*, p. 24.

⁴⁷ *Op. cit.*, p. 27.

⁴⁸ *Op. cit.*, p. 40.

⁴⁹ Por supuesto que en todo este apartado seguimos la extraordinaria deconstrucción de los análisis schmittianos presente en el texto de Derrida *Políticas de la amistad*. *“La decisión pasiva, condición del acontecimiento, es siempre en mí, estructuralmente, otra decisión, una decisión desgarradora como decisión del otro. Del otro absoluto en mí, del otro como absoluto que decide en mí de mí. Absolutamente singular en principio, según su concepto más tradicional, la decisión no es sólo siempre excepcional, hace excepción de mí. [...] esta heteronomía no contradice a la autonomía, abre ésta a ella misma, representa el latido de su corazón.”* Jacques Derrida, *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*, Madrid, Trotta, 1998, p. 87.

La específica distinción política a la cual es posible referir las acciones y los motivos políticos es la distinción de amigo (Freund) y enemigo (Feind). [...] El enemigo es simplemente el otro, el extranjero (der Fremde) y basta a su esencia que sea existencialmente, en un sentido en particular intensivo, algo otro o extranjero, de modo que en el caso extremo sean posibles con él conflictos que no puedan ser decididos ni a través de un sistema de normas preestablecidas ni mediante la intervención de un tercero “descomprometido” y por eso “imparcial”. La posibilidad de un conocimiento y de una comprensión correcta, y por ello también la capacidad de intervenir y decidir, es aquí dada sólo por la participación y por la presencia existencial. Sólo quien toma parte de él directamente puede poner término al caso conflictivo extremo; en particular sólo él puede decidir si la alteridad del extranjero en el conflicto concretamente existente significa la negación del modo propio de existir y si es por ello necesario defenderse y combatir para preservar el propio, peculiar, modo de vida.⁵⁰

Reforzando la lógica ya analizada, encontramos aquí al a-normal investido de la categoría de enemigo, sólo por expresar lo otro de la norma. El habitante del desorden pone ante mí un modo de vida extraño, que me interpela, poniéndome en peligro. Este riesgo está determinado por la particularización de mi universal, la caída del fundamento que sustentaba el edificio social, distribuyendo roles, dando voz y luz a algunos, borrando hasta las sombras de otros. En este caso también corresponderá al soberano determinar quién es el enemigo, hacerlo visible, declarándolo fuera del orden que resguarda al mundo de los amigos, haciendo así que su vida pueda ser arrebatada, por sólo presentarse como una virtual puesta en cuestión de mi universal. Leemos en Schmitt:

[...] el Estado como unidad política decisiva ha concentrado en sus manos una atribución inmensa: la posibilidad de hacer la guerra y por consiguiente a menudo de disponer de la vida de los hombres [...] ello implica la doble posibilidad de obtener de los miembros del propio pueblo la disponibilidad a morir y matar, y la de matar a los hombres que están de parte del enemigo. La tarea de un Estado normal consiste sin embargo, sobre todo, en asegurar en el interior del Estado y de su territorio una paz estable [...] Esta necesidad de pacificación interna lleva, en situaciones críticas, al hecho de que el Estado, en cuanto unidad política, determine también por sí mismo, mientras exista, al <enemigo interno>.⁵¹

Como bien señala Derrida, la distinción privado/público y la exclusividad del último sobre lo propiamente político, que en un principio parecerían dejar de lado la eventualidad de un conflicto dentro del orden dado, se rompe cuando se manifiesta la posibilidad del “enemigo interno”, es decir, de aquella puesta en cuestión de la norma que surgiría de aquellos que son invisibles dentro de la misma.⁵² Enemigo ya no es el extranjero, sino cualquier otro, extranjero en su propio lugar de nacimiento, sin voz ni rostro, cuya heterogeneidad se manifiesta, se da; motivo por el cual se vuelve imperioso combatirla.

⁵⁰ Carl Schmitt, “El concepto de lo político”, en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, op. cit., p. 177-178.

⁵¹ Op. cit., p. 194.

⁵² Jacques Derrida, *Políticas de la amistad*, seguido de *El oído de Heidegger*, op. cit., pp. 159-193.

c) Afinidades electivas

No intentaremos aquí establecer un paralelismo riguroso entre el “ser-para-la-muerte” hiedeggeriano y el “ser-para-dar-la-muerte” schmittiano,⁵³ aunque sí creemos encontrar una afinidad entre ambos pensamientos, que quizá nos permita pensar en las consecuencias políticas de los análisis de *Ser y tiempo*.

Como vimos más arriba, los análisis existencialista concluía, por el lado de la impropiedad, en una instrumentalización del otro, en tanto el acceso a éste estaba dado a partir de nuestra relación con el mundo circundante y los entes a la mano. Por el lado de la propiedad, el precursar la muerte en tanto comprensión de la posibilidad más peculiar del *Dasein* como posibilidad de renunciar a sí mismo llevaba a un cierre sobre sí, que anulaba todo vínculo con los otros *Dasein*. El “ser-con” en tanto existencialista se suspende para habilitar la ruptura del imperio del “uno”, lo que en última instancia permitirá alcanzar la propiedad, empuñando las propias posibilidades.

Ahora bien, estos dos momentos del vínculo con el otro no los creemos contradictorios, ya que si en la primera mitad de *Ser y tiempo* el otro se me hace presente como un ente que me hiere y al que me enfrento, resulta necesario que a la hora de pensar en un “estado de resuelto” del *Dasein* se rompa todo vínculo con este otro extraño. Lo que importa es la propia muerte y no la del otro, aunque esta última ya se esté poniendo en juego a partir del retorno sobre sí del *Dasein*.

Por el lado de Schmitt, podemos pensar que si el otro es un medio con relación a mis fines, aunque sea el fin último del plexo de referencias, su instrumentalización por parte del soberano queda así justificada. A su vez, el privilegiar la propia muerte lleva en Schmitt a ver en el otro, por el mero hecho de ser un otro, un potencial enemigo que pone en peligro mi vida. Precisamente aquí Derrida encuentra una divergencia con el pensamiento de Heidegger,⁵⁴ pero ésta no clausura las íntimas relaciones que pudieran existir. El *Dasein* que se cierra sobre sí para salir del “estado de caído” sería afin al soberano schmittiano que, ante la presencia de un otro que potencialmente pondría en peligro mi vida, busca el cierre del ámbito de la mismidad, aniquilando o introyectando a aquel que me hace frente. A su vez, la comprensión de la posibilidad extrema como posibilidad de renunciar a sí mismo parece también legitimar esa otra arista de la doble posibilidad de la que habla Schmitt. Al enemigo será posible aniquilarlo por ser un obstáculo para mis fines, pero a los amigos podré disponerlos a morir y matar, ya que esta renuncia será la posibilidad más propia del *Dasein* en cuestión, que le permitirá empuñar todas las posibilidades antepuestas como propias. Anticipando lo que viene, leemos en Lévinas:

*<Yo pienso> se convierte en <yo puedo> en una apropiación de lo que es, en una explotación de la realidad. La ontología, como filosofía primera, es una filosofía de la potencia. Converge en el Estado y la no-violencia de la totalidad, sin precaverse contra la violencia de la que vive esta no-violencia y que aparece en la tiranía del Estado.*⁵⁵

⁵³ Véase el excelente trabajo de Jacques Derrida, “El oído de Heidegger. Filopolemología (*Geschlecht IV*)”, en *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*, op. cit. En éste parte Derrida del análisis de la “voz del amigo” tal como aparece en *Ser y tiempo*, para llegar al *Discurso del rectorado*, mostrando continuidades y afinidades con el pensamiento de Schmitt, valiéndose en particular del concepto de lucha (*Kampf*).

⁵⁴ Jacques Derrida, *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*, op. cit., p. 145, nota 18.

⁵⁵ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 70.

