

***CRÍTICA Y DECONSTRUCCIÓN, O CÓMO LA
VIOLENCIA ESTÁ EN CUESTIÓN. LEVINAS
Y DERRIDA FRENTE A (Y DENTRO DE) LA
VIOLENCIA DEL SILENCIO****

**CRITICISM AND DECONSTRUCTION, OR
HOW VIOLENCE IS PUT IN QUESTION.
LEVINAS AND DERRIDA FACING (AND
WITHIN) THE VIOLENCE OF SILENCE**

*Aïcha Liviana Messina***

<https://orcid.org/0000-0002-5658-2439>

aïcha.messina@udp.cl

Universidad Diego Portales, Santiago, Chile

RESUMEN *Este artículo se propone analizar el problema de la violencia tal como lo aborda Derrida en su diálogo con Levinas. Se pregunta en particular cómo es posible pensar críticamente la violencia si es que esta nos constituye. Para ello se detiene en la diferencia que establece Derrida entre crítica y deconstrucción y en su análisis de la relación entre violencia y silencio. Una de las tesis principales de este artículo es que lo que permite hacer una crítica de la violencia remite a lo que Derrida llama “huella”, es decir un silencio que*

* Article submitted on: 15/03/2021. Accepted on: 22/10/2021.

** Este artículo es parte del proyecto Fondecyt 1180320.

habita el lenguaje y que no remite a un sentido previo. El artículo se enfoca además en la crítica que Derrida le dirige a Levinas en “Violencia y metafísica” y se propone mostrar que, lejos de encajar en esta crítica, el análisis que hace Levinas de la relación entre violencia y silencio permite radicalizar la tesis de Derrida sobre lo que llama la “peor violencia”.

Palabras clave: *Levinas. Derrida. Silencio. Violencia. Crítica. Deconstrucción.*

ABSTRACT *This article aims to analyze the problem of violence, as tackled by Derrida in his dialogue with Levinas. It is asked in particular how it is possible to think critically about violence if we assume that violence constitutes us. In order to do this, it dwells on the difference that Derrida establishes between criticism and deconstruction and on his analysis of the relationship between violence and silence. One of the main theses of this article is that what allows a critique of violence refers to what Derrida calls “trace”, that is, a silence that inhabits language and that does not refer to a previous meaning. In addition, this article focuses on the critic Derrida addresses to Levinas in “Violence and metaphysic”. It shows that far from fitting this critique, Levinas’s analysis of the relation between language and silence implies a radicalization of Derrida’s thesis on what he calls the “worst violence”.*

Keywords: *Levinas. Derrida. Silence. Violence. Critic. Deconstruction.*

La preocupación de Derrida por el problema de la violencia aparece ya en sus primeras publicaciones. Textos como “La violencia de la letra”, parte de *De la gramatología* (Derrida, 1971), donde muestra los presupuestos metafísicos de la etnología, y “Violencia y metafísica” (Derrida, 1989), donde hace una crítica a la metafísica de Levinas y más precisamente a su crítica (o supuesta crítica) de la violencia, son muestras de ello. Lo común entre estos dos textos es que la reflexión sobre la violencia aparece como algo indisociable de una reflexión sobre la escritura y, más precisamente, sobre la archi-escritura. En ambos textos, Derrida muestra que no podemos criticar la violencia a partir del supuesto de que existiría una dimensión de no violencia, que existiría alguna pureza que nos permitiría pensar, por ejemplo, que existen pueblos no

violentos.¹ La tesis de Derrida es que a partir del momento en el que se tiene un nombre – y nada puede ser pensado fuera del campo de la nominación – no existe pureza alguna, pues se pertenece ya a un sistema de relaciones, se está ya expuesto a y constituido por la exterioridad. Todo lo que se da, se da desde un contagio originario y este contagio es lo que Derrida llama “archi-escritura” (1971, p. 73).

La temprana preocupación de Derrida por el tema de la violencia es así concomitante con su preocupación por lo originario, o más precisamente con una manera de problematizar el origen. Si no podemos apelar a una pureza exterior al lenguaje, entonces no podemos confiar en las fronteras que estipulan que habría pueblos originarios inocentes y pueblos históricos violentos, no podemos creer en una prehistoria inocente o en una poshistoria regenerada, no podemos simplemente aspirar a una redención ni detenernos en una actitud nostálgica (p. 146). Es más, aspirar a una redención, creer en una pureza exterior al lenguaje esconde un presupuesto metafísico que no solo nos impide pensar la violencia, sino que nos vuelve ciegos a lo que Derrida llama “la peor violencia” (Derrida, 1989, p. 157). En efecto, al saltarse la dimensión de finitud implicada en nuestra pertenencia al lenguaje, al saltarse la irreductibilidad de la historia, la violencia se vuelve sin límite, absoluta (Derrida, 1989, p. 158). Aspirar al silencio de la pureza en pos de la imperfección a la que nos liga nuestro lenguaje, lejos de terminar con la violencia, es volverla absoluta (Derrida, 1989, p. 157).

Esta imbricación entre el problema de la violencia y el tema de la archi-escritura da cuenta, a mi juicio, de la relevancia de la diferencia entre crítica y deconstrucción que hace Derrida a lo largo de su obra.² Mientras la crítica

1 En “La violencia de la letra: de Levi-Strauss a Rousseau”, Derrida cuestiona la idea de que la violencia vendría desde afuera a un “lenguaje inocente” (Derrida, 1971, p. 139). En “Violencia y metafísica”, Derrida cuestiona la idea de una paz subyacente fuera del lenguaje. La paz como un “cierto silencio, un cierto más allá de la palabra” es “la peor violencia” (Derrida, 1989, p. 157). Nótese también que en “Violencia y metafísica”, Derrida vuelve sobre temas ya aludidos en *De la gramatología*, en particular sobre la relación entre escritura y violencia que establece Levi-Strauss en *Tristes trópicos*.

2 Ver, por ejemplo, *Points de suspension* donde Derrida afirma que la deconstrucción es “deconstrucción de la dogmática crítica” (Derrida, 1972, p. 60). A propósito de la relación entre crítica y deconstrucción, ver las perspectivas desarrolladas por Miriam Jerade en *Violencia. Una lectura desde la deconstrucción en Jacques Derrida* (2018), en particular en la introducción. Si bien Jerade no marca una diferencia entre crítica y deconstrucción, repara justamente en que la noción de crítica en Derrida es distinta a la noción de crítica en Kant. De manera muy interesante, Jerade aloja la posibilidad de la crítica en la violencia inherente a toda institución y nomenclatura. Ahora, como bien observa Jerade, la violencia inherente a las instituciones es la violencia de su ausencia de origen, de justificación primera y última: es la violencia del constructo, y es esta violencia la que vuelve necesaria la deconstrucción. Por lo mismo, para Jerade, si hay crítica, es porque hay deconstrucción y si hay deconstrucción, es porque habitamos la violencia. Escribe Jerade: “A mi parecer, Derrida va desplazándose en su obra al abandonar la fenomenología husserliana y la ontología heideggeriana, hacia un quehacer de la deconstrucción como crítica pero no en un sentido kantiano, sino como lo expone en *Fuerza de ley*: en el sentido de una evaluación interpretativa y significativa de la violencia

presupone un sujeto exterior al sistema o un objeto que se busca analizar, la deconstrucción no solo no pretende salir del sistema, sino que implica que el pensamiento se dé desde el interior del sistema, desde lo que lo condiciona o lo que lo preconditiona. Sin embargo, si esta diferencia es relevante no es solo en tanto describe dos diferentes métodos de análisis: *distingue dos maneras distintas de pensar y de estar en la violencia*, una que pretende poder superar la violencia, otra que sabe que solo puede estar en ella.³ Pero si no se puede salir de la violencia, si solo se puede *estar* en ella, ¿cómo pensar la violencia? Si todo es violencia, evidentemente nada lo es, nada puede ser pensado como propiamente violento. Por otro lado, si la crítica se caracteriza por su ingenuidad y finalmente su ceguera frente al problema de la violencia, puesto que descansa en una posición de exterioridad, ¿qué tipo de lucidez caracteriza y garantiza en cambio la deconstrucción? ¿Cómo no caer en ese doble escollo que consiste por un lado en afirmar que todo es violencia – lo que hace imposible pensar la violencia – y por otro en afirmar que hay un fundamento no violento del pensamiento que haría posible, no solo pensar la violencia, sino pensar de manera no violenta?

