

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/50223977>

Tiempo, política y hospitalidad. Una reflexión desde Derrida y Lévinas

Article in *Isegoria* · November 2009

DOI: 10.3989/isegoria.2009.i40.654 · Source: DOAJ

CITATIONS

3

READS

68

1 author:



Domingo Fernández Agis
Universidad de La Laguna

137 PUBLICATIONS 17 CITATIONS

SEE PROFILE

Some of the authors of this publication are also working on these related projects:



Bioethics and Biopolitics I [View project](#)



Bioethics and Biopolitics II [View project](#)

Tiempo, política y hospitalidad. Una reflexión desde Derrida y Lévinas *

Time, politics and friendship. A reflection from Derrida and Lévinas

DOMINGO FERNÁNDEZ AGIS

Universidad de La Laguna
dferagi@ull.es

RESUMEN. En este trabajo abordamos la interrelación entre tiempo, política y hospitalidad, tomando como base interpretativa el tratamiento que tales conceptos reciben en el pensamiento de Derrida y Lévinas. El planteamiento central puede expresarse diciendo que, tal como nos dice Derrida, una interpretación correcta de la posición de Lévinas nos lleva a reconocer que la hospitalidad es la eticidad misma. Se considera, a partir de este presupuesto, que la apertura al otro que hace posible la hospitalidad impide que la subjetividad quede atrapada en una empobrecedora estrategia autorreferencial.

Palabras clave: Derrida, Lévinas, hospitalidad, ética.

ABSTRACT. In this work we approach the interrelationship between time, politics and hospitality, taking as an interpretive base the treatment that such concepts receive in the thought of Derrida and Lévinas. The central approach can express saying that, as Derrida says to us, a correct interpretation of Lévinas's position leads us to admitting that the hospitality is the ethics herself. It thinks, from this budget, that the opening other one that makes possible the hospitality prevents that the subjectivity remains caught in an strategy of impoverishment and of self-reference.

Key words: Derrida, Lévinas, hospitality, ethics.

Donner le temps arranca con el comentario de un pasaje perteneciente a una carta de Mme de Maintenon, amante de Luis XIV, dirigida a Mme Brinon. En ese fragmento, escogido con proverbial precisión por Derrida, Mme de Maintenon dice: «El rey toma todo mi tiempo; doy el resto a Saint Cyr, a quien querría dárselo todo».

El creador del método deconstructivo comenta ese singular pasaje de la mencionada carta, centrándose en la contraposición entre el tiempo de Mme de

Maintenon que el rey *toma* y el que ella *da* o querría entregar a Saint Cyr¹.

Aclara el autor, para disipar todo posible equívoco sobre el sentido que pudiera tener la generosa entrega de su tiempo que hace Mme de Maintenon, dice «Saint Cyr es el nombre de una noble obra, una institución caritativa destinada a la educación de las jóvenes pobres de buena familia. Su fundadora se retira allí y puede sin duda consagrarle todo su tiempo, según su deseo declarado, *a la muerte del rey*, en 1715»². Tomando

como punto de partida esta última circunstancia, Derrida indaga acerca de si el problema del resto, del tiempo restante donado o entregado a un objetivo, una causa, una persona, se encuentra vinculado secretamente a la cuestión de la muerte del rey³. En esa línea se pregunta si es preciso que desaparezca el rey o lo que el rey representa para que podamos disponer de un tiempo que dar, como condición previa de una reapropiación del tiempo entendida en tanto que acción anterior a toda posible donación. Tales preguntas adquieren una densidad particular cuando pensamos que el único tiempo que podemos dar es el tiempo que nos pertenece, el que de una forma indiscutible es nuestro. Por ello, es también cada persona la que se da al dar su tiempo. Somos en la medida en que tenemos un tiempo que dar, en la medida en que podemos dejar de vivir para nosotros y empezar a vivir en el interior de la vida de otro o, de forma más directa — y casi siempre dramática — para otro. Esto es así porque el tiempo donado es un tiempo que el sujeto se ha apropiado previamente, cuya inicial evanescencia se ha sometido al régimen de la subjetividad mediante los mecanismos de la memoria y la reflexión. Por eso el tiempo *donable* es el tiempo de un ser humano concreto, no de un engranaje de la máquina ni de un animal social.