Aquí el lazo que se teje entre la ontología heideggeriana y el Estado confirman la cercanía, no sólo histórica, entre los pensadores hasta aquí revisados.⁵⁶

A modo de cierre de este primer apartado, creemos fundamental tomar en cuenta un último paralelismo entre Heidegger y Schmitt. Ya vimos en éste como el otro hacía su aparición de manera espontánea en el ámbito de la mismidad, deconstruyendo la autodeterminación del soberano a la hora de decidir sobre el estado de excepción o el carácter de enemigo de ese otro. La alteridad es así anterior a todo cierre sobre sí del ámbito de la norma y la habita en su interior mismo, desde el momento en que ese otro puede ser también el enemigo interno. En Heidegger, y aquí seguimos la deconstrucción derridiana, la posibilidad más propia, la muerte en tanto posibilidad de lo imposible, es al mismo tiempo la posibilidad más impropia e inautenticadora, ya que es la posibilidad de dejar de ser. Por lo tanto, si la muerte es lo imposible, el fin de toda posibilidad, nunca se tiene una relación con ella como tal, sino sólo con la muerte del otro. Leemos en Derrida:

*La muerte del otro vuelve así a ser <primera>, siempre primera, como la experiencia del duelo que instaura mi relación conmigo mismo y constituye, en la différance –ni interna ni externa– que la estructura, tanto la egoidad del ego como toda Jemeinigkeit. La muerte del otro, esa muerte del otro en <mi>, es, en el fondo, la única muerte nombrada en el sintagma <mi muerte>.*⁵⁷

En otras palabras, el ámbito de la mismidad, de lo auténtico y más propio, se ve atravesado por una alteridad y su correspondiente inautenticidad e impropiedad, que irrumpen allí desde un pasado inmemorial.

II. De Lévinas a Derrida

a) Lévinas y Blanchot

El presente apartado comienza con la crítica que el filósofo Emmanuel Lévinas ha lanzado al autor de *Ser y tiempo*. En *Totalidad e infinito*, una de las obras principales del primero, leemos:

*Filosofía del poder, la ontología, como filosofía primera que no cuestiona el Mismo, es una filosofía de la injusticia. La ontología heideggeriana que subordina la relación con el Otro a la relación con el ser en general –aún si se opone a la pasión técnica, salida del olvido del ser oculto en el ente– permanece en la obediencia de lo anónimo y lleva, fatalmente, a otra potencia, a la dominación imperialista, a la tiranía.*⁵⁸

Sigamos con detenimiento esta cita. En Heidegger la ontología, es decir, el volver a plantear la pregunta por el ser, es la filosofía primera. Ésta se convierte para Lévinas en una filosofía de la injusticia al postular una mismidad que no se verá afectada por una alteridad y que regirá a modo de *arkhé* o fundamento los destinos de los entes individuales. Así, Heidegger privilegiaría la libertad antes que la justicia, entendiendo a la primera como un “*mantenerse contra lo Otro a pesar de la relación*

⁵⁶ Schmitt en *El concepto de lo político* intenta separar el análisis de lo político del imperio del Estado, señalando que este último presupone al primero. Sin embargo Derrida muestra cómo el análisis schmittiano de lo político privilegia la forma estatal. Jacques Derrida, *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*, op. cit., p. 141.

⁵⁷ Jacques Derrida, “Esperarse (en) la llegada”, en *Aporías. Morir-esperarse (en) ‘los límites de la verdad’*, op. cit., p. 123.

⁵⁸ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, op. cit., p. 70.

con lo Otro, asegurar la autarquía de un Yo.⁵⁹ El Mismo, el ser, será para la lectura que hace Lévinas el universal a partir del cual se comprenderá toda alteridad. Si tenemos una comprensión del ser de término medio y ésta es “esencial” al *Dasein*, todo ente que caiga bajo su luz será víctima de la instrumentalización propia de dicha comprensión. Aún si pensamos en el segundo Heidegger, que le permite a la mayoría de sus defensores vislumbrar otro modo de acceso a lo otro, no podemos olvidar que éste presupone y está íntimamente ligado al primer Heidegger.⁶⁰ Aún si recordamos que él rechaza la interpretación instrumental y antropológica de la técnica, vale aclarar que lo hace no por errónea, sino por insuficiente. La técnica es la consumación de la metafísica, del olvido del ser, y determina nuestra relación con el mundo, los otros y nosotros mismos. No sólo es una instrumentalización de toda alteridad en vistas a satisfacer necesidades humanas, sino que es el modo en que el ente se nos hace presente en la era del máximo olvido y ocultamiento del ser. Pero esta determinación del ente, ya en el Heidegger II, nos viene del ser, ya que el *Dasein* es su pastor, el lugar donde se manifiesta esta interpretación del ser. La estructura de emplazamiento, que determina al hombre a hacer salir de lo oculto lo real en el modo de un solicitar existencias, es decir, de un exigir a lo real y efectivo el suministrar energía que pueda ser extraída y almacenada, no es una herramienta, un medio para el hombre, sino que éste parece ser uno para ella. A pesar de todo, esto no evita la instrumentalización del otro.⁶¹ El denunciar esta voluntad de dominio como propia de la era de la técnica no contradice lo dicho en la primera parte de *Ser y tiempo*, sino que lo reafirma.⁶²

Por lo tanto, volviendo a la cita de Lévinas, si la dictadura del *man* pertenece a la estructura del ser del *Dasein*, y si la misma nos lleva a relacionarnos con lo otro a partir de una voluntad de dominio y apropiación, el imperialismo y la tiranía parecen así quedar inscriptos a fuego en el corazón del *Dasein*.

Como sabemos, la pregunta que conduce toda la obra de Lévinas es aquella por la posibilidad de relacionarnos con lo otro más allá del poder, de la violencia, de la reducción de eso otro, el Otro, a lo Mismo. Refiriéndose a *Totalidad e infinito* dice:

[...] el empeño de este libro se dirige a percibir en el discurso una relación no alérgica con la alteridad, a percibir allí el Deseo, donde el poder, por esencia asesino del Otro, llega a ser, frente al Otro y <contra todo buen sentido>, imposibilidad del asesinato, consideración del otro o justicia.⁶³

En su revisión de la tradición filosófica Lévinas encuentra que siempre se ha practicado una violencia sobre el Otro a partir de una conceptualización o comprensión (en sentido heideggeriano) de éste, que borra sus particularidades, su singularidad, su alteridad irreductible a cualquier universalidad; violencia que en última instancia llega a su máxima expresión en el dar muerte al Otro. En un primer período, que está caracterizado por su libro antes mencionado, publicado en 1961, Lévinas encuentra en el *habla* como forma de relación social una posible solución a dicha cuestión.

⁵⁹ *Op. cit.*, pp. 69-70.

⁶⁰ “La distinción entre <Heidegger I> y <Heidegger II> se justifica sólo bajo la condición de que constantemente se atienda a que sólo desde lo pensado bajo I se hace posible II y que lo pensado bajo I sólo es posible si está contenido en II”. Martin Heidegger, “Carta-prólogo a Heidegger. Through Phenomenology to Thought”, de William Richardson”, versión digital de la Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 1984.

⁶¹ Martin Heidegger, “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994.

⁶² Desde ya que el análisis del segundo Heidegger escapa al alcance del presente trabajo y lo mencionado al respecto es sólo una propuesta de lectura.

⁶³ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, *op. cit.*, p. 71.