¿Qué pensamiento de la violencia que no tropiece con ninguno de esos dos escollos hace posible la deconstrucción? ¿Permite la deconstrucción una “vigilancia” suplementaria, para retomar una palabra de Derrida (1989, p. 157),⁴ o incluso solamente mínima en relación con el problema de la violencia?

La cuestión crítica: crítica de la violencia y violencia de la crítica

La pregunta que acaba de anunciarse responde al problema de saber cómo, si la deconstrucción no funciona al modo de la crítica – desde un sujeto que

que es posible por el hecho de que el único fundamento de las instituciones es la violencia, inclusive de una violencia performativa, es decir de un acto de lenguaje y una violencia interpretativa” (Jerade, 2018, p. 17).

- 3 Sobre este asunto, podemos remitir al fino análisis de Rodolphe Gasché en *Deconstruction, its Violence, its Force* (2016). Para Gasché, lo que caracteriza a la deconstrucción es su manera de habitar una tradición y por ende también de forzarla a significaciones inauditas. En esta línea, Rodolphe Gasché analiza una de las tesis principales de *Fuerza de ley*, a saber, que la deconstrucción es la justicia. Muestra en particular que en ningún momento la deconstrucción es una operación inocente que se mantendría en la pureza de la descripción teórica o en el carácter inmovilizador de la aporía. Al contrario, al suspender el juicio, la deconstrucción también fuerza la decisión, y por ende el juicio. Ver: Gasché (2016). A propósito del carácter performativo de la deconstrucción, ver también el libro editado por Mauro Senatore, *Performatives after Deconstruction* (2013) donde se analiza en particular la diferencia de la noción de performativo en Austin y en Derrida.
- 4 La palabra “vigilancia”, recurrente en “La escritura y la diferencia”, llama la atención pues “vigilar” en francés (*veiller*) se refiere a una forma de atención que no remite necesariamente a la dimensión diurna de la consciencia. Se vigila en la noche y la vigilia es también una forma de atención que ocurre durante el insomnio, cuando se está despierto, pero sin querer. Asimismo, la vigilia se referiría a una atención que no remite a un sujeto.

sería exterior a su objeto y entonces desde la idea de una consciencia autónoma – sino desde el hipertexto que presupone todo texto, algo tal como la violencia puede hacerse, si no problema, al menos cuestionamiento. ¿Cómo y por qué, dado que la violencia tiene una dimensión originaria, constitutiva, dado que le somos inmanentes, la violencia puede estar en cuestión?

El tema de la violencia ha sido abordado en distintos textos de Derrida, en particular en sus textos tempranos como *De la gramatología*, publicado por primera vez en 1967, “Violencia y metafísica”, publicado el mismo año, pero también en textos tardíos como “Nombre de pila de Benjamin”, publicado en francés en 1994 o *La difunta ceniza*, publicado por primera vez en 1987. En la década de los ochenta y los noventa, el tema de la violencia es tratado también, de forma indirecta, en *Schibboleth, para Paul Celan* o en *Dar la muerte*, por citar solo algunos textos donde la violencia es una experiencia del lenguaje y de sus límites. De manera general, en estos últimos textos el tema de la violencia es abordado desde una perspectiva ética y a fin de problematizar las condiciones de posibilidad de esta última. Es preciso recordar que para Derrida la ética no pertenece al orden de lo posible, no es una ética prescriptiva o un conjunto de reglas, sino que exige una articulación entre lo condicional y lo incondicional, entre lo que es del orden lo posible y lo normado, y lo que excede este orden. A diferencia de estos textos, donde el tema de la violencia es indisociable de cierta violencia de la ética – cuyos principios no pueden ser estabilizados –, los textos tempranos plantean un problema teórico y metodológico que nos interesa de manera central en este estudio. En efecto, el problema abordado en *De la gramatología* y en “Violencia y metafísica” no se relaciona con la condición de posibilidad de una acogida o de una respuesta, es decir, no aborda de forma central los temas éticos de la hospitalidad y de la responsabilidad; muestra más bien cómo una cierta confianza en categorías éticas dificulta la posibilidad de pensar la violencia, e incluso cómo estas categorías éticas corren el riesgo de reproducir la violencia que buscan criticar. Estos textos nos enfrentan entonces al problema de si acaso existe un pensamiento no violento y de las herramientas de las que disponemos para pensar la violencia. Por esta razón, en el presente trabajo nos interesa de manera privilegiada el texto “Violencia y metafísica”, donde el problema de la violencia está abordado en relación con el problema de la “no violencia” y de los recursos que daría Levinas en *Totalidad e infinito* para pensar la no violencia. Nos proponemos por lo tanto abordar el problema de la condición de posibilidad de una crítica de la violencia deteniéndonos en la crítica dirigida por Derrida a Levinas.

Uno de los ejes centrales del texto “Violencia y metafísica”, publicado en *La escritura y la diferencia*⁵ es precisamente el problema de saber lo que hace posible pensar la violencia, tomando en cuenta el hecho de que la violencia tiene una dimensión constitutiva. En efecto, este texto persigue al menos un triple objetivo. Por un lado, consiste en una lectura crítica de *Totalidad e infinito* de Levinas que muestra los presupuestos metafísicos de su pensamiento de la no violencia. Por otro lado, pone en evidencia la violencia – o las violencias – del gesto de Levinas, indicando entonces no solo su ceguera frente al problema de la violencia, sino la violencia de tal ceguera. Finalmente, aunque aún no se emplea la palabra “deconstrucción” en este texto, designa lo que sería la tarea de la deconstrucción definiendo esta última en términos de “violencia contra la violencia” (p. 157). Asimismo, si bien la deconstrucción, siempre inmanente a lo que critica, no puede aspirar a una purificación de la violencia, tendría como fin *vigilar* que no se caiga en la “peor violencia”: “Esta *vigilancia* (dice Derrida, subrayando la palabra “vigilancia”) es una violencia escogida como la violencia menor por una filosofía que se toma en serio la historia, es decir la finitud [...]” (p. 157).

Si la deconstrucción no procede de un sujeto separado frente a un objeto, un problema que podría objetivar, separar de él, ¿qué hace posible esta *vigilancia* y cómo opera? ¿Qué violencia es la de una *vigilancia* que se escoge como violencia menor? ¿Cómo tener todos los instrumentos para poder reconocer, distinguir, evaluar, la violencia del propio pensamiento sin remitir a una crítica?