El sujeto, que ha sido conformado a partir de relaciones de poder, que ha construido su identidad en inevitable relación a líneas de dominación, mirando de forma dócil o sometándose a regañadientes a la mirada configuradora del rey, de lo que la figura del rey representa aquí, tan sólo puede recuperar su tiempo, reapropiarse su ser, estableciendo una relación diferente con el poder o esperando el momento en el que éste aflojará sus ligaduras. De ahí que esa donación de nuestro tiempo, de lo que somos y tam-

bién de lo que podemos llegar a ser, sea un modo de perderse previo a toda posible recuperación de sí.

El comentario del mencionado pasaje de la carta de Mme de Maintenon no hace sino poner en evidencia la necesidad de profundizar en el sentido que puede tener la donación del tiempo. Para aclarar su posición, Derrida se extiende en esa misma obra en un análisis del relato de Baudelaire, «La fausse monnaie», señalando en el curso del mismo que, en el escrito del gran poeta, «la cosa como cosa donada, lo donado del don no llega, si es que llega, sino en el interior del relato. Y en el simulacro poemático de la narración»⁴. Otra narratividad, aquella con la que se construye el relato que quien vive va fabricando a partir de lo vivido, envuelve asimismo ciertos simulacros; por tanto, hace uso o podría hacer uso de monedas falsas. Pero tan sólo entre los intersticios de esa posibilidad de engaño puede aparecer algo a lo que podríamos dar el nombre de autenticidad⁵. En efecto, no puede definirse la autenticidad al margen del riesgo de ser engañado y sin bordear de algún modo el juego que hace posible engañar. En todo caso, definir la autenticidad supone un sopesar tiempos y posibilidades, buscar alguna suerte de equilibrio entre lo dado por nosotros y lo tomado por el otro.

Tal vez convenga recordar aquí el análisis del don, basado en una serie de referencias antropológicas, por lo demás bastante conocidas, que se realiza en la obra de René Major, *Lacan avec Derrida*.

Haciendo abstracción de las fuentes que maneja, para no enredarnos ahora en una prolija exposición que estaría en estos momentos fuera de lugar, digamos que, en última instancia, el planteamiento de Major parte de la constatación de la importancia que tiene la restitución del don; no de lo donado en sí, sino de la compensación o puesta en circulación de

dones que el don recibido impulsa. Lo que resulta más relevante es que no se trata de un proceso que pueda interpretarse tan sólo en clave económica, ya que la restitución no depende de una proporcionalidad entre los dones que puede establecerse tomando como base la racionalidad específica de las transacciones de la economía⁶. El don, que puede alejarnos de manera irremisible de algo poseído, de un objeto cuya detentación nos resulta preciosa, nos aproxima al otro de una forma específica, permitiendo establecer una relación con él que tiene su propia lógica. La donación pone de manifiesto una proximidad entre el donante y el donatario que no se da o no tiene por qué darse en el caso de las relaciones económicas. No hay interés sino apertura a la *amistad* en la base del movimiento que conduce a la entrega de lo donado. En consonancia con ello, existe una proximidad afectiva, un entrañamiento entre ambos, que el desprendimiento que el donante realiza con respecto a lo donado viene a testimoniar.

Por su parte, Derrida nos ofrece un elocuente contrapunto exploratorio del significado de esta relación del donante y el donatario en *Politiques de l'amitié*. Comienza allí analizando la distinción que Carl Schmitt considera como aporía política fundamental y en la que en realidad se sustenta toda su reflexión sobre la política: la que contrapone amigos y enemigos⁷. Señalando a propósito de ella que jamás se ha dado con claridad en la historia esa separación que Schmitt toma en tanto que presupuesto necesario de la definición de la interacción política⁸. Por lo demás, es bien cierto que tampoco se produciría adecuación en el plano teórico. Aunque Derrida sostiene que eso no puede considerarse excepcional, pues «ninguna política ha sido jamás adecuada a su concepto. Ningún acontecimiento político puede ser correctamente definido o descrito con la

ayuda de estos conceptos. Y esta inadecuación no es accidental». Antes al contrario, sería consustancial a la política misma, necesaria como presupuesto del juego político⁹. Por eso, más adelante añade que,

«la inadecuación al concepto se descubre como algo que pertenece al concepto mismo. Esta inadecuación a sí del concepto se manifiesta por excelencia en el orden de la política o de la práctica política, a menos que este orden —o más bien su posibilidad— no emplace el lugar mismo, el fenómeno o la “razón” de una inadecuación a sí de todo concepto: el concepto de la disyunción como ser conceptual del concepto. Se sigue que incluso lo que se denomina política, una política ideal, una orientación reguladora y programática, hasta una idea de la política en general, no sabrían regular (se) (sobre) un tal “concepto de lo político”»¹⁰.