En mi relación con el Otro, nos dice, tengo dos posibilidades, matar (y/o comprender) o hablar. La primera, en tanto manifestación de una voluntad de dominio y poder extremas, lleva en sí misma la marca de su imposibilidad, ya que en el preciso momento en que me creo un poder sobre el Otro, éste ya se escapa en la noche infinita de la muerte, sentenciando ante mi impotencia la primacía de un mandato: *no matarás*.⁶⁴ Por el lado del lenguaje, Lévinas señala que en este medio de expresión la presencia del Otro en tanto rostro pone en juicio mi propia libertad, haciendo que la violencia, aunque no sea suprimida, sí al menos puede ser diferida infinitamente, dejando siempre latente la posibilidad del mal y volviéndonos así responsables.⁶⁵ Dicho de otro modo, en el habla, en tanto relación con lo Otro donde los términos de la misma permanecen absolutos, se originan la significación y la expresión, dadas a partir de la presencia del Otro como sustento de sus palabras, rostro vulnerable cuya fragilidad se vuelve garante de la no-profanación del sentido.⁶⁶

Ahora bien, podemos afirmar que encontramos aquí una concepción nietzscheana del lenguaje, según la cual éste operaría sobre una realidad en constante movimiento petrificándola, encasillándola en conceptos que siempre fuerzan a lo otro a incorporarse y adaptarse al molde de lo mismo. Sin embargo, ese lenguaje es el mismo que de alguna forma nos permitiría relacionarnos con lo Otro más allá de la violencia. En este punto, en esta aparente contradicción entre dos modos del habla, comentando y siguiendo esta línea de pensamiento en un intento por explicitar cuál sería ese modo en el que el lenguaje se volcaría del lado de la no-violencia, Blanchot señala que la relación con el Otro, con el Extraño Extranjero, no ya en términos de poder, es la relación imposible dada a partir del habla en tanto *escritura*. Vale mencionar aquí que en Lévinas la *expresión* se distingue de la *obra* entendida como escritura. Esta última tiene un sentido, pero no es una expresión, ya que el autor se encuentra ausente.⁶⁷ Es decir, en tanto que alienada, toda obra se desliga de su autor, y por el mismo motivo ya su significación se diluye en la manipulación que ejerce el otro, el lector, sobre la misma. Por su parte, Blanchot critica a Lévinas el privilegio que le otorga al hombre que está hablando de poder auxiliar a su habla, ya que éste pertenecería igualmente al Otro y al Ego, volviéndolos iguales al reducirlos bajo el concepto "subjetividad".⁶⁸ De este modo, esa "asimetría metafísica"⁶⁹, esa curvatura del espacio que separa al otro, en tanto trascendencia absoluta, de mí, se vería traicionada.

El lenguaje, entendido como escritura, es para Blanchot una forma de acceso a lo oscuro en su propia oscuridad, donde ya no hay una voluntad de dominio, una violencia, sino una girar en torno al Otro, para en este envolver destacar el centro incógnito eternamente oculto a la visión iluminadora. "*Ver sólo supone una separación medida y medible: ver, sin duda, siempre es ver a distancia, pero dejando que la distancia nos devuelva lo que nos quita*"⁷⁰, mientras que "*el habla (al menos aquella a la que intentamos acercarnos: la escritura) pone al desnudo, sin retirar siquiera el velo*

⁶⁴ Emmanuel Lévinas, "¿Es fundamental la ontología?", en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-textos, 2001, pp. 13-23.

⁶⁵ "*La libertad consiste en saber que la libertad está en peligro. Pero saber o ser consciente, es tener tiempo para evitar y prevenir el momento de inhumanidad. Este aplazamiento perpetuo de la hora de la traición -infima diferencia entre el hombre y el no-hombre- supone el desinterés de la bondad, el deseo de lo absolutamente Otro o la nobleza, la dimensión de la metafísica.*" Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, op. cit., p. 59.

⁶⁶ Op. cit., p. 92.

⁶⁷ Op. cit., p. 90.

⁶⁸ Maurice Blanchot, *El diálogo inconcluso*, Caracas, Monte Avila, 1970, p. 108.

⁶⁹ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, op. cit., p. 77.

⁷⁰ Maurice Blanchot, *El diálogo inconcluso*, op. cit., p. 63.

y a veces incluso (peligrosamente) volviendo a velar – de un modo que no cubre ni descubre.⁷¹ El habla/escritura es la revelación del otro en tanto Misterio, Enigma.

De esta manera, Blanchot radicaliza la posición levinasiana. Ante el rostro del Otro puedo matar o hablar. Pero al mismo tiempo hay dos hablas,

[...] una, habla de poder, de enfrentamiento, de oposición, de negación, a fin de reducir cualquier opuesto y para que se afirme la verdad en su conjunto como igualdad silenciosa. Otra, habla fuera de la oposición, fuera de la negación y sólo afirmando, pero también fuera de la afirmación, porque no dice nada más que la distancia infinita de lo Otro y la exigencia infinita que es el otro en su presencia, eso que escapa a todo poder de negar y afirmar.⁷²

En la obra el autor de la misma muere, en cuanto ya no está presente para supervisar su destino. Sin embargo, la escritura no puede darse de otra forma sino gracias a esta muerte prematura, si es que pretende ser escritura verdadera, es decir, habla sin poder. La escritura, por lo tanto, es al mismo tiempo concebida como relación con lo oscuro en tanto oscuro y experiencia que reconoce la deconstrucción de la propia subjetividad en este proceso. Ya no soy un poder, sino sólo relación que “afirma el abismo que hay entre <ego> y <el otro> y franquea lo infranqueable, pero sin abolirlo ni disminuirlo.”⁷³

El habla/escritura en tanto condición de toda relación no-violenta con el otro, tendrá consigo la marca de la muerte del autor, abriendo así la posibilidad de la llegada del otro. Al borrarse el lugar del sujeto, la voluntad de dominio propia de éste queda sin efecto. De este modo, la concepción ética que privilegia la alteridad y por lo tanto la muerte del otro antes que la mismidad y la muerte propia, es aquella que intenta escapar a todo poder, abriendo sus puertas a la justicia y la hospitalidad incondicional.

Ahora bien, en lo que respecta a la muerte, encontramos aquí una posición opuesta a la de Heidegger. Para Blanchot, la muerte en tanto “posibilidad de lo imposible” guarda aún un deseo de “establecer con la muerte una relación de libertad”,⁷⁴ es decir, de ser aún un sujeto soberano que domina aquello que en sí mismo siempre nos desborda, confundiendo una muerte entendida como instrumento a mi disposición, con la muerte concebida como abismo, oscuridad de la noche en la que ninguna luz que obedezca a mi voluntad podrá penetrar. Confrontando con Heidegger dice: “lo que me hace desaparecer del mundo no puede encontrar en él su garantía; entonces, de algún modo, es sin garantía, no es seguro. Así se explica que nadie esté ligado a la muerte por una certeza verdadera.”⁷⁵

Esa muerte oscura, inaprensible, es la “imposibilidad de toda posibilidad”,⁷⁶ aquella que deconstruye toda subjetividad. La muerte del otro es una imposibilidad, ya que la voluntad de poder y dominio encuentran allí su límite y el fugarse del objeto; mientras que la muerte propia también lo es, porque este acontecimiento nunca nos sucede, nunca lo podemos alcanzar. En cambio, “morimos de no morir”.⁷⁷

Supongamos que morir no esté iluminado por lo que parece darle sentido, el estar-muerto. La muerte, el estar-muerto, nos conmociona con toda

⁷¹ *Op. cit.*, p. 67.

⁷² *Op. cit.*, p. 119.

⁷³ *Op. cit.*, p. 116.

⁷⁴ Maurice Blanchot, *El espacio literario*, Bs. As., Paidós, 1969, p. 86.

⁷⁵ *Op. cit.*, p. 87.

⁷⁶ Maurice Blanchot, *La escritura del desastre*, Caracas, Monte Avila, 1990, p. 64.

⁷⁷ Maurice Blanchot, *El paso (no) más allá*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 127.

