

DUSSEL LECTOR DE LÉVINAS Y DERRIDA:
ENTRE ÉTICA Y POLÍTICA

Sebastián Chun
Universidad de Buenos Aires – CONICET
sebaschun@hotmail.com

El propósito de este artículo es analizar la crítica que Enrique Dussel realiza al pensamiento de Emmanuel Lévinas a partir de la imposibilidad de alcanzar una traducción política del mismo, para luego rastrear la proyección de esta misma crítica a la “democracia por venir” derridiana. A partir de aquí señalaremos la cercanía de esta lectura con la de autores como Rorty, Habermas o Negri. Luego intentaremos resolver esa ruptura entre la ética de la alteridad radical y un “proyecto” político efectivo desde la perspectiva de la deconstrucción derridiana, reconociendo los puntos de contacto con la propuesta del propio Dussel.

1. Si bien ya desde 1971 la presencia del pensador lituano será ineludible dentro del recorrido intelectual de Dussel, permitiéndole en ese momento dar un paso más allá de la analítica existencial heideggeriana, ya entonces en *América Latina. Dependencia y liberación* (1973) señala la necesidad de volcar la perspectiva ética levinasiana hacia un proyecto histórico determinado. En las últimas páginas de dicho texto leemos:

[...] el que no se juega por ningún proyecto histórico está ya comprometido por el peor de ellos, por el ídolo, por el sistema vigente; el que se compromete por un proyecto futuro económico, político, cultural, etc., carnal entonces (por la ley de la encarnación que significa asumir todo el hombre menos en el pecado que es la dominación de otro hombre) sin absolutizarlo manifiesta al Dios futuro de la parusía.¹

En otras palabras, la crítica que realiza Lévinas en *Totalidad e infinito* a cualquier praxis política por reconducir necesariamente hacia el cierre de una totalidad que siempre excluye al otro del ámbito de la mismidad, resulta ser para Dussel una forma encubierta de reproducción del orden vigente². Si bien la ética de la alteridad radical levinasiana resulta un arma útil a la hora de romper con la ontología y la política que conlleva, es necesario pen-

1. E. Dussel, *América Latina: dependencia y liberación*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1973, p. 221.

2. E. Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. D. E. Guillot, Salamanca, Sígueme, 1977.

sar al otro desde sus determinaciones históricas para así no recaer en un pensamiento abstracto que conduciría a la inacción política, es decir, a la conservación del peor de los mundos posibles: el vigente. Desde ya que la cuestión que surge aquí es aquella sobre la posibilidad de un proyecto político no totalitario, es decir, que no se edifique sobre fundamentos absolutos y desde allí levante las murallas que encierren y protejan el ámbito de la totalidad. Leemos en ese mismo texto de Dussel que “la fe y la profecía no se proponen la toma del poder de la futura Totalidad, pero inevitablemente deben enfrentarse al poder constituido en nombre del futuro (y por ello de un proyecto liberador histórico futuro) y gritarle su pecado, su idolatría”³.

Si bien aquí Dussel señala una diferencia fundamental entre tomar el poder para construir una nueva totalidad y resistir al poder constituido sosteniendo en el horizonte un proyecto liberador histórico, no queda claro, al menos en este texto, por qué dicho proyecto no recaería en una nueva totalidad. ¿Desde que *arkhé* se embarca uno en un enfrentamiento contra el orden instituido? ¿Cómo hacer para que ese fundamento no se convierta en la piedra fundamental de una nueva totalidad? ¿Puede haber un proyecto político no totalizante?

2. Esta preocupación del Dussel joven llega casi intacta hasta el día de hoy, cuando en su trabajo “Lo político en Lévinas (hacia una filosofía política crítica)”⁴ el filósofo argentino señala que la ética de la alteridad radical resulta crítica pero ajena a toda política efectiva, ya que al comprender el momento de la totalización como lo propiamente político, la justicia como responsabilidad infinita ante la singularidad del otro se ve necesariamente excluida de este ámbito. Y aquí vuelve Dussel a un texto que publicara en 1975 junto a Daniel Guillot, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*:

Pero lo que meta-físicamente me iba alejando de Levinas es algo más grave. El gran filósofo de Nanterre describe magistralmente –siguiendo los pasos de Rosenzweig– la posición del cara-a-cara, la relación irrespectiva del rostro ante el rostro del Otro, y, sin embargo, no logra terminar su discurso. [...] “El Otro” interpela, provoca, clama... pero nada se dice, no sólo de las condiciones de saber oír la voz del Otro, sino sobre todo de saber responder por una praxis liberadora, “servicio” (*hobadáh* en hebreo), a su exigencia de Justicia. Levinas muestra genialmente la trampa violenta que significa la política que se totaliza y niega al Otro como otro, es decir, filosofa sobre una “anti-política” de la Totalidad, pero nada nos dice sobre una “política de la liberación” [...]. Levinas

3. E. Dussel, *América Latina: dependencia y liberación*, ed. cit., p. 222.

4. E. Dussel, “Lo político en Lévinas (Hacia una filosofía política crítica)”, *Signos filosóficos*, n° 9, enero-julio 2003, pp. 111-132.

queda como extático ante el Otro, el Absoluto que debe respetarse litúrgicamente, pero mal o nada nos muestra cómo servirlo de hecho, cómo liberarlo históricamente, cómo construir el “nuevo orden” [...] Desde el cara-a-cara Levinas puede criticar una erótica, una pedagógica o una política totalizada, ontológicamente fundándose sobre “lo Mismo”. El Otro se presenta como absolutamente otro; al fin es equívoco, es absolutamente incomprensible, es incommunicable, es irrecuperable, no puede liberárselo (salvarlo). El pobre pro-voca, pero al fin es para siempre pobre, miserable. Es necesario en cambio comprender que el Otro, como otro (y no como absolutamente otro), no es equívoco sino análogos. No es unívoco como una cosa en la Totalidad de mi mundo, pero tampoco es equívoco como lo absolutamente exterior.⁵

Nuevamente aparece aquí la cuestión del *status quo*. La ética levinasiana no puede hacer más que reproducir el orden de cosas dado, es decir, caer en una posición anti-política liberal⁶. Esto se debe a las carencias que enfrenta a la hora de pensar una política de la liberación en la que el otro ya no sea el absolutamente otro y así pueda dejar de ser el pobre y miserable.

Volviendo al texto de 2003, Dussel señala cómo la búsqueda de las mediaciones en favor de la liberación del otro lo llevó a revisar la obra de Marx, encontrando allí la posibilidad de construir una política crítica positiva que supere a la fundamental pero insuficiente anti-política, entendida como instancia de pura negatividad deconstructiva. Luego pasa a analizar la concepción levinasiana del Estado, partiendo nuevamente de la dificultad con la que se encuentra Lévinas a la hora de intentar construir una política positiva.

En primer lugar, Lévinas pareciera plantear la posibilidad de una política anterior y sin punto de contacto con la política. Esto se refleja en la oposición entre el Estado de David y el Estado de César. Dussel critica esta dicotomía, señalando la necesidad de establecer un puente entre la exterioridad del otro y la construcción de una nueva totalidad al servicio del otro, la cual será de-totalizada por la crítica futura. En otras palabras, la política y la ética deben estrechar sus manos si queremos escapar al eterno retorno de lo mismo. Quizá se esboce en citas como ésta una respuesta a la pregunta que cerraba el apartado anterior: “[...] para nosotros el Otro es *analógicamente* otro (posición analéctica), la *en-totalización* del Otro es posible en una futura y *nueva* Totalidad –que deberá ser en un futuro posterior de-totalizada por la crítica mesiánica futura-”⁷.

5. E. Dussel y D. Guillot, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*, Buenos Aires, Bonum, 1975, pp. 8-9.

6. C. F. Alford, “Levinas and Political Theory”, *Political Theory*, vol. 32, N° 2, April 2004, pp. 146-171.

7. E. Dussel, “Lo político en Levinas (Hacia una filosofía política crítica)”, art. cit., p. 119.

El otro ya no es aquél extraño extranjero que en su distancia se vuelve un absolutamente otro sino que es analógicamente otro, y gracias a esta analogía, que no aniquila su singularidad en tanto otro, es posible liberarlo.