Antes de abordar este problema me gustaría volver a la crítica que Derrida le dirige a Levinas. Derrida le reprocha haber pensado la paz fuera de la violencia que nos constituye, es decir también de nuestra condición de seres finitos, históricos. Para esto, Levinas tomaría como punto de partida al Otro (*Autruï*),⁶ el cual, al ser irreducible a nuestras categorías, no participaría del espacio finito

5 Sobre la lectura de “Violencia y metafísica”, y en particular del problema de la no violencia en Derrida y Levinas, ver los libros recientes de Valeria Campos, *Violencia y fenomenología. Derrida, entre Husserl y Levinas* (2017), el libro ya citado de Miriam Jerade, *Violencia. Una lectura desde la deconstrucción de Jacques Derrida* (2018), así como el importante artículo de Martin Hägglund “The Necessity of Discrimination. Disjoining Derrida and Levinas” (2004). En este artículo, Hägglund repara en la importancia de distinguir a Levinas de Derrida, mostrando en particular que Derrida no se inspira ni repite la ética de Levinas, sino que la deconstruye. Hägglund se distingue así de la lectura que hacen Bernasconi y Critchley (Critchley, 2014) de Levinas, los cuales ven en el segundo Derrida un giro ético (por ejemplo, Bernasconi, 1998). El presente artículo se aparta tanto de las lecturas de Bernasconi y Critchley como de las lecturas de Hägglund. Sostiene en efecto que, si bien Derrida se aparta de una perspectiva ética “no violenta”, no existe tal ética de la no violencia en Levinas. Como Valeria Campos, o como lo desarrolla Jacques Rolland en su importante lectura de Levinas, *Parcours de l'autrement. Lectures d'Emmanuel Levinas* (2000), pensamos que el gesto de pensamiento de Levinas es violento: coincide con lo que él mismo describe respecto a la violencia de la ética. Habría por lo tanto que distinguir violencias, en vez de oponer violencia a no violencia. Sobre la violencia de la ética, ver también Campos (2019).

6 A falta de un equivalente de la palabra *Autruï* en español, hemos traducido *Autruï* por “el Otro”.

al que pertenece el sujeto y que lo constituye en la violencia. Levinas habría así propuesto un pensamiento de la no violencia remitiendo a la pureza del Otro. El pensamiento de Levinas remitiría entonces a una dicotomía entre el espacio finito que nos constituye en la violencia y el Otro que, al exceder este espacio, nos vincula a la no violencia. Sin embargo, para Derrida este planteamiento es problemático por al menos dos razones. Primero, Derrida subraya que en su aspiración a la no violencia, este pensamiento es violento. En efecto, al remitir a un afuera, este pensamiento del Otro nos deja sin posibilidad de negociar, de mediar con el Otro. Si bien la guerra “habita el logos filosófico”, dice Derrida, es sin embargo con este logos que se puede “declarar la paz” (p. 156). Asimismo, porque “puro”, porque excede las categorías del entendimiento, el Otro remite a un silencio que destruye el elemento desde el cual una paz es pensable. El Otro, tal como lo pensaría Levinas, remite a un silencio que lejos de permitirnos hacer la paz, nos pone frente al riesgo de la “peor violencia” (p. 158). Es más, en “Violencia y metafísica” Derrida no se limita a mostrar la violencia del pensamiento de Levinas, se detiene en los problemas teóricos que conlleva este pensamiento. Según Derrida, el pensamiento del Otro, tal como es descrito en *Totalidad e infinito*, se constituye en oposición al proyecto fenomenológico, el cual no puede pensar ningún ente fuera de un horizonte de constitución. Al buscar exceptuarse de la violencia de lo trascendental, Levinas cae en esta violencia, dado que no solo ningún Otro puede aparecer fuera de este horizonte (problema teórico), sino que el aparecer del Otro dentro de este horizonte (problema ético) es también lo que garantiza su otredad, su libertad (su aparición como alter ego: como otro otro).⁷ Como dice Derrida en “Violencia y metafísica”:

7 El punto que hace aquí Derrida es fundamental, pues apunta a decir que no solo el pensamiento de Husserl no es violento, sino que su pensamiento es necesario para una aproximación no violenta al Otro. Vale la pena citar aquí a Derrida en extenso: “Es el otro en tanto que otro lo que es fenómeno del ego: fenómeno de una cierta fenomenalidad irreductible para el ego como ego en general (el *eidós* ego). Pues es imposible tener un encuentro con el alter ego (incluso en la forma del encuentro que describe Levinas), es imposible respetarlo en la experiencia y en el lenguaje sin que este otro, en su alteridad, aparezca a un ego (en general). No se podría ni hablar, ni tendría sentido alguno cualquiera que fuese, de lo completamente-otro, si no hubiese un fenómeno de lo completamente-otro, una evidencia de lo completamente-otro como tal. Nadie ha sido más sensible que Husserl a que el estilo de esa evidencia y de ese fenómeno es irreductible y singular, a que lo que se muestra ahí es una no fenomenalización originaria. Incluso si no se quiere ni se puede tematizar al otro, del que no se habla, sino al que se habla, esa imposibilidad y ese imperativo no pueden ser a su vez tematizados ellos mismos (como lo hace Levinas) si no es a partir de un cierto aparecer del otro como otro a un ego. Es de ese sistema, de ese aparecer y de esa imposibilidad de tematizar al otro en persona, de lo que nos habla Husserl” (pp. 165-6). Nos preguntaremos más adelante si lo que busca Levinas en *Totalidad e infinito* es una aproximación “no violenta” al Otro o el punto de una inflexión a la alternativa violencia/no violencia. Esta pregunta implica por supuesto una mirada más amplia al pensamiento de Levinas. Véase, por ejemplo: Mosés (2004), Sebbah (2009), Messina (2018).

Si el otro no fuera reconocido como alter *ego* trascendental, estaría todo él dentro del mundo, y no sería, como yo, origen del mundo. Rehusarse a ver en él un ego en ese sentido es, en el orden ético, el mismo gesto de toda violencia. Si el otro no fuese reconocido como ego, toda su alteridad se vendría abajo (p. 169).

Del mismo modo, al buscar exceptuarse de la violencia de la ontología, Levinas busca pensar un lenguaje privado del ser o puro de él, cayendo así en la violencia de un no lenguaje en donde nada puede aparecer. En su aspiración ética, el pensamiento de Levinas, en particular en *Totalidad e infinito*, lejos de “salvarnos” de la violencia nos sitúa en un escenario en el que la no violencia pura a la que aspira se produce como la violencia pura y donde la violencia pura se produce como la no violencia pura, porque es imposible distinguirla como tal. Es un escenario donde, fuera de un horizonte de constitución, ningún rostro puede aparecer y donde estamos entonces en la violencia pura de un mundo sin rostro. Este mundo sin rostro es un mundo sin lenguaje, el de la no violencia pura, que es también el de lo que Derrida llama “peor violencia”.