Podríamos considerar que el análisis de Schmitt viene a incidir sobre un aspecto cuya importancia, desde hace más de dos centurias, no ha hecho sino acrecentarse. Nos referimos a la despolitización o desmovilización política característica de las sociedades modernas. Sin embargo cabe hacer otro tipo de lecturas de semejantes procesos y así, a juicio de Derrida, lo que sucede en verdad es que esa despolitización ha escondido una hiperpolitización. Ésta se hallaría basada, eso sí, en una considerable estrechez de miras, pues en este caso el juego político se reduce a lo que en cada caso de de sí la confrontación permanente entre amigos y enemigos. Así, «la despolitización no nublaría en apariencia los criterios fronterizos de lo político, no los neutralizaría sino para extender el dominio de este último, hasta la hostilidad absoluta, en su más grande pureza filosófica»¹¹. Antagonismo sin reconciliación posible, abocado a la dialéctica del dominio y la sumisión o a la constante reedición de la antinomia existente entre lo aniquilado y el aniquilador.

Acaba subrayando el filósofo que esa centralidad que Schmitt concede al antagonismo radical, conduce a una interpretación de la realidad en la que la hostilidad absoluta sería «la *cosa* de la filosofía, su causa misma»¹². Su labor primordial sería, asumir tal presupuesto, justificar el antagonismo existente y dar razones por las que dicha confrontación ha de perdurar.

No obstante, Derrida no se limita a realizar el comentario crítico del que acabamos de dar cuenta, atendiendo a los trazos más gruesos del texto de Schmitt, sino que pone el acento sobre una omisión del politólogo que resulta significativa en extremo. Se trata de la exclusión de lo femenino, del olvido de toda referencia a la mujer en su teoría¹³. A este respecto, en su reflexión sobre las ideas del teórico alemán, Derrida hace notar que

«si la mujer no aparece en la teoría del partidario, es decir, en la teoría del enemigo absoluto, si ella no sale jamás de la clandestinidad forzosa, una tal invisibilidad, una tal ceguera da que pensar: ¿y si la mujer fuera el partidario absoluto? ¿Y si ella fuera el otro enemigo absoluto de esta teoría del enemigo absoluto, el espectro de la hostilidad a conjurar por los hermanos jurados, o la otra del enemigo absoluto convertida en la enemiga absoluta que no se debería ni reconocer en una guerra regular? Aquel que, según la lógica misma de la teoría del partidario, deviene *una* enemigo, que embruma, embruma y parasita los límites seguros entre la hostilidad y el odio, pero también entre la enemistad y su contrario, las leyes de la guerra y de la violencia sin ley, la política y su otro, etc.»¹⁴.

Como vemos, contra toda apariencia inicial, a juicio de Derrida parece tener Schmitt una necesidad de evadirse parcialmente de lo real, de eludir cualquier toma en consideración de la mujer, de lo femenino, que, lo quiera él o no, forma parte de lo real aunque no encaje en su concepción dicotómica de la vida social y política o que, tal vez, añada otra dicoto-

mía a aquella que él sitúa en el centro de sus reflexiones. Esta forma de evasión conduce a un enmascaramiento que no alcanza a ocultar su incoherencia, que no ayuda a disipar el riesgo de avanzar por un camino que conduce de manera ineludible al suicidio intelectual.

Situándose en las antípodas de los planteamientos políticos de Schmitt, considera Lévinas que «lo otro por excelencia es lo femenino»¹⁵. Para él,

«allí donde los hombres dominan la sociedad, cierto equívoco se vincula a la humanidad de la mujer: ella es especialmente evocadora de la sexualidad y el erotismo, duplicando en cierta forma su humanidad en una ambigüedad —o en el enigma— de sublimación y profundidad, de pudor y de obscenidad. Es cierto que podemos preguntarnos si esta dominación masculina es puramente contingente y si la emancipación de la mujer no significa su entrada —por completo, bien entendido— en una sociedad donde todavía los hombres habrán fijado la forma de una universalidad más significativa que la sexualidad y donde ellos habrán definido un humano sexualmente neutro que no reprime lo sexual»¹⁶.