En segundo lugar, Lévinas no reconocería la diferencia entre el mesianismo político y el profético, lo que para Dussel implicaría en última instancia una posible confusión entre el Estado de David y el Estado de Israel. Es necesario establecer la distinción, afirma Dussel, para no recaer en posiciones absolutistas y/o totalitarias, ya que es la instancia espiritual la que permite criticar cualquier apropiación histórica de la figura del Mesías. El mesianismo crítico-profético motoriza el proceso deconstructivo incesante sobre cualquier mesianismo político. Y es justamente esa superposición de ambas instancias la que llevaría a Lévinas, por ejemplo, a hacer más que comprometedoras afirmaciones sobre la masacre de Sabra y Chatila en 1982, cuando se le pregunta por la posibilidad de que el palestino sea el otro:

El otro es el vecino, quien no es necesariamente un familiar, pero podría serlo. Y en ese sentido, si tú estás para el otro, tú estás para el vecino. Pero si tu vecino ataca a otro vecino o lo trata injustamente, ¿qué puedes hacer? Entonces la alteridad asume otro carácter, en la alteridad podemos encontrar al enemigo, o por lo menos nos enfrentamos al problema de saber quién está en lo correcto y quién equivocado, quién es justo y quién injusto. Hay gente que está equivocada.⁸

Sin entrar aquí en un análisis más profundo, vale señalar que Caygill llega a comparar de manera provocadora el silencio levinasiano sobre el tema del Estado de Israel al silencio heiddegeriano sobre Alemania⁹.

Nuevamente en el texto de Dussel, a continuación el autor aborda la cuestión sobre la posibilidad de construir una totalidad política que no implique una guerra hacia el otro. Allí se juntarían para él el mesianismo político con el profético, en ese momento inaugural y novedoso en que el sistema no es aún totalizado. Habría entonces un origen para cualquier orden dado en el cual la ética y la política no se excluirían, momento cercano tal vez al de la violencia fundadora de derecho benjaminiana. El problema sin embargo no queda resuelto, ya que la pregunta por el paso del instante inaugural a la etapa decadente en la que se forja un imperio queda aún vigente. En los términos de Benjamin, una violencia que origina un orden de derecho es tan violenta como la que lo conserva, y la distinción entre ambas instancias es más que difícil de establecer. Por esta misma razón, en *Para una crítica de la violencia* Benjamin

8. E. Lévinas, "Ethics and politics" en: *The Levinas Reader*, Oxford, Blackwell Publishers, 2000, p. 294 (la traducción es mía).

9. H. Caygill, *Levinas and the Political*, London, Routledge, 2002, p. 159.

trasciende esta dicotomía dejando a ambas violencias del lado de la mítica y proponiendo a la violencia divina como la única revolucionaria, en tanto no busca fundar ni conservar sino destruir todo orden¹⁰. Las preguntas que resuenan ahora son las siguientes: ¿puede la analogía no recaer en una reducción de la alteridad al ámbito de la mismidad? ¿Es posible pensar un origen no totalitario de la totalidad? ¿Cuál sería la distancia que lo separaría del momento en que la totalidad sí se vuelve totalitaria?

3. Simon Critchley señala también el hiato entre la ética propuesta por Lévinas y sus últimos trabajos, donde intentó articular una posición política que caería por momentos en una concepción totalitaria del Estado de Israel, y afirma que en Derrida el pasaje entre ambas instancias es reivindicado al postular una *invención política*, entendida como una decisión sin garantías trascendentales que exige una respuesta ante el otro en un contexto determinado, decisión an-árquica y, por lo tanto, ajena a una figura estatal totalitaria¹¹. Sin embargo, Dussel también se opondrá a esta salida mediante el pensamiento de Derrida, señalando en “De la fraternidad a la solidaridad (hacia una *Política de la liberación*)” que la deconstrucción puede ser un buen primer momento ontológico crítico, aunque no alcanza a radicalizar la negatividad y mucho menos a vislumbrar una construcción positiva posterior¹².