Respecto a nuestro problema inicial, a saber, cómo pensar la violencia si le somos inmanentes, vemos que la lectura que Derrida hace de Levinas permite cuestionar las pretensiones de pensar la violencia desde una posición de no violencia. Pero además nos ofrece una herramienta crítica fundamental para pensar ahora la “peor violencia”. Aquí no estamos entonces en el ámbito del problema del respeto. La “peor violencia” coincide con la imposibilidad de pensarla como tal, de vernos en la violencia. Ahí la “deconstrucción” tiene una apuesta doble: al mismo tiempo que muestra un problema teórico nos entrega ciertas herramientas para no quedar desarmados ante la violencia. Pero si seguimos este hilo (el cual como veremos no es la última palabra de Derrida sobre el pensamiento de Levinas), Levinas habría fracasado tanto en su gesto “ético” como en lo teórico. Cabe sin embargo preguntarse: ¿es cierto que Levinas critica la violencia desde una posición exterior al objeto de su crítica, o bien lo que llama ética coincide con un cuestionamiento de la condición de posibilidad general de una crítica de la violencia?

La violencia del silencio

Sin volver sobre estas críticas que son fundamentales, pero que a mi juicio constituyen una dimensión solamente parcial de la lectura que hace Derrida, me gustaría dar un paso atrás y reflexionar no sobre lo que Levinas dice de la paz (y que no cabe en el esquema derridiano), sino sobre lo que dice de la violencia (que constituye algo más de lo que Derrida dice de la violencia), y que

es algo quizás más abismal, algo que vuelve más problemática la idea de que se podría *vigilar*, dentro de la violencia, frente al riesgo de la “peor violencia”.

Si bien Derrida se focaliza entonces en el tema de la paz, lo que su análisis omite es lo que Levinas dice de la violencia. De hecho, no es cierto que el proyecto de *Totalidad e infinito* responda al objetivo de formular un pensamiento no violento. El mismo Derrida afirma en *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida* que el pensamiento de *Totalidad e infinito* no se define en función de la negación (la no violencia) sino en función de un *sí* primordial, el sí del Otro, un “sí incondicional” (Derrida, 1998, p. 13) como subraya Derrida en *Adiós* refiriendo a las propias palabras de Levinas. Se trata del sí del encuentro en el que el Otro se da como irreductible. El análisis de Derrida en “Violencia y metafísica” podría sostenerse si el argumento de Levinas pudiese encajar en esta estructura cuasicontradictoria, a saber, por un lado, una idea pura, positiva (la paz) y por otro lado un pensamiento negativo (la no violencia). Más que enfocarnos entonces en la no violencia que, además de ser imposible como lo sostiene Derrida, es a mi juicio no deseable (éticamente) y pobre (existencial y políticamente), veamos lo que Levinas dice de la violencia. Si nos fijamos en el prefacio a *Totalidad e infinito*, observamos que *tal como lo dice Derrida* en “Violencia y metafísica”, Levinas afirma que la violencia es constitutiva de la realidad y que entonces no hay experiencia finita que no implique la violencia. El prefacio a *Totalidad e infinito* parte de esta dimensión absoluta y originaria de la violencia. Dice Levinas, en una página que habría que citar de manera más extensa pero que se resume con simpleza: “la prueba de fuerza es la prueba de lo real” (2002, p. 47), es decir, la violencia es la manera en que la realidad se constituye y acontece⁸. Existir, tomar forma y poner un pie en lo real es necesariamente ser parte de esta prueba de fuerza. Por esto, como lo dice Levinas justo antes: “No es necesario probar por oscuros fragmentos de Heráclito que el ser se revela como guerra al pensamiento filosófico; que la guerra no sólo lo afecta como el hecho más patente, sino como la patencia misma – o la verdad – de lo real” (2002, p. 47). Como dice Sebbah en su importante análisis del tema de la guerra en Levinas, “el ser es la guerra” no en virtud de sus contradicciones internas, sino en virtud del modo en el que se disponen los seres.⁹

8 Sobre esto, en *Levinas et le contemporain. Les préoccupations de l'heure*, Sebbah hace un análisis de la homologación que hace Levinas entre el ser y la guerra. Si el “ser es la guerra” como lo afirma Levinas en *De otro modo que ser*, es porque ser es tomar lugar, arraigarse, y por ende marcar una frontera, imponerse. Ver en particular el capítulo “L'évidence tout court (de la guerre à nouveau)” (Sebbah, 2009, pp. 55-79).

9 Ver nota anterior.

Pero además de decir que nuestra realidad tal como se constituye es violenta, Levinas dice dos cosas que son sumamente relevantes. Primero, en estas páginas Levinas no está hablando meramente de violencia sino de guerra. “La prueba de la fuerza es la prueba de lo real”, es decir, la violencia es constitutiva de la realidad, pero *el modo de ser de esta violencia constitutiva es la guerra*. Esto quiere decir que para Levinas la guerra no es entonces un fenómeno derivado de la violencia: es su forma. Es la violencia en su despliegue y ordenamiento, en su manera de coincidir con la dimensión constituida de la realidad. “Dura realidad (¡esto suena como un pleonasma!), dura lección de las cosas, la guerra se presenta como la experiencia pura del ser puro [...]” (Levinas, 2002, p. 47).

Segundo, Levinas en estas páginas describe la guerra, la violencia de la guerra, que es la violencia en su dimensión originaria, no – o no solo – como una negación del Otro, y esta es la estructura que guía a Derrida en “Violencia y metafísica”, *sino como una negación del yo* (y este es el punto que, a mi juicio, Derrida no ve). Escribe Levinas:

Sin embargo, la violencia no consiste tanto en herir y aniquilar como en interrumpir la continuidad de las personas [...]. La guerra no muestra la exterioridad ni lo otro en tanto que otro; destruye la identidad del Mismo (pp. 47-48).

Si la guerra se manifiesta como la destrucción del Otro y de otros, lo que hace posible esta destrucción, es la destrucción del “yo” o más precisamente de una singularidad (un *soi*) que Levinas llama aquí, en una fórmula que él mismo considerará problemática, “identidad del mismo”.¹⁰ Ahora bien, para Levinas esta destrucción del yo se debe al carácter ordenado de la realidad. Ser es ser en relación a otros, es decir, dentro del sistema que es el sentido del yo y del otro. En tal contexto, no hay ninguna singularidad o unicidad, solo hay contextualidad. Lo que tiene la primera y última palabra es el contexto, el todo, el orden. Lo que en el prefacio Levinas describe como violencia (violencia que acontece siempre como guerra) no es, ante todo, la destrucción del Otro (como por ejemplo cuando el nombrar lo destruye en su supuesta pureza) sino la destrucción del yo, su borramiento o silenciamiento dentro de los sistemas.

10 Este punto ha sido muy bien evidenciado por Gabriela Bastera en su libro *Seductions of Fate* (Bastera, 2004) y por Valeria Campos en su muy fino análisis de los temas del poder y de la violencia en el pensamiento de Levinas, “Asesinar al otro. Ética, violencia y poder en la filosofía de Emmanuel Lévinas” (Campos, 2019). Allí Campos afirma: “El problema de esta filosofía de la dominación para Lévinas comienza entonces con el problema del sujeto” (2019, p. 102). A pesar de que Valeria Campos hace una distinción importante entre violencia y poder, este artículo comparte el enfoque de Campos, a saber, que el problema del poder (Campos, 2019) tanto como de la violencia, está en uno, en la impotencia de uno.

Dicho de otro modo, la violencia, la violencia que acontece como guerra, es el ordenamiento de los individuos, ordenamiento que termina por silenciarlos, anularlos en su singularidad, por hacer de ellos pequeños soldados a la orden. La violencia es la del funcionario que no hace nada más que aplicar la regla, sin considerar la singularidad del caso. Es el ordenamiento, es decir, la obediencia. Tal como el soldado se somete a órdenes, anula su singularidad en el uniforme que lo hace funcional, borra su subjetividad detrás de la dimensión jerárquica y entonces ordenada de la guerra, la violencia es descrita por Levinas como una subsunción que toma la forma de una sumisión. Así, de la guerra, Levinas dice: “es imposible alejarse del *orden* que ella instaura” (Levinas, 2002, p. 48, subrayado por mí).