*seguridad, pero como un acontecimiento bruto o inerte (la cosa misma) o bien como la inversión del sentido, el ser de lo que no es, el penoso no-sentido que, sin embargo, siempre es retomado por el sentido, allí donde sigue dominando, a su manera penosa y tranquilizadora, el poder del ser. Después de todo, <estar-muerto> consigue hacer que la palabra muerto/muerte pase en posición atributiva, como uno de los atributos memorables del ser, como un signo sólo desconcertante de la omnipotencia del ser que rige siempre, aún, el no-ser. Pero morir, lo mismo que no puede rematarse o cumplirse, ni siquiera en la muerte, tampoco se deja situar o afirmar en una relación con la vida, aunque sea una relación declinante, una declinación de la vida. Morir no se localiza en un acontecimiento, ni dura al modo de un devenir temporal: morir no dura, no se termina y, al prolongarse en la muerte, arranca a ésta del estado de cosa en el que querría apaciguarse. Morir, el error de un morir que carece de remate, es lo que vuelve sospechoso al muerto e inverificable a la muerte, retirándole de antemano el beneficio del acontecimiento.*⁷⁸

b) Lévinas y Derrida

Es más que conocida la crítica que lleva a cabo Derrida al fonocentrismo, dentro de la cual la concepción del habla levinasiana cae inevitablemente.⁷⁹ En su reivindicación de la escritura, Derrida encuentra él también la posibilidad de la ética, de la responsabilidad infinita ante el otro, e incluso logra ampliar el horizonte de la justicia sin recurrir al tema de la filialidad y la fraternidad, tal como lo hace Lévinas.⁸⁰ En la escritura nos encontramos con la necesidad de su legibilidad aun en la ausencia del destinatario y del emisor, es decir, la estructura de la escritura estará determinada por su iterabilidad, la cual siempre implicará la muerte de todo sujeto productor y de todo posible lector determinado, y con ellas la falta de todo contexto último de significación.⁸¹ De esta forma, la escritura se convierte en Derrida en una relación entre *fantasmas*, y el fantasma es la figura del Otro levinasiano, al cual, como gesto de máxima responsabilidad ante él, no lo anticipo ni siquiera como vivo o muerto, hombre o mujer, presente o no-presente, manteniéndolo en el “entre” de las dicotomías tradicionales, para así permitir su llegada, siempre por venir. Leemos en *Espectros de Marx*:

[...] el aprender a vivir, si es que queda por hacer, es algo que no puede suceder sino entre vida y muerte. Ni en la vida ni en la muerte solas. Lo que sucede entre dos, entre todos los «dos» que se quiera, como entre vida y muerte, siempre precisa, para mantenerse, de la intervención, de algún fantasma. Entonces, habría que saber de espíritus. Incluso y sobre todo si eso, lo espectral, no es. Incluso y sobre todo si eso, que no es ni sustancia ni esencia ni existencia, no está nunca presente como tal. El tiempo del

⁷⁸ *Op. cit.*, p. 124.

⁷⁹ Para la crítica al fono-logo-falo-centrismo y su relación con la escritura en Derrida, véase Cristina De Peretti, “La violencia del discurso metafísico”, en *Jacques Derrida. Texto y Deconstrucción*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 23-68.

⁸⁰ Para ampliar la relación entre dos, entre dos rostros y su habla, que permitiría extender la posibilidad de la justicia, Lévinas recurre en *Totalidad e infinito* a la relación hijo-padre, y así, en un recurso signado por lo teológico, llega a la fraternidad de los seres humanos. Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, cap. IV, “Más allá del rostro”, *op. cit.*, p. 262-288. Este lenguaje de la fraternidad será el puesto en cuestión por Derrida en *Políticas de la amistad*.

⁸¹ Jacques Derrida, “Firma, acontecimiento, contexto”, en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 356-358.

«aprender a vivir», un tiempo sin presente rector, vendría a ser esto, y el exordio nos arrastra a ello: aprender a vivir con los fantasmas, en la entrevista, la compañía o el aprendizaje, en el comercio sin comercio con y de los fantasmas. A vivir de otra manera. Y mejor. No mejor: más justamente. Pero con ellos. No hay ser-con el otro, no hay socius sin este con-ahí que hace al ser-con en general más enigmático que nunca. Y ese ser-con los espectros sería también, no solamente pero sí también, una política de la memoria, de la herencia y de las generaciones. [...] Hay que hablar del fantasma, incluso al fantasma y con él, desde el momento en que ninguna ética, ninguna política, revolucionaria o no, parece posible, ni pensable, ni justa, si no reconoce como su principio el respeto por esos otros que no son ya o por esos otros que no están todavía ahí, presentemente vivos, tanto si han muerto ya, como si todavía no han nacido. Ninguna justicia [...] parece posible o pensable sin un principio de responsabilidad, más allá de todo presente vivo, en aquello que desquicia el presente vivo, ante los fantasmas.⁸²

El lugar de privilegio otorgado a la "propiedad" de la muerte como resultado de la analítica existencial de ésta, dice Derrida, tiene como corolarios el afirmar su neutralidad con relación a toda ética o política y el no querer hablar de este fantasma, del otro espectral siempre presente en mí. Quizá, y ésta será nuestra hipótesis final también, porque Heidegger comprendería las consecuencias políticas de dicha analítica existencial, que "no tiene nada que decir acerca de un asunto que no es el suyo –eso es lo que ella dice, ya que no es seguro que Heidegger no nos proponga, finalmente, un discurso sobre la mejor relación, a saber, la más propia y la más auténtica, con el morir: por consiguiente, de bene moriendi."⁸³

Si la muerte es lo imposible, aquello que escapa a la voluntad del sujeto soberano, la "propiedad" sobre ella cae en el absurdo, al igual que la posibilidad de poseer al otro hasta en su muerte. Por otra parte, la huella siempre estará signada por la muerte, por las cenizas del mismo y del otro, aunque de aquí no se sigue, como pretendiera Lévinas, la imposibilidad de toda justicia, sino al contrario, la posibilidad de la justicia infinita, aquella que se da en la ausencia, en la muerte del otro, es decir, en su presencia fantasmática.

A pesar de los estrechos vínculos entre Lévinas y Derrida, éste en su trabajo *Violencia y metafísica*⁸⁴ retoma la crítica de Blanchot, pero reafirma, profundizándola, la paradoja antes señalada, dejando al descubierto la imposibilidad de dar este paso más allá de la metafísica, al menos tal como lo entendería Lévinas.⁸⁵

Simplificándolo injustamente, podemos decir que en este texto de 1964 Derrida se centra en la contradicción existente a la hora de querer hablar sobre aquello que va más allá de la posibilidad de toda palabra. De esta manera, señala que Lévinas, al llevar al lenguaje su concepción ética, no puede rechazar los límites impuestos por lo

⁸² Jacques Derrida, *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Madrid, Trotta, 1ª 1995, pp. 12-13.

⁸³ Jacques Derrida, "Esperarse (en) la llegada", en *Aporías. Morir-esperarse (en) 'los límites de la verdad'*, op. cit., p. 102.

⁸⁴ Jacques Derrida, "Violencia y metafísica (Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas)", en *La escritura y la diferencia*, op. cit.

⁸⁵ En este punto remitimos al trabajo de Patricio Peñalver, "Dos heterologías. El pensamiento sin el ser en Lévinas y en Derrida", en *Argumentos de alteridad. La hipérbole metafísica de Emmanuel Lévinas*, Madrid, Caparrós, 2000, pp. 195-215. Aquí el autor abre la posibilidad de pensar este texto de Derrida como un paso más acá de la obra de Lévinas. En otras palabras, volvería la crítica hacia Derrida mismo.

Mismo, el concepto, el ser, que hacen necesaria una violencia pre-ética.⁸⁶ Si Husserl y Heidegger son condenados por sostener una concepción filosófica que autorizaría la aniquilación de lo Otro por lo Mismo, condición previa para la efectivización de dicha violencia, Lévinas mismo debería caer bajo esa crítica, ya que a la hora de articular un discurso no puede ir más allá del horizonte establecido por estos autores (en especial Derrida hace hincapié en las temáticas del horizonte y la alteridad en Husserl, y por el lado de Heidegger en la precomprensión del ser necesaria incluso para hablar del Otro en tanto otro). Por lo tanto, parecería que la única posibilidad no-violenta sería el silencio, pero Derrida recuerda que en él radica también la posibilidad del mal absoluto. De esta forma, sostiene que *“el lenguaje no puede jamás sino tender indefinidamente hacia la justicia reconociendo y practicando la guerra en sí mismo. Violencia contra violencia. Economía de violencia.”*⁸⁷ Con esta economía Lévinas parecería estar en total desacuerdo, pero para Derrida no podría dejar de tenerla en cuenta, de contar con lo incontable, con el Otro, al menos desde el momento en que habla a/de ese Otro.