En su lenguaje, la dualidad radical a través de la que se la concibe sitúa a la mujer en un área en apariencia indefinida, pero que, en realidad, supone su turno o alternativo encierro en dos ámbitos en los que su afirmación se halla vinculada a la consideración masculina. De forma análoga, diríamos nosotros, se produce la oscilación entre la definición o la indefinición a través de la sexualidad. Sin embargo, Lévinas acaba el texto que acabamos de recoger afirmando que es posible la redefinición de lo femenino en un contexto «neutro» pero no represivo, por lo que se refiere a la sexualidad. Por discutible que pueda parecernos, esta forma de entender lo femenino impele a la más cuidadosa toma en consideración. En efecto, a partir de ella tendríamos que entender que pensar lo femenino desde la perspectiva levinasiana sería la condición

necesaria para la búsqueda de la proximidad absoluta entre los sexos, en lugar de ser el territorio de escaramuzas diversas, conducentes a cualquier forma de exclusión¹⁷. Así, repensando el significado del relato bíblico, podríamos decir que, para Lévinas, «la mujer no surge como complemento del hombre, sino que ella es concebida a partir del hombre con la finalidad de hacerle salir de la ilusión de la totalidad de su propio yo»¹⁸. Para él tan sólo si nos situamos mentalmente en la disposición necesaria para comprender la densidad que tiene el lenguaje alegórico del *Génesis*, podremos captar el sentido de la ruptura de la ilusoria totalidad en la que se encierra lo masculino; ruptura que tan sólo la presencia de la mujer hace posible.

No obstante, la ruptura de dicha totalidad ilusoria ha de abordarse a su vez desde otro ángulo. Se trata, como hemos hecho ya notar con anterioridad, y también se ha preguntado Lévinas desde la primera época de su trayectoria intelectual, de la voluntad de evasión. Él ha considerado importante indagar por qué dicha voluntad está siempre, de una u otra forma, presente. Ha tratado de vislumbrar qué esconde, determinar qué fuerza seductora la anima. Reflexionando sobre estas cuestiones, en un texto que resulta clave para entender la evolución de su pensamiento, el pensador lituano se pregunta si «la necesidad de evasión ¿no es exclusivamente propia de un ser finito? ¿No aspira a franquear los límites del ser antes que a huir del ser en tanto que ser? El ser infinito, ¿no tendría necesidad de salir de sí? ¿No es él precisamente el ideal de la suficiencia en sí y la promesa del eterno regocijo?»¹⁹.

Y concluye señalando que «lo que da al caso del hombre toda su importancia es precisamente esta inadecuación de la satisfacción a la necesidad»²⁰. Habría una necesidad siempre presente y nunca satisfecha o, también, una necesidad que se

intenta satisfacer por los medios menos adecuados, siguiendo estrategias a veces suicidas, a veces vergonzantes. El evadirse del ser finito no es un mero eludir el orden de la responsabilidad, un intento de escamotear la determinación. Por el contrario, el deseo de evasión pone de manifiesto una insatisfacción que es la otra cara del imperativo de realización. Si bien, la radicalidad del planteamiento levinasiano no se comprende en plenitud hasta que no pensamos en la posibilidad de plantearnos la evasión frente al ser.

En torno a la equivocidad del perfil de la evasión resurge el problema del tiempo, de su donación, del donarse a través de dicha donación. También lo hace la forma extrema de frustración que se manifiesta a través de la vergüenza, esa peculiar emoción que nace del verse a uno mismo en una situación en la que no podría haber donación ya que nada puede ser donado, puesto que todo lo nuestro se nos antoja que va a ser objeto de desprecio por parte del otro²¹.

Lévinas habla de la experiencia de la vergüenza, vinculándola a la desnudez, entendida ésta en varios de sus sentidos posibles. Ni que decir tiene que, de nuevo aquí, la referencia bíblica es pertinente para entender en todo su alcance el planteamiento que realiza. En todo caso, acaba señalando qué es lo que se evidencia en realidad en tal experiencia: «es por tanto nuestra intimidad, es decir, nuestra presencia para nosotros mismos lo que es vergonzoso. Ella no revela nuestra nada, sino la totalidad de nuestra existencia. La desnudez es la necesidad de excusar su existencia. La vergüenza es, a fin de cuentas, una existencia que busca excusas. Lo que la vergüenza descubre es el ser que se *descubre*»²². El ser que se desvela ante los otros, pero también el que se abre a la mirada auto-reflexiva, a la mirada que indaga en la desnudez del sí y en las razones del no.