Dicho esto, si fuera cierto que el proyecto de *Totalidad e infinito* consiste en buscar una salida a la violencia, *dicha salida no tendría que darse, en última instancia, en la forma del respeto al Otro sino como la ruptura del orden que subsume al yo*. Si se buscara una salida a la violencia, esta, en última instancia, tendría que resultar de la restitución de la singularidad del yo, o más bien de cierta capacidad de insubordinación, que pasa necesariamente por la ruptura del orden que es la guerra. En cambio, pensar la no violencia como respeto al Otro es seguir en una realidad ordenada y entonces en la violencia. Mientras Derrida (con razón) muestra que omitir la dimensión fenoménica del Otro es violento y es caer en la peor violencia, Derrida también cae en la violencia, en la estructura misma de la violencia, cuando busca pensar la “no violencia” en términos de mero respeto, pues así caemos en la estructura de subordinación que caracteriza el funcionamiento – el funcionamiento silencioso, volveremos sobre este punto – de la violencia, e incluso de lo que Levinas podría llamar la “peor violencia”.

Se ha de cambiar entonces de enfoque y de sentido. No se ha de pensar la no violencia como respeto al Otro (aquí el enfoque es la “no violencia” y el sentido procede de un sujeto y va hacia Otro). Se ha de pensar desde el Otro hacia el sujeto, hacia lo que rompe con su subordinación a un orden, a un sistema. En este giro desde el Otro hacia el sujeto, el enfoque ya no es la “no violencia” sino la *insubordinación*. Este cambio de enfoque y de sentido tiene dos consecuencias importantes.

Una concierne a la definición de la violencia. Si, siguiendo a Levinas, la violencia es la anulación del yo y no la mera destrucción del Otro, entonces, como ya sugeríamos, Levinas también piensa la violencia como una cierta forma de silencio. La destrucción del “yo” es su enmudecimiento, su manera

de ser silenciado por los sistemas que hablan por él.¹¹ Ahora bien, lo que importa aquí es que este silencio no está fuera del lenguaje, sino que le es correlativo. Silenciosos son los sujetos que no hacen nada más que desplegar un sentido que les preexiste, un orden de sentido que los determina. A este respecto, en *Difícil libertad*, Levinas habla por ejemplo de una “civilización de afásicos” (Levinas, 2004, pp. 257-258). En una “civilización de afásicos” son las estructuras sociales o el inconsciente el que habla en los seres. Ellos no son nunca entendibles a partir de ellos mismos sino a partir de las estructuras que los constituyen y que hablan en ellos. Asimismo, ser afásico no refiere a un problema fisiológico, es más bien una característica del sujeto del lenguaje. Ser afásico para Levinas es ser un títere de la significación, es “ser hablado” (*ibid.*).

La otra consecuencia de este cambio de enfoque es que para Levinas la paz no es una aspiración al silencio, sino una manera de no estar subordinado a los sistemas que enmudecen a los sujetos. Lejos de designar una conformación o una aspiración al carácter irreducible, silencioso del Otro, la paz es más bien una manera de ser a contracorriente, una disrupción dentro del sistema. En el prefacio a *Totalidad e infinito* Levinas dice, de hecho, que la paz es una “aptitud a la palabra” (2002, p. 49), caracterizando a la palabra como “ruptura y comienzo” (p. 216).¹² Contrariamente a toda idea de silencio e incluso de respeto, la paz es una palabra que rompe con el consenso, con el orden.¹³

Como Derrida, Levinas podría describir “la peor violencia” en términos de silencio, pero a diferencia de Derrida, Levinas no está pensando en un silencio fuera del lenguaje sino como el ejercicio mismo del lenguaje, como lo que lo

11 Ver sobre esto: *L'anarchie de la paix. Levinas et la philosophie politique* (Messina, 2018) donde se muestra que el pensamiento de Levinas responde antes de todo al objetivo (filosófico) de romper el silencio en el que se mantiene el sujeto, en virtud de las estructuras que lo hacen posible, antes de responder por el Otro (objetivo ético). En este sentido, contrariamente a lo que afirma Derrida en “Violencia y metafísica”, y contrariamente a lo que afirma el propio Levinas en el prefacio a *Totalidad e Infinito*, Levinas no sería tan lejano a la rehabilitación de la subjetividad tal como la propone Kierkegaard. Ver: Levinas (2002, p. 64) y Derrida (1989, p. 126). Tal como Kierkegaard, el proyecto filosófico de Levinas busca describir la escena que origina la subjetividad en lo que la exceptúa del sistema, de lo que Kierkegaard llama la “generalidad”. Hay que subrayar sin embargo que cuando en *Totalidad e infinito* Levinas afirma “No soy yo el que me niego al sistema, tal como lo afirma Kierkegaard, es el Otro” (2002, p. 64), plantea un problema metodológico y no dójico. Lo que dice en efecto Levinas es que es desde el problema fenomenológico planteado por el Otro que se puede pensar la subjetividad en su carácter excepcional.

12 Esta diferencia entre una palabra que es ruptura y comienzo y una palabra que es un mero despliegue de significados preexistentes puede ser entendida a partir de la diferencia que hace Raul Moati entre el “Juicio de Historia” y el “Juicio de Dios” (2017, p. 260). Como lo señala Levinas en el prefacio a *Totalidad e infinito*, el “Juicio de historia” se revela al final, cuando los acontecimientos adquieren un sentido, relacionándose unos con otros y comprendiéndose unos a partir de los otros. El “Juicio de Dios” es el uno ante el Otro, sujeto que llega a ser único, singular, *únicamente* ante el Otro. En el “Juicio de la historia” el sentido se totaliza y los sujetos son hablados. En el “Juicio de Dios” la palabra es siempre nueva porque nace del carácter sorpresivo del encuentro. En este sentido, Levinas puede hablar de una palabra que es “ruptura y comienzo”.

13 Sobre este punto, ver: “La paz como primer lenguaje. Paz y política en E. Levinas” (Messina, 2012).

caracteriza en cuanto estructura, mecanismo. Si bien no hay en Levinas una descripción de algo puro, de un punto silencioso que estaría fuera del lenguaje, hay una descripción de la violencia pensada como un silenciamiento *dentro del* lenguaje. Este punto no solo indica que el pensamiento de Levinas no cae bajo la crítica que Derrida le dirige puntualmente en “Violencia y metafísica”, sino que nos permite radicalizar el problema de nuestra inmanencia a la violencia. Tal como para Derrida, para Levinas la violencia tiene una dimensión constitutiva y por lo mismo no existe un punto puro, completamente libre de violencia. Sin embargo, a diferencia de Derrida, si para Levinas la “peor violencia” no es solo silencio sino también mudez, en el momento en el que nos constituimos como sujetos del lenguaje nos constituimos también en la posibilidad de la “peor violencia”.