Esta crítica significará un momento de ruptura en el pensamiento de Lévinas, que dará lugar a un segundo período en su obra, representado por *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, publicado en 1978. En este texto el autor se esforzará por dejar de lado la herencia metafísica, pero reconociendo la imposibilidad de este gesto, inscribiendo en este movimiento su propia concepción ética y acercándose así (aunque probablemente nunca hayan estado muy lejos) a la concepción ético-política de Derrida.⁸⁸

La pregunta que dirige este nuevo momento en Lévinas sería: ¿cómo hablar sobre lo que está más allá del ser? Todo está subordinado al ser, a la presencia, no hay un más allá, sin embargo hay que ir hacia él, hablar sobre él, y aquí queda inscripta la responsabilidad, ante y para el Otro, desde el momento mismo en que me propongo hablar. Al comienzo de este libro Lévinas introduce la pareja Decir/Dicho, en la cual el primer término hace mención a la significación originaria dada a partir de mi relación de rehén con el Otro, lo que él llama el uno-para-el-otro de la responsabilidad, de la sustitución, que abre un más allá de la distinción entre el ser y el no-ser, la verdad y la no-verdad; mientras que lo Dicho responde al plano de la metafísica, de la ontología, donde la presencia, el eterno retorno de lo Mismo, y por ello la violencia hacia el Otro, son quienes garantizan el límite, la imposibilidad del paso. Luego afirma que

[...] *la responsabilidad para con el otro es precisamente un Decir antes de todo Dicho. El sorprendente Decir de la responsabilidad para con el otro es contra «viento y marea» del ser, es una interrupción de la esencia, un desinterés impuesto por una violencia buena. Sin embargo, la gratitud exigida por la sustitución –milagro de la ética antes de la luz- impone que este sorprendente Decir se aclare por la propia gravedad de las cuestiones que lo*

⁸⁶ Jacques Derrida, “Violencia y metafísica (Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas)”, *op. cit.*, p. 157.

⁸⁷ *Idem*. Véase también nota n° 15, p. 124.

⁸⁸ Sin embargo, no podemos dejar de señalar que Derrida también escribe un texto en 1980 criticando este nuevo esfuerzo levinasiano, en el cual le reprocha su intento por alcanzar una heterología pura (sin aceptar lo necesario de la “contaminación”) y por dejar de lado lo femenino, cayendo en lo que Derrida denomina “falocentrismo”. Jacques Derrida, “En este momento mismo en este trabajo heme aquí”, en *Cómo no hablar y otros textos*, Barcelona, Proyecto A, 1997, pp. 81-116. Para un análisis de ambas heterologías, véase Patricio Peñalver, “Dos heterologías. El pensamiento sin el ser en Lévinas y en Derrida”, *op. cit.*

*asedian. Debe mostrarse y recogerse en esencia, dejarse ver [...] sufrir el imperio del ser.*⁸⁹

En otras palabras, Lévinas reconoce que el lenguaje es siempre violencia, si entendemos por ello su relación inquebrantable con la metafísica. Por lo tanto, la violencia parece imborrable, necesaria, pero siempre con vistas a combatir otra mayor. Esta *violencia buena* es la del habla, que evita la otra, el mal radical, encarnado en el dar muerte al Otro o en esa otra habla, ese otro lenguaje. De este modo entra en juego el otro aspecto de la crítica derridiana, y este paso (no) más allá se traduce en una violencia justa ante la cual no debemos detenernos, volviéndose imperiosa la práctica deconstructiva. Escuchemos a Lévinas:

*[...] heme aquí para los otros: respuesta e-norme [...] no se necesita nada menos para lo poco de humanidad que adorna la tierra, aunque sólo fuese humanidad de mera cortesía y de mero pulimiento de costumbres. Es preciso un des-arreglamiento de la esencia, a través de la cual ésta no repugne tan sólo a la violencia. Esta repugnancia no atestigua otra cosa que el estadio de una humanidad debutante o salvaje, propensa a olvidar sus disgustos, a invertirse en «esencia del des-arreglamiento», a rodearse de honores y virtudes militares como toda esencia, de modo inevitable celosa de su perseverancia. Para lo poco de humanidad que adorna la tierra es necesario un aflojamiento de la esencia en segundo grado: en la guerra justa declarada a la guerra, temblar e incluso estremecerse en todo instante por causa de esta misma justicia. Es necesaria esta debilidad. Era necesario este aflojamiento sin cobardía de la virilidad por lo poco de crueldad que nuestras manos repudiarán.*⁹⁰

c) Comunidad inconfesable

Sería justo preguntarse ahora por qué la deconstrucción sería garante de la no-radicalización de esta violencia necesaria, de esta guerra justa; y qué significa el estremecimiento ante esa misma justicia que menciona Lévinas.

Para responder a estas cuestiones es necesario remitirnos a la noción de an-arquía en el filósofo lituano. Para él, la ética de la alteridad radical, precisamente para no volverse una metafísica⁹¹, debe sustentarse en algo distinto a una *arkhé*, fundamento último, garante de una verdad y un orden en los ámbitos cognoscitivo, ontológico y ético. Sin embargo, para dejar de lado también la posibilidad del mal absoluto, el cual nacería junto al silencio del nihilismo, debe proponer un sentido originario que nos permita construir una ética. Éste es el que viene del Otro, de la substitución, de la estructura de rehén caracterizada por el uno-para-el-otro.⁹² Por lo tanto, Lévinas estaría así impidiendo que su propio Dicho se absolutice, que se convierta en una verdad a transmitir y seguir al pie de la letra, volviéndose así una violencia extrema, que silenciaría la voz de los otros; pero al mismo tiempo necesita que el Decir que se vislumbra a partir de este Dicho tenga lugar. Por esto, su ética se construye sobre un lazo anárquico entre el sujeto y el Bien⁹³, que por carecer de un

⁸⁹ Emmanuel Lévinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1987, p. 95.

⁹⁰ *Op. cit.*, p. 266.

⁹¹ Vale mencionar que en todo este trabajo reservamos el término “metafísica” para la filosofía de la tradición, dominada por la presencia, la mismidad, la comprensión del Ser. Sin embargo, recordamos que Lévinas llama por momentos a su propia ética también *metafísica*.

⁹² Emmanuel Lévinas, “La significación y el sentido”, en *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI, 1974, pp. 17-83.

⁹³ Emmanuel Lévinas, “Humanismo y an-arquía”, en *Humanismo del otro hombre, op. cit.*, p. 107.

suelo firme [*Grund*], nos abre al abismo [*Ab-grund*] que permite anticipar la posibilidad de lo imposible, es decir, el paso (no) más allá de la esencia, del ser, del presente, que nos estaría señalando un mundo de verdaderas posibilidades, imposibles sólo por no poder ser abordadas desde el horizonte demarcado por un presente, pero no por irrealizables.

Para comprender mejor esto, escuchemos ahora a Derrida:

*[...] pues bien, lo que sigue siendo tan irreductible a toda deconstrucción, lo que permanece tan indeconstructible como la posibilidad misma de la deconstrucción, puede ser cierta experiencia de la promesa emancipatoria; puede ser, incluso, la formalidad de un mesianismo estructural, un mesianismo sin religión, incluso un mesiánico sin mesianismo, una idea de la justicia –que distinguimos siempre del derecho e incluso de los derechos humanos- y una idea de la democracia –que distinguimos de su concepto actual y de sus predicados tal y como hoy en día están determinados-.*⁹⁴

La indeconstructible hospitalidad, la indeconstructible justicia, entendida en términos levinasianos⁹⁵, es aquel fondo abismal desde el cual se pone en marcha la deconstrucción. Por eso, ésta siempre supone la inmemorial presencia del Otro en mí, esa relación de rehén entre ese Otro y una subjetividad siempre en configuración y deconstrucción constantes.⁹⁶ La hospitalidad incondicional e infinita será la garante de la no-radicalización o absolutización de esta violencia segunda, que siempre será necesaria, ya que

*[...] a pesar de que la incondicionalidad de la hospitalidad debe ser infinita y, por consiguiente, heterogénea a las condiciones legislativas, políticas, etc., dicha heterogeneidad no significa oposición. Para que esa hospitalidad incondicional se encarne, para que se torne efectiva, es preciso que se determine y que, por consiguiente, dé lugar a unas medidas prácticas, a una serie de condiciones y de leyes, y que la legislación condicional no olvide el imperativo de la hospitalidad al que se refiere.*⁹⁷

De esta forma, al afirmar el carácter indeconstructible de la justicia infinita, indeconstructible por ser ella misma el origen de la deconstrucción, que se vuelve sobre ella misma, pero para en este movimiento reafirmarla una vez más; Derrida encuentra una forma de escritura, y una forma de relación social, que escapa al poder, a la voluntad de dominio moderna, ya que es una labor an-árquica. La deconstrucción, fiel al espíritu de Lévinas, no impone un sentido último y verdadero, sino que lo abre, lo disemina, esforzándose por no ejercer ningún tipo de violencia sobre el otro. De aquí que Derrida afirme que *“no hay desconstrucción sin democracia, no hay democracia sin desconstrucción. [...] La democracia es el autos de la auto-delimitación*

⁹⁴ Jacques Derrida, *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, op. cit., p. 73.