Tomando como eje del análisis la fórmula nietzscheana que articula *Políticas de la amistad*, Dussel señala que la deconstrucción del concepto de fraternidad en dicha obra permanece dentro del horizonte ontológico y por lo tanto reproduce la dicotomía entre los polos amistad-enemistad. En este sentido, la política que se construye sobre el lazo fraternal, entendido como relación entre amigos que excluye necesariamente a los enemigos, será siempre totalizadora, es decir, contraria a la ética. Pero a su vez la política más allá de la política que propone el filósofo franco-argelino recaería en el polo opuesto: la enemistad. En otras palabras, si bien Derrida critica la instancia totalizadora de todo proyecto político, desde la lectura de Dussel se vería imposibilitado por esta misma razón a hacer una propuesta positiva efectiva, ya que en ese caso caería víctima de su misma crítica. Salvando diferencias, esta lectura es la misma que realizaran Rorty¹³,

10. W. Benjamin, “Para una crítica de la violencia” en: *Conceptos de filosofía de la historia*, trad. H. A. Murena y D. J. Vogelmann, Buenos Aires, Terramar, 2007, pp. 113-138.

11. S. Critchley, “Five Problems in Levinas’s View of Politics and the Sketch of a Solution to Them”, *Political Theory*, vol. 32, N° 2, April 2004, pp. 172-185.

12. E. Dussel, “De la fraternidad a la solidaridad (Hacia una *Política de la liberación*)”, *Pasos*, n° 126, Julio-Agosto 2006, Costa Rica.

13. R. Rorty, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*, trad. J. V. Rubio, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 125-200

Habermas¹⁴ e incluso Toni Negri¹⁵. Para estos autores el pensamiento de Derrida seguiría condenado a los límites de la ontología que él mismo pretende deconstruir, y al soñar con un más allá de la misma condena cualquier perspectiva política efectiva, incluso su “democracia por venir”.

Aquí surge entonces una última pregunta: ¿no es ésta una lectura apresurada de Derrida? ¿No está Dussel más cerca de lo que cree del pensador franco-argelino?

Nuestra hipótesis consiste en afirmar que la “democracia por venir” derridiana es su propuesta política positiva, la cual es *imposible* porque intenta escapar a la metafísica de la presencia, pero no por no-efectivizable. Es realizable como *promesa*, como constante movimiento deconstructivo de la política y el derecho, en vistas a una democracia en la que se privilegie la *justicia*, entendida según Lévinas como exposición no-económica al otro. La realización práctica de este pensamiento estaría dada por la perfectibilidad infinita del derecho y el Estado en vistas a una justicia más allá del mismo, es decir, por el llamado a la política para que mantenga siempre en la mira la hospitalidad incondicional hacia el otro, el respeto hacia la singularidad de cualquier otro a la hora de la toma de *decisiones*, atravesadas éstas por las *aporías* que el propio Derrida reivindica como condiciones de posibilidad de la ética, la justicia y la política mismas. En palabras de Dussel, si bien es necesario recaer en una instancia totalizadora a la hora de pensar en un proyecto político efectivo, la constante deconstrucción de la misma resulta la garante de la no exclusión del otro del ámbito de la totalidad, posibilitando así la construcción de un sistema no-totalizante.

Las categorías fundacionales de una política crítica son entonces dos. [i] El “orden establecido” (“de este mundo”: *ek toutou tou kósmou*), la Totalidad, como el presupuesto a ser deconstruido; y [ii] la trascendencia horizontal de la temporalidad histórica como exterioridad política, futura en el tiempo (“yo no pertenezco a este mundo”: *oúk eimì ek tou kósmou toutou*): la Exterioridad. La “Ley” estructura el “orden establecido” (“este orden” o “mundo”) y es necesaria. Pero cuando la “Ley” mata es necesario no cumplirla, porque el espíritu de la ley es la vida. [...] La “Ley” da vida cuando el orden es justo. Cuando reprime la posibilidad de lo nuevo la Ley mata. Por ello, lo que se construye desde el desafío de las víctimas que interpelan desde la exterioridad [ii] (probando por su mera existencia socio-política la injusticia de “este

14. J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad. (Doce lecciones)*, trad. M. Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1989, pp. 197-254.

15. A. Negri, “La sonrisa del espectro” en: M. Sprinker (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, pp. 11-22.

mundo” [i], el orden establecido), desde el proyecto de un nuevo orden que “no es de este mundo” (que es histórico, realmente posible, más justo; es el postulado que Marx expuso en el campo económico como un “Reino de la Libertad”, y Kant lo explicó como una “idea regulativa” en su “Comunidad ética”) está más allá de la Ley que mata.¹⁶

16. E. Dussel, “De la fraternidad a la solidaridad (Hacia una *Política de la liberación*)”, art. cit., p. 16.