El silencio como agente crítico

Lo que este análisis del prefacio de *Totalidad e infinito* cambia es que, si el silencio es el lenguaje en su dimensión estructural, entonces la “peor violencia” coincide con la violencia originaria, es decir, con lo que nos anuda al lenguaje y no con un silencio que estaría fuera del lenguaje. La “peor violencia” como riesgo siempre posible no es un mero posible, es concomitante con la realidad en su dimensión constituida. La destrucción total no es una posibilidad, es una realidad. La guerra es la violencia en su dimensión originaria. Hablar de guerra y no de violencia, hablar de guerra como el fenómeno general, estructural de la violencia, implica desplazar la idea de “peor violencia” de posibilidad a realidad. Si bien Levinas concuerda entonces con Derrida en decir que la violencia tiene una dimensión constitutiva y no podemos anularla, no tiene exactamente el mismo análisis de la violencia. Para Levinas, la “peor violencia” está ya en lo que hace posible lo que llama “real”, es decir el disponerse de los seres, su tomar lugar y forma. En otras palabras, mientras Derrida diferencia violencia y “peor violencia” a partir de una deconstrucción de la diferencia entre lenguaje y silencio, Levinas deconstruye la diferencia entre violencia y “peor violencia” mostrando que el silencio ya habita el lenguaje. Podemos hablar y a la vez ser mudos.

Este cambio de enfoque tiene una consecuencia abismal. En relación con la deconstrucción que, a diferencia de la crítica, no plantea una salida a la violencia, nuestra pregunta inicial fue la siguiente: ¿cómo entonces pensar la violencia?, ¿qué pensamiento de la violencia posibilita un pensamiento que se rehúsa a postular una frontera entre violencia y no violencia? Ahora, sin embargo, con el cambio de enfoque al que conduce Levinas, este problema se vuelve aún

más abismal. En un contexto en donde no solo la violencia tiene una dimensión constitutiva de la realidad, sino que la “peor violencia” es una posibilidad siempre inherente, en donde el lenguaje coincide con el enmudecimiento de los sujetos (que puede producir una “civilización de afásicos”), ¿qué posibilidad hay de pensar la violencia? Si el lenguaje nos vuelve mudos, y si la mudez es la “peor violencia”, no hay salida a la violencia y no hay posibilidad de pensarnos dentro de la violencia. Como sabemos, para Levinas, la guerra es la totalidad. Levinas no cae entonces (al menos en los matices de su pensamiento) en la ingenuidad en la que el crítico no cuestiona las propias categorías desde las cuales critica. No se sitúa de manera puramente externa al objeto de su crítica. Pero si bien no cae en el escollo de esta ingenuidad, hace posible pensar otro tipo de ingenuidad, una de la que no vemos salida.

Reitero entonces la pregunta: ¿cómo pensar la violencia?, ¿qué tipo de vigilancia permite no caer en la violencia más grande?

Como señalé al inicio, me parece que estas son las preguntas que están en el horizonte del texto de Derrida, “Violencia y metafísica”. Es decir, que el punto de Derrida no consiste en llevar a cabo una crítica a Levinas sino en realizar una reflexión sobre la posibilidad de *pensar* la violencia, sobre la posibilidad de lo que él mismo llama *vigilancia*. En Derrida, como ya vimos, no se vigila desde una posición externa a la violencia, sino desde una posición de inmanencia, “violencia contra violencia”. Ahora bien, lo que la deconstrucción pone en evidencia es que, si bien el lenguaje es violento en tanto estructural, el lenguaje a su vez no coincide con una estructura meramente originaria o como un fenómeno puro. El lenguaje es una estructura ya siempre contaminada por lo que Derrida llama escritura, es una estructura derivada. En efecto, no habría lenguaje, estructura del sentido, sin que se pudiera fijar, repetir, y entonces estructurar este sentido. Esto significa que dentro del orden silencioso que es el lenguaje, y que hace que estemos ya siempre dentro de la violencia más grande, hay un desorden, una falla, algo que sin interrumpir esa totalidad silenciosa le resiste sin embargo *desde* el interior. En otras palabras, si bien el silencio no es una propiedad externa al lenguaje, si además hay una manera de estar silencioso *dentro* del lenguaje, hay también que pensar el lenguaje como ya siempre contaminado por un silencio: el silencio de la escritura o de la archi-escritura, de eso que está siempre pero solo como huella (*trace*).¹⁴ La contaminación, el

14 El tema de la huella (*trace*) que encontramos ya en la obra de Levinas (en particular en el texto “La trace de l'autre” publicado por primera vez en 1963), es también desarrollado por Derrida en la década de los sesenta, en particular en *La escritura y la diferencia* y en *De la gramatología*. Este tema permite situar el pensamiento de Derrida en su relación con Husserl y con Levinas. A diferencia de Husserl, para Derrida la huella no puede ser retenida porque, tal como en Levinas, refiere a algo que nunca tuvo lugar. Sin embargo,

hecho de que las estructuras sean derivadas sin que se puedan remontar a un origen, hacen que los constructos estén ya siempre habitados por una falla. La huella en Derrida habla entonces de la fragilidad de todo sistema, de su carácter deconstruible, de un silencio puesto en las estructuras de sentido y que apunta a su fragilidad, a su ausencia de justificación última y primera. *Al silencio del lenguaje hay entonces que agregar el silencio de la huella*. Si se puede pensar “violencia contra violencia” es porque el silencio no es *uno*. Hay que reconocer dentro de nuestro uso del lenguaje una gama de silencios, los cuales permiten diferenciar violencias, es decir, pensar la violencia.¹⁵

Al mismo tiempo que la deconstrucción consiste en poner en jaque los límites, las fronteras que se instituyen con los sistemas de sentido, la “archi-escritura” hace la diferencia o más bien la *diférence*, la *diférence*.¹⁶ Si el lenguaje es silencioso, si no podemos oponer lenguaje a silencio, hay sin embargo *un* silencio, el silencio de la escritura, de eso que subyace sin fundamentar, de

a diferencia de Levinas, en Derrida la huella no procede del encuentro en su dimensión irreducible. Si bien escapa lo que podría ser pensado en términos de presencia, es también constitutiva de esta última.

15 Es interesante observar que el tema del silencio es abordado de forma recurrente por Derrida, tanto en trabajos sobre la literatura, como por ejemplo en “La literatura segregada” (*Dar la muerte*) o en *Pasiones* donde la literatura es abordada bajo la égida del problema del secreto, o como en *Fuerza de Ley* y en la primera parte de *Dar la muerte* cuando aborda el problema de la decisión. Ahora bien, en el pensamiento de Derrida no solo hay una gama de silencios, sino que el silencio es constitutivo del lenguaje y no se define entonces meramente en oposición a este último. Dentro de esta gama, podemos discriminar en efecto un silencio que es relativo al uso del lenguaje. Este por ejemplo es el caso del problema del nombre de Dios tal como es descrito en *Salvo el nombre*, el cual es, dentro del orden de lo dicho, un silencio inherente al lenguaje, pero que resuena a partir de él. Es el caso del “silencio de la decisión” tal como está abordado en *Dar la muerte*, cuando Derrida se detiene sobre la figura de Abraham convocado por Dios a una decisión que excede el campo de lo calculable, de lo que puede ser explicado y generalizado. Es el caso también de la aproximación derridiana al tema de la hospitalidad, la cual conjuga la exigencia de una hospitalidad incondicional que excede el derecho y la hospitalidad tal como es definida por el derecho. Mientras la segunda se explicita en normas y es entonces del orden de lo decible, la primera exige cierto silencio, exige la acogida de lo que no está circunscrito por ningún nombre o razón determinada (Derrida; Dufourmantelle, 1997, p. 119). Pero hay también un silencio que no se define en relación al lenguaje, sino que es lo que inaugura la posibilidad de la palabra. La “archi-escritura”, es decir, las condiciones materiales que hacen posible la constitución de un signo, es esto que a la vez se sustrae a la significación y que a la vez la hace posible. En este sentido, la archi-escritura es un silencio que ya no se define en relación al lenguaje, sino que le es subyacente. Pero este silencio es también lo que hace posible la ética en su dimensión aporética. Asimismo, como escribe Derrida en *De l'hospitalité*: “El callarse es ya una modalidad de la palabra posible” (“Le se-taire est déjà une modalité de la parole possible”, Derrida; Anne Dufourmantelle, 1997, p. 119, traducción mía), a lo que cabe agregar que la palabra a su vez viene a romper un silencio que la hace posible. Dicho de otro modo, y pensando en el trabajo de Derrida sobre la literatura, el secreto no guarda necesariamente un contenido, es el secreto del lenguaje.