⁹⁵ La justicia se entiende como la relación ética misma de responsabilidad ante el Otro en *Totalidad e infinito*, pero en *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, la misma queda del lado de la metafísica, el Estado, es decir, lo Mismo, aunque es necesaria cuando hablamos de la aparición en escena de un tercero.

⁹⁶ Aquí se puede vislumbrar una respuesta a las críticas de Habermas y Rorty a Derrida, cuando intentan leerlo en dos etapas completamente extrañas entre sí.

⁹⁷ Jacques Derrida, “Sobre la hospitalidad”, en *¡Palabra!*, Madrid, Trotta, 2001, p. 53.

*deconstructiva. De-limitación no sólo en nombre de una idea regulativa y de una perfectibilidad indefinida, sino cada vez en la urgencia singular de un aquí y ahora.*⁹⁸

En otras palabras, la deconstrucción, y más específicamente la deconstrucción de lo político, es política, es lo político derridiano, y también, por qué no, levinasiano. Quizá Derrida sólo esté explicitando, colocando en un lugar central del texto, de su escritura, lo que para Lévinas ya se vislumbraba con la aparición del tercero, pero que en él quedó únicamente en notas al pie, esbozo tímido, ya que sabía que dicho pensamiento es el del “peligroso quizás”.⁹⁹

Si la experiencia de la justicia, la hospitalidad incondicional e infinita hacia el Otro, rompe con la lógica oposicional, con la lógica del intercambio, es necesario referirse a la misma desde un lenguaje en sí mismo desestructurador. La lógica paradójica, que se mueve entre el Decir y lo Dicho, siempre deconstruyendo este último a partir del horizonte del primero, deja así de ser un placer lúdico propio de pensamientos posmodernos que sentirían la filosofía como un ejercicio literario ocioso y ajeno a las problemáticas de hoy. Se intenta hablar de lo que sobrepasa los límites del lenguaje, reconociendo lo estéril de dicho intento, para soñar con una más allá de toda violencia y de todo poder. En otras palabras, considerar la política como un arte, partir de una política sin fundamentos¹⁰⁰ que implique necesariamente una capacidad creadora dispuesta a proponer órdenes fugaces, que se planteen como ficción heurística la hospitalidad incondicional, la no-violencia ante el Otro, la justicia absoluta, como ideas no ya regulativas, sino como ideales del porvenir, siempre en la inminencia de su aparición, y robándose a sí mismos para sostener el sueño y la esperanza en toda su vigencia; esta experiencia es la que Derrida llama lo indeestructible mismo, la justicia más allá del derecho, la “democracia por venir”.

*Porque la democracia sigue estando por venir, ésa es su esencia en cuanto sigue estando: no sólo seguirá siendo indefinidamente perfectible, y en consecuencia siempre insuficiente y futura, sino que, al pertenecer al tiempo de la promesa, seguirá estando siempre, en cada uno de sus tiempos futuros, por venir: incluso cuando hay la democracia, ésta no existe, no está jamás presente, sigue siendo el tema de un concepto no presentable.*¹⁰¹

Y es éste el estremecimiento necesario ante esa violencia también necesaria. La deconstrucción del derecho estaría dada a partir de la puesta en cuestión de esta misma aplicación de la justicia. Y en este momento, el pensamiento político del “peligroso quizás” abre la posibilidad del mal, pero para en este riesgo poder asumir la responsabilidad. Si no se diera esta posibilidad de lo peor, no habría justicia, ni decisión, ni responsabilidad; sólo programa, mecanicismo, técnica, mercado y capitalismo. La hospitalidad incondicional implica tanto un peligro de muerte (de recibirla y quizás también de darla¹⁰²) como el peligro de ser malinterpretado. Por esto, son necesarios el derecho y una política determinada, pero siempre deconstructibles. El paso (no) más allá del derecho y de lo político, lo imposible, escapa a la presencia, abre otro tipo de posibilidad, aquella que no se deja apresar bajo nuestro horizonte

⁹⁸ Jacques Derrida, *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*, op. cit., p. 128.

⁹⁹ En *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* hasta la página 236 la cuestión del tercero no entra en escena, excepto una breve mención en el capítulo I (que quizás merecería ser nota al pie), p. 61. Previamente se ha anticipado en las notas 35 (p. 103) del cap. II; 2 (pp. 123-124), 29 (pp. 152-153) y 33 (p. 154) del cap. III..

¹⁰⁰ Massimo Cacciari, “Lo impolítico nietzscheano”, en *Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política*, Bs. As., Biblos, 1994, pp. 61-79.

¹⁰¹ Jacques Derrida, *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*, op. cit., p. 338.

¹⁰² Véase Jacques Derrida, *Dar la muerte*, Barcelona, Paidós, 2000.

presente. Este acontecimiento quizás sea el de la “comunidad sin comunidad”, comunidad siempre por-venir, una política en deconstrucción permanente, que cuando llega, cuando parece estar presente, ya ha sido desestructurada, soñando con una futura nueva determinación, quizás más justa.

En Blanchot esta comunidad es la comunidad de seres mortales, asumiendo e inscribiendo así la imposibilidad de la comunidad.¹⁰³ Pensar en una comunidad más allá de la lógica soberana, de la instauración de un límite entre un otro y un mismo fraternal, nos lleva a pensar en un lazo no violento con el otro. Éste será así un lazo entre muertos, entre fantasmas, garante de una justicia infinita e incondicional.

*La comunidad no es el lugar de la Soberanía. Es lo que expone exponiéndose. Incluye la exterioridad de ser que la excluye. Exterioridad que el pensamiento no domina, aunque fuere dándole nombres diversos: la muerte, la relación con el prójimo o incluso el habla, cuando ésta no se repliega en modos hablantes y no permite así ninguna relación (ni de identidad ni de alteridad) consigo misma.*¹⁰⁴

Derrida por su parte se pregunta por qué no suscribe inmediatamente a ella, es decir, por qué no escribe la palabra “comunidad” en su nombre.¹⁰⁵ Su respuesta, que afirma haber desarrollado a lo largo de todo *Políticas de la amistad*, es que por mantener la guardia en alto ante el lenguaje de la fraternidad, evitando confundir el verdadero nombre “democracia” con la democracia tal cómo se ha dado en la historia: “*la aristocracia, el poder de los mejores (los más virtuosos y los más sabios) con la <aprobación> de la multitud, la buena opinión de la muchedumbre.*”¹⁰⁶ Sin embargo, creemos que la *comunidad de aquellos que aman alejarse* no es lejana a la *comunidad de los que no tienen comunidad*.

*Aquellos que no aman a no ser desligándose de esa manera son amigos intratables de la singularidad solitaria. Os invitan a entrar en esta comunidad de la desligadura social, que no es necesariamente una sociedad secreta, una conjuración [acá la gran diferencia con Bataille y Blanchot], la partición oculta de un saber esotérico o criptopoético. El concepto clásico del secreto pertenece a un pensamiento de la comunidad, de la solidaridad o de la secta, de la iniciación o del espacio privado que representa aquello mismo contra lo que se subleva el amigo que os habla como amigo de la soledad.*¹⁰⁷

Esta comunidad de los que no tienen comunidad, comunidad de la cuestión del Otro, nos llama a heredar dicha reflexión, heredarla activamente y pensar qué hacemos nosotros, aquí y ahora. Si desde lo formal ya hay decisiones éticas y políticas, si hay un “contenido de la forma”, ¿qué pasa hoy con la filosofía, con nosotros?