16 En el pensamiento de Derrida, los términos “huella” (*trace*), “Archi-escritura” y “diferencia” (*diférence*) forman una constelación. Escrito con una “a” y no con una “e”, la palabra “*diférence*” es un neologismo francés que da a escuchar a la vez un gerundio y un verbo, el verbo “*différer*” que significa diferir. Asimismo “*diférence*” se distingue del sustantivo “*différence*” que refiere a una unidad previa desde la cual los términos distinguidos son pensados como unidades determinables. La “*diférence*” habla de un diferir preoriginario y que por lo mismo excede las diferencias determinadas. La “*diférence*” es correlativa de la “archi-escritura”, la cual indica que la constitución del sentido es siempre secundaria respecto a lo que posibilita su inscripción y por ende su posibilidad de repetición. Ver a este propósito “El ser escrito” en *De la gramatología*.

esto que está sin estar (la huella), que hace que, sin ser exteriores a un sistema, no seamos tampoco del todo inmanentes a ellos. Es esta misma idea de huella la que hace que, por ejemplo, en *Fuerza de Ley* Derrida pueda hacer una distinción entre derecho y justicia sin remitir a una frontera específica, que remitiría a algo así como la violencia del derecho opuesta a la no violencia de la justicia. En *Fuerza de Ley*, Derrida habla en efecto de una “*distinción difícil e inestable* entre la justicia y el derecho, entre la justicia (infinita, incalculable, rebelde a la regla, extraña a la simetría, heterogénea y heterotropa) y el ejercicio de la justicia como derecho” (2008, p. 147, el subrayado es mío). A lo largo de *Fuerza de Ley*, Derrida muestra que, mientras el derecho es la conformidad a la ley, la justicia excede la mera aplicación de la ley sin por ello ser independiente. Ahora bien, ¿qué permite pensar la diferencia entre derecho y justicia si la justicia no es un concepto exterior al orden del derecho? Mientras el derecho es del orden de lo conocible, lo calculable, lo que se refiere al conjunto de las reglas, la justicia es siempre incierta, incalculable, en la medida en que el orden del derecho no se fundamenta del todo. Tal como el lenguaje, que nunca puede alcanzar la pureza del sentido, la ley está ya siempre contaminada por las estructuras que la hacen posible. Tal como el lenguaje, que está habitado por *un* silencio, la ley no reabsorbe su sentido. De ahí que haya que interpretarla siempre. De ahí entonces que el derecho (la aplicación de la ley) no se confunda con la justicia (la cual requiere la interpretación de la ley).

Si Derrida puede pensar diferencias sin remitir a un sistema de oposición es porque lo que llama escritura, en su dimensión contaminante, es lo que hace la diferencia, es decir, lo que habita (*hante*) el sentido, deja la huella de una falta o de un silencio. La *differance* es el lenguaje habitado por un silencio, sin llegar a confundirse con él. El silencio de la diferencia que ya siempre habita al lenguaje es lo que hace que, sin remitir a una consciencia autónoma, es decir descansando en una crítica, sea posible pensar la violencia y vigilar para preservarse de la “peor violencia”. “Vigilar” “violencia contra violencia”, es decir, “escogiendo la violencia como una violencia menor”. La violencia puede estar en cuestión sin pertenecer a la objetividad de un problema porque el lenguaje está ya siempre marcado por la diferencia, por un silencio. La pregunta por la violencia, el modo en que la violencia – nuestra violencia constitutiva, la de la cual no salimos – está en cuestión, no es un problema que pueda ser objetivado por la consciencia. No es algo que la consciencia miraría desde una posición exterior, con los instrumentos para pensarlo, sino que, como dice Derrida en “Violencia y metafísica”, es “la abertura silenciosa”

de la “cuestión” (p. 179).¹⁷ Es el silencio del lenguaje el que cuestiona, el que permite rehusarse a lo que Levinas llama la mudez del lenguaje sin remitir a ninguna pureza exterior al lenguaje y sin dejarle tampoco la última palabra a la estructura lingüística, al lenguaje como totalidad, a la posición segura y exterior de la crítica.

• • •

Pero queda una última pregunta que quisiera abordar brevemente a modo de conclusión. Esta vigilancia que operaría la deconstrucción abriendo toda construcción, todo sistema, a la diferencia que lo habita, ¿es realmente, como dice Derrida mismo, la elección de una “violencia menor” (p. 157)? ¿Es cierto que la deconstrucción no promete nada más que una “violencia menor”? Dicho así, me parece que las conclusiones políticas que se podrían sacar de la deconstrucción serían sabias, pero bastante decepcionantes. Significaría que, para no caer en la violencia de la ideología, de lo puro, debemos resignarnos a una opción centrista, *en guise de* (a manera de) elección de la “menor violencia”. ¿Es realmente este tipo de elección muy poco arriesgada y poco prometedora a la que abre la deconstrucción, su manera de vigilar “violencia contra violencia”? ¿Elegir el centro es de hecho una elección? Elegir el centro es más bien una manera de no elegir, y por ende de dejar hablar los sistemas, de ser anulado (enmudecido, diría Levinas) en la violencia, en el silencio de su funcionamiento.

La lectura que Derrida hace de Levinas nos permite pensar justamente que la elección de una “violencia menor” no es un modo de elegir el centro. La crítica que Derrida dirige a Levinas en “Violencia y metafísica” incluye otra lectura de Levinas en la que se trata de pensar la heterogeneidad de lo que llama paz, no como una pureza externa al lenguaje, sino como lo que ya siempre lo ha contaminado.¹⁸ Derrida alude a esto en varios lugares de “Violencia y

17 “Pero la nuda abertura de la cuestión, su abertura silenciosa escapa a la fenomenología, como el origen y el fin de su logos” (Derrida, 2008, p. 147).

18 Sobre esto, ver el artículo de Robert Bernasconi, “There Is Neither Jew Nor Greek: The Strange Dialogue Between Levinas and Derrida” (2014). Concordamos, en esta última parte de nuestro artículo, con Robert Bernasconi cuando afirma que: “the strange dialogue between the Jew and the Greek” is also “a strange dialogue of speech and silence” (2014, p. 253). En efecto, la crítica que Derrida le dirige a Levinas en “Violencia y metafísica” no sitúa a Derrida en una oposición entre lo griego (que sería su lugar de enunciación) y lo judío (que sería el lugar de enunciación de Levinas). Derrida habla desde un lugar ya contaminado y este lugar ya contaminado le permite entender lo judío al interior de lo griego. Asimismo: “In other words, one must write with both hands. Hence too, the necessity according to which every text invites a double reading into which is inter-woven both a reading of it as metaphysical and a reading that locates it outside the framework of Western (Greek) metaphysics. So Derrida cannot simply be taken to be reading Levinas through the lens of what he had elsewhere called the “Hegelian law” that “the revolution against reason can only be made within it” (Derrida, 2001, p. 36). His point was not that one cannot destroy traditional conceptuality because

metafísica” cuando describe la “apertura silenciosa de la pregunta” como el punto de encuentro entre la fenomenología y la escatología, entre la ambición husserliana y la promesa levinasiana, entre lo griego y lo judío, dirá el filósofo al final de este largo, importante y maravilloso texto. Cito en extenso a Derrida:

Extraño diálogo entre la palabra y el silencio. Extraña comunidad de la cuestión silenciosa, de la que hablamos más arriba. Es el punto en que, nos parece, más allá de todos los malentendidos sobre la literalidad de la ambición husserliana, la fenomenología y la escatología pueden, interminablemente *entablar* (*entamer*) el diálogo, *entablarse* en él, apelarse el uno al otro al silencio (p. 180).

La vigilancia promete algo más que la elección por el mero centrismo porque, si bien se decide por la “menor violencia”, de todos modos opta por una violencia, la violencia del “Otro en el mismo” diría Levinas, la violencia de lo inédito, la violencia de lo que no se deja estabilizar, apaciguar, una violencia otra entonces (y no la menor violencia) y que es exactamente lo que Levinas llama paz.¹⁹

Bibliografía

- BASTERRA, G. “Seductions of Fate”. Palgrave Macmillan, 2004.
- BERNASCONI, R. “Different Styles of Eschatology: Derrida’s Take on Levinas’ Political Messianism”. *Research in Phenomenology*, Vol. 28, 1998, pp. 3-19.
- _____. “There Is Neither Jew Nor Greek: The Strange Dialogue Between Levinas and Derrida”. In: *A Companion to Derrida*. Editado por Z. Direk y L. Lawlor. Oxford: Wiley Blackwell, 2014.

one could only attempt to do it by employing traditional conceptuality. His point was the entirely different one that it is necessary to lodge oneself “within traditional conceptuality in order to destroy it” (Bernasconi, 2014, p. 254).

- 19 Vemos a propósito de este último punto que la diferencia entre Derrida y Levinas no se juega solo en términos conceptuales, en relación con su manera de entender la “violencia” y la “no violencia”, sino en su manera de *habitar el lenguaje* y por ende la violencia, como se sugiere al inicio de este artículo. A este respecto, más allá de la necesidad de “des-unir” a Derrida y Levinas a la que apunta Häggglund, es interesante ver cómo se encuentran en sus propias contradicciones y en los riesgos que toman al intentar salidas lingüísticas desde el interior del lenguaje del que disponemos, el *logos*, el griego. Asimismo, si bien Levinas critica el gesto deconstrutor de Derrida, como lo muestra bien Sebbah en “Testimoniar ante la huella: Levinas/Derrida” (2015), finalmente se aproxima a la operación de la huella, tal como la describe Derrida, cuando en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* Levinas no solo distingue “lo dicho” del “Decir” sino que empuja el lenguaje hasta sus límites. Asimismo, como lo sugiere de hecho el título del artículo de Sebbah, la relación entre Levinas y Derrida no se juega tanto en las verdades que enuncian sino en el modo de “testimoniar ante la huella”. Este tema ha sido desarrollado también por Stéphane Mosès con mucha fineza y precisión (Mosès, 2006).

- CAMPOS, V. “Asesinar al otro. Ética, violencia y poder en la filosofía de Emmanuel Lévinas”. *Hybris. Revista de filosofía*, Vol. 10, Nr. 1, 2019, pp. 95-120.
- _____. “Violencia y fenomenología. Derrida entre Husserl y Levinas”. Santiago: Metales Pesados, 2017.
- CRITCHLEY, S. “The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas”. Edinburgh: Edinburgh UP, 2014.
- DERRIDA, J. “De la gramatología”. México, Madrid, Bogotá: Siglo Veintiuno Editores, 1971.
- _____. “Violencia y metafísica”. In: *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989, pp. 107-210.
- _____. “Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida”. Madrid: Trotta, 1998.
- _____. “Points de suspension”. Paris : Galilée, 1992.
- _____. “Writing and Difference”. London: Routledge, 2001.
- _____. “Schibboleth para Paul Celan”. Madrid: Arena libros, 2002.
- _____. “Dar la muerte”. Barcelona: Paidós Iberica, 2006.
- _____. “Fuerza de Ley”. Madrid: Tecnos, 2008.
- _____. “La difunta ceniza”. Buenos Aires: La Cebra, 2009.
- DUFOURMANTELLE, A., DERRIDA, J. “De l’hospitalité”. Paris: Calman Levy, 1997.
- GASCHE, R. “Deconstruction, its Violence, Its Force”. New York: SUNY, 2016.
- HÄGGLUND, M. “The Necessity of Discrimination: Disjoining Levinas and Derrida”. *Diacritics*, Vol. 34, Nr. 1, 2004, pp. 40-71.
- JERADE, M. “Violencia. Una lectura desde la deconstrucción de Jacques Derrida”. Santiago: Metales Pesados, 2018.
- LEVINAS, E. “La trace de l’autre”. *Tijdschrift voor Filosofie 25ste Jaarg*, Nr. 3, 1963.
- _____. “Totalidad e infinito”. Salamanca: Sígueme, 2002.
- _____. “De otro modo que ser o más allá de la esencia”. Salamanca: Sígueme, 1995.
- _____. “Difícil Libertad. Ensayos sobre judaísmo”. Madrid: Caparrós Editores, 2004.
- MESSINA, A. L. “La paz como primer lenguaje. Paz y política en E. Levinas”. *Ideas y valores*, LXI (150) 2012, pp. 145-167.
- _____. “L’anarchie de la paix. Levinas et la philosophie politique”. Paris: CNRS, 2018.
- _____. “La anarquía de la paz”. Santiago: UDP, 2021.
- MOATI, R. “Levinas and the Night of Being. A Guide to Totality and Infinity”. New York: Fordham UP, 2017.
- MOSÈS, S. “Au-delà de la guerre. Trois études sur Levinas”. Paris: Eclat, 2004.
- _____. “Levinas lecteur de Derrida”. *Cité*, 2006/1 (Nr. 25), pp. 77-85.
- PETROSINO, S. “La scène de l’humain, pensée grâce à Derrida et Levinas”. Paris: Cerf, 2012.
- SEBBAH, F.-D. “Testimoniar ante la huella: Levinas/Derrida”. In: *Filosofía y mesianismo. Lenguaje, temporalidad, política*. Editado por A. L. Messina y E. Taub, Santiago: Metales Pesados, 2015.
- _____. “Levinas et le contemporain. Les préoccupations de l’heure”. Metz: Les solitaires intempestifs, 2009.

- ROLLAND, J. “Parcours de l’autrement. Lectures d’E. Levinas”. Paris : Vrin, 2000.
- SENATORE, M. “Performatives after Deconstruction”. London: Bloomsbury, 2013.
- _____. “Syntax is the Metal itself. Derrida on the Use of the Metaphor”. In: *Heidegger; Levinas, Derrida. The question of Difference*. Editado por L. Foran y R. Uljée, Springer: 2016, pp. 163-172.