Escuchemos una vez más a Derrida:

[...] hay que pensar y escribir, en particular de la amistad, contra el gran número. Contra los numerosos que conforman la lengua y legislan sobre su uso. Contra la lengua hegemónica en lo que se llama el espacio público. Si hubiese una comunidad, incluso un comunismo de la escritura, sería en primer

¹⁰³ Maurice Blanchot, *La comunidad inconfesable*, Madrid, Arena, 1999, p. 35.

¹⁰⁴ *Op. cit.*, p. 37.

¹⁰⁵ Jacques Derrida, *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*, *op. cit.*, p. 336.

¹⁰⁶ *Op. cit.*, p. 123.

¹⁰⁷ *Op. cit.*, p. 54.

*lugar con la condición de hacer la guerra a aquellos que, el mayor número, los más fuertes y los más débiles a la vez, forjan y se apropian de los usos dominantes de la lengua.*¹⁰⁸

III. Conclusión

El largo recorrido de este trabajo ha dejado de lado todo anhelo de exhaustividad, para intentar entrelazar distintas posiciones filosóficas que giran en torno a la problemática de la alteridad. Si para Heidegger y Schmitt el otro podía ser un medio, un instrumento para una mismidad, su aniquilación, el dar muerte a ese otro, estaría legitimada. Por otro lado, en la posibilidad de precursar la propia muerte, posibilidad más propia del *Dasein*, que queda ciega ante la presencia de ese otro y su voz, todavía se concibe a la misma como algo asequible, una posibilidad, aunque sea de la imposibilidad misma. De este modo, la muerte parece quedar reducida al status de un ente a la mano, de algo de lo que dispondríamos siguiendo nuestra libre voluntad. El sujeto-soberano dispone del otro en tanto enemigo, al que puede matar; y en el ámbito de la mismidad este renunciamiento a sí, el precursar la propia muerte en tanto posibilidad de ganar lo propio, lo más auténtico, da lugar a expresiones como la siguiente:

De la decisión del estudiantado alemán de mantenerse firme en el destino alemán con todo su apremio viene una voluntad de esencia de la Universidad. Esa voluntad es una verdadera voluntad, en la medida en que el estudiantado alemán, por medio de la nueva legislación estudiantil, se pone a sí mismo bajo la ley de su esencia y con ello delimita esta esencia por vez primera. Darse a sí mismo la ley es la suprema libertad. [...] El concepto de libertad del estudiante alemán es ahora cuando vuelve a su verdad. En lo sucesivo, la vinculación y el servicio del estudiantado alemán se desarrollarán a partir de él.

La primera vinculación es con la comunidad nacional, y obliga a participar, compartiéndolos y coejerciéndolos, en los esfuerzos, anhelos y capacidades de todos los miembros y estamentos de la nación. Esta vinculación se afianzará en adelante y arraigará en la existencia estudiantil mediante el servicio del trabajo.

La segunda vinculación es con el honor y el destino de la nación entre los demás pueblos, y exige la disposición -afirmada en el saber y poder, y adiestrada por la disciplina- de entregarse hasta el límite. Esta vinculación abarcará y atravesará en el futuro la entera existencia estudiantil como servicio de las armas.

*La tercera vinculación del estudiantado es con la misión espiritual del pueblo alemán. Este pueblo forja su destino colocando su historia en medio de la manifiesta hegemonía de los poderes de la existencia humana que configuran el mundo y luchando, una y otra vez, por conseguir su mundo espiritual. Exponiéndose así a la extrema problematicidad de la existencia humana es como este pueblo quiere ser un pueblo espiritual.*¹⁰⁹

Por el lado de la tríada Lévinas-Blanchot-Derrida, encontramos que la ética de la alteridad radical implica una concepción de la muerte como lo imposible, lo que desborda todo poder del sujeto, tomando así relevancia la muerte del otro antes que la

¹⁰⁸ Jacques Derrida, *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*, op. cit., p. 90.

¹⁰⁹ Martin Heidegger, *La autoafirmación de la Universidad alemana*, Madrid, Tecnos, 1996, p. 15. El subrayado es nuestro.

propia. De este modo, el lugar de privilegio dado al otro abre la posibilidad de una relación no violenta, aunque su expresión deba caer necesariamente en las redes del ser. El otro es el fantasma que me habita desde un pasado pre-histórico, al cual debo ofrecerme de manera incondicional si quiero pensar en otra política, más allá de la lógica soberana. La comunidad de lucha¹¹⁰ queda así relevada por la comunidad de los mortales, la comunidad dada a partir de la escritura, entre cenizas, la comunidad de los amigos de la soledad. Desde nuestra perspectiva, ésta es la figura de "la democracia por venir", política sin fundamentos o principios que permitan discriminar al enemigo del amigo, política en constante creación y crítica de sí, es decir, en incesante deconstrucción.

Las consecuencias ético-políticas de ambas posiciones esperamos que hayan quedado explicitadas. Por esta razón, creemos que se hace comprensible que Heidegger rechace toda visión de la filosofía con relación a una posible función social y que tanto la ética como la política fueran para él ajenas a su pensamiento.¹¹¹ Tal vez Heidegger deba todavía una explicación, al menos del siguiente pasaje de su *Ser y Tiempo*¹¹², y de las consecuencias que sin mayores esfuerzos uno podría deducir de él:

Quando el Dasein, precursando la muerte, permite que ésta se <apodere> de él, se comprende, libre para ella, en la peculiar superpotencia [Übermacht] de su libertad finita, para tomar sobre sí en ésta, que sólo <es> en el haber hecho la elección del caso, la impotencia [Ohnemacht] del <estado de abandonado> a sí mismo, y para volverse, en esa misma libertad, clarividente para los accidentes de la situación abierta. Pero si el Dasein que es en forma de <destino individual> existe, en cuanto <ser en el mundo>, esencialmente en el <ser con> otros, es su gestarse histórico un <gestarse con> y constituido como <destino colectivo>. Con esta expresión designamos el gestarse histórico de la comunidad, del pueblo [Volkes]. [...] En la coparticipación y en la lucha [Kampf] es donde queda en franquía el poder del <destino colectivo>.¹¹³

Bibliografía

- ABENSOUR, Miguel, "El mal elemental", trad. Beatriz Horrac, en LEVINAS, E., *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, Bs. As., FCE, 2001.
- ASTRADA, Carlos, *Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*, Bs. As., Juarez, 1970.
- BLANCHOT, Maurice, *El espacio literario*, trad. V. Palant y J. Jinkis, Bs. As., Paidós, 1969.
- -----, *El diálogo inconcluso*, trad. P. de Place, Caracas, Monte Avila, 1970.
- -----, *La comunidad inconfesable*, trad. I. Herrera, Madrid, Arena, 1999.
- -----, *La escritura del desastre*, trad. P. de Place, Caracas, Monte Avila, 1990.
- -----, *El paso (no) más allá*, trad. C. de Peretti, Barcelona, Paidós, 1994.
- -----, *El instante de mi muerte. La locura de la luz*, trad. J. Jiménez, Madrid, Tecnos, 2001.

¹¹⁰ *Op. cit.*, p. 17.

¹¹¹ Martin Heidegger, "Conversación con Heidegger", *Revista Palos de la Crítica*, México, Abril-Septiembre de 1981; y "Entrevista del Profesor Richard Wisser con Martin Heidegger", emisión televisiva por ZDF el 24/09/1969, en *Heidegger en castellano* (www.heideggeriana.com.ar)

¹¹² Una interpretación de este pasaje que intenta privilegiar en Heidegger el lugar de la praxis transformadora, ignorando las consecuencias que se pueden arriesgar a partir de dicha lectura, se encuentra en Carlos Astrada, *Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*, Bs. As., Juarez, 1970, p. 172-173.

¹¹³ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, *op. cit.*, p.415

- BORRADORI, G. (comp.), *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, trad. J. J. Botero y L. E. Hoyos, Bs. As., Taurus, 2004.
- CACCIARI, Massimo, "Lo impolítico nietzscheano", en *Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política*, trad. M. B. Cragnolini y A. Paternostro, Bs. As., Biblos, 1994, pp. 61-79.
- CRAGNOLINI, Mónica B., "Nietzsche y el problema del lenguaje en la perspectiva de la música", *Cuadernos de Filosofía*, Bs. As., n° 41, marzo de 1995.
- -----, "Para una «melancología» de la alteridad: diseminaciones derridianas en el pensamiento nietzscheano", *Estudios Nietzsche. Revista de la Sociedad Española de estudios sobre F. Nietzsche*, Universidad de Málaga, n° 1, 2001, pp. 61-76.
- -----, "Adieu, Adieu, remember me. Derrida, la escritura y la muerte", conferencia pronunciada el 20 de mayo de 2005, en el marco de las Jornadas Derrida, organizadas por la Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe.
- CRITCHLEY, Simon, "Metaphysics in the Dark: A Reponse to Richard Rorty and Ernesto Laclau", *Political Theory*, vol. 26, N° 6, Sage Publications, Dicember, 1998, pp. 803-817.
- DE PERETTI, Cristina (ed.), *Espectografías (desde Marx y Derrida)*, Madrid, Trotta, 2003.
- -----, "La violencia del discurso metafísico", en *Jacques Derrida. Texto y Deconstrucción*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 23-68.
- DERRIDA, Jacques, *El otro cabo. La democracia, para otro día*, trad. P. Peñalver, Barcelona, Serbal, 1992.
- -----, "«Il faut bien manger» ou le calcul du sujet. Entretien (avec J.-L. Nancy)", *Cahiers Confrontation*, n° 20, hiver 1989, pp. 91-114.
- -----, *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*, trad. P. Peñalver y F. Vidarte, Madrid, Trotta, 1998.
- -----, *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, trad. A. Barberá y P. Peñalver Gómez, Madrid, Tecnos, 1997.
- -----, *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, trad. J. M. Alarcón y C. de Peretti, Madrid, Trotta, 1ª 1995.
- -----, *Dar la muerte*, trad. C. de Peretti y P. Vidarte, Barcelona, Paidós, 2000.
- -----, *¡Palabra!*, trad. C. de Peretti y F. Vidarte, Madrid, Trotta, 2001.
- -----, *El siglo y el perdón seguida de Fe y Saber*, trad. M. Segoviano, Bs. As., Ediciones de la Flor, 2003.
- -----, "En este momento mismo en este trabajo heme aquí", en *Cómo no hablar y otros textos*, trad. P. Peñalver, Barcelona, Proyecto A, 1997, pp. 81-116.
- -----, *Adiós – a Emmanuel Levinas*, trad. J. Santos, Madrid, Trotta, 1998.
- -----, "Violencia y metafísica (Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas)", en *La escritura y la diferencia*, trad. P. Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 107-210.
- -----, "El principio de hospitalidad", en *Papel máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*, trad. Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Madrid, Trotta, 2003.
- -----, "Firma, acontecimiento, contexto", en *Márgenes de la filosofía*, trad. Carmen González Marín, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 356-358.
- -----, "Esperarse (en) la llegada", en *Aporías. Morir-esperarse (en) 'los límites de la verdad'*, trad. C. de Peretti, Barcelona, 1998, pp. 75-130.
- DICKENS, David R., "Deconstruction and Marxist Inquiry", *Sociological Perspectives*, vol. 33, N° 1, University of California Press, Primavera, 1990, pp. 147-158.
- DILLON, Michael, "Another Justice", *Political Theory*, vol. 27, N° 2, Sage Publications, Abril, 1999, pp. 155-175.
- FERRY, Luc y RENAULT, Alain, "Del humanismo al nazismo. Las interpretaciones heideggerianas del nazismo de Heidegger", en *Heidegger y los modernos*, trad. A. Bixio, Bs. As., Paidós, 2001, pp. 57-87.
- HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad. (Doce lecciones)*, trad. M. Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1989, cap. 7, pp. 197-254.
- HEIDEGGER, Martin, *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, México, FCE, (1ª) 1951.
- -----, *Carta sobre el humanismo*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 2000.
- -----, "La pregunta por la técnica", en *Conferencias y artículos*, trad. E. Barjau, Barcelona, Serbal, 1994.
- -----, "Superación de la metafísica", en *Conferencias y artículos*, trad. E. Barjau, Barcelona, Serbal, 1994.

- -----, “Carta-prólogo a *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, de William Richardson”, trad. Pablo Oyarzun Robles, Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 1984.
- -----, “Entrevista del *Spiegel* a Martin Heidegger”, trad. Ramón Rodríguez, Madrid, Tecnos, 1996.
- -----, “Conversación con Heidegger”, *Revista Palos de la Crítica*, trad. Julio Díaz Báez, México, Abril-Septiembre de 1981.
- -----, “Entrevista del Profesor Richard Wisser con Martin Heidegger”, emisión televisiva por ZDF el 24/09/1969, en *Heidegger en castellano* (www.heideggeriana.com.ar)
- -----, *La autoafirmación de la Universidad alemana*, trad. Ramón Rodríguez, Madrid, Tecnos, 1996.
- HELER, Mario, “¿Por qué el otro siempre es un medio? O acerca de la instrumentalización del otro”, IV Jornadas Nacionales Agora Philosophica, Mar del Plata, Septiembre de 2004.
- JANICAUD, Dominique, “Frente a la dominación. Heidegger, el marxismo y la ecología”, *Cahier de l’Herne*, n° 45, Paris, 1983, pp. 477-495 (trad. Diego Tatián)
- LÉVINAS, Emmanuel, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, trad. J. L. Pardo, Valencia, Pre-textos, 2001.
- -----, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. D. E. Guillot, Salamanca, Sígueme, 1977.
- -----, *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo*, trad. Nilda Prados, Bs. As., Lilmod, 2004.
- -----, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, trad. Antonio Pintor-Ramos, Salamanca, Sígueme, 1987.
- -----, *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, trad. Ricardo Ibarlucía, Bs. As., FCE, 2001.
- -----, *El Tiempo y el Otro*, trad. J. L. Pardo Torío, Barcelona, Paidós, 1993.
- -----, *Humanismo del otro hombre*, trad. Daniel E. Guillot, México, Siglo XXI, 1974.
- MARION, Jean-Luc, “El interpelado”, trad. J. L. Vermal, *Taula. Quaderns de Pensament*, Universitat de les Illes Balears, n° 13-14, Palma, 1990, pp. 87-97.
- McCORMICK, John P., “Derrida on Law; Or, Poststructuralism Gets Serious”, *Political Theory*, vol. 29, N° 3, Sage Publications, Junio, 2001, pp. 395-423.
- MOUFFE, Chantal (comp.), *Desconstrucción y pragmatismo*, trad. M. Mayer e Inés M. Pousadela, Bs. As., Paidós, 1998.
- PEÑALVER, Patricio, “Dos heterologías. El pensamiento sin el ser en Lévinas y en Derrida”, en *Argumentos de alteridad. La hipérbole metafísica de Emmanuel Lévinas*, Madrid, Caparrós, 2000, pp. 195-215.
- RORTY, Richard, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*, trad. J. Vigil Rubio, Barcelona, Paidós, 1993, Segunda Parte, pp. 125-200.
- SANTANDER, Jesús Rodolfo, *Trabajo y praxis en “El ser y el tiempo” de Martin Heidegger. Un ensayo de confrontación con el marxismo*, Puebla, Univ. Autónoma de Puebla, s/f.
- SCHMITT, Carl, “Teología política I”, trad. Angelika Scherp, en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México, FCE, 2001.
- ----- “El concepto de lo político”, trad. E. Molina y Vedia, R. Crisafio, en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México, FCE, 2001.
- SPRINKER, Michael (ed.), *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx, de Jacques Derrida*, trad. M. Malo de Molina Bodelón, A. Riesco Sanz y R. Sánchez Cedillo, Madrid, Akal, 2002.
- VATTIMO, Gianni, *Introducción a Heidegger, “Ser y Tiempo”*, trad. A. Báez, México, Gedisa, 1987.