Para explicarlo con más detenimiento utiliza el ejemplo, tan desagradable como clarificador, de quien siente náuseas y vomita. Señala Lévinas que ese suceso revela que «la falta no consiste en haber faltado a las convenciones, sino en el hecho mismo de tener un cuerpo, de estar aquí. En la náusea, la vergüenza aparece depurada de toda mezcla de representación colectiva»²³. Podría decirse que en ella la vergüenza se presenta vinculada al hecho de no poder evadirse, de no poder desaparecer de la vista de los demás en un momento en el que la presencia de los otros se convierte en insostenible al hacer insufrible la mirada del otro la propia presencia de quien se siente avergonzado. Más aún, podría afirmarse de igual forma que radica en la dificultad insalvable de mirar, de sostener la mirada del otro, en una situación en la que tan sólo podemos esperar su desprecio, su asco²⁴.

No obstante, una situación extrema, como pueda serlo para quien la padece la antes descrita, puede propiciar de igual forma que lleguemos a comprender la densidad de la subjetivación, su consistencia y su fragilidad, al tiempo que se revela a través de ella la importancia crucial que, en los procesos que conducen a la construcción de la subjetividad, tiene la relación con el otro. Desde esta perspectiva, la vergüenza revelaría la importancia de la apertura hacia el otro, en lugar de constituir una incitación al repliegue del sujeto sobre sí mismo.

Todo esto queda más claro en el texto que, dada su importancia, me permito reproducir a continuación, proveniente de una entrevista que se realizó en 1985. En ella Lévinas sostiene lo que sigue:

«En la actitud ética toma sentido lo que llamo rostro del otro hombre: desnudez, exposición a la muerte y, en el ser del yo, infinita obligación y obediencia a lo imperativo. Me objetan a menudo: para poder asumir esta res-

ponsabilidad absoluta de cara al otro en su desvalimiento y en su mortalidad, sería necesario de antemano afirmarse “por su propia cuenta”, poseerse como Yo. Poseerse.

Es cierto. Pero es preciso aclarar cómo este Yo se plantea o se afirma. Este “Yo”, ¿se afirma como lo que se plantea de plano y de pleno derecho allí donde está; que se “encuentra bien” en el mundo donde se encuentra; que “persevera en el ser” y que no tiene ningún escrúpulo de perseverar? O bien, ¿el “Yo” se plantea de antemano como el único que es capaz de responder y asumir esa responsabilidad, como el primero que ha escuchado la llamada y que es, quizá, el último capaz de escucharla? Lo que, para el yo, equivale a su misma identificación en su unicidad de yo: su unicidad, su exterioridad a la extensión de todo género y, en este sentido, su libertad. Esta tendería a dicha elección primordial antes de afirmarse *para-sí*. Es en este movimiento de elección, en esta “no intercambiabilidad” en lo que consiste la subjetivación original»²⁵.

La relación con el otro estaría, pues, ubicada en la base de la constitución de la subjetividad. Los procesos que conducen a la subjetivación serían, a juicio de Lévinas, movimientos en los que la relación con el otro siempre está presente²⁶. La apertura al otro queda así establecida como experiencia radical²⁷. Tanto como para alterar la interpretación del sentido que atribuimos a otra experiencia, que con justicia es considerada la más radical, a la que ha de enfrentarse la subjetividad: la experiencia de la muerte²⁸.

En efecto, de antemano pensar la muerte es ya, al mismo tiempo, pensar lo que somos frente a la muerte, sopesar el valor de la subjetividad que hemos construido. Recordemos que, en las lecciones de su curso del año académico 1975-1976 en la universidad de La Sorbona, bajo el epígrafe *La mort et le temps*, Lévinas señalaba que, cuando alguien muere, su rostro se convierte en máscara, aunque ni siquiera este hecho crucial hace desaparecer nuestra responsabilidad para con él²⁹. No

hay que olvidar de igual manera que en este trabajo, en el que habla con una gran profundidad del significado del rostro y del encuentro del otro con la muerte, cuestiona también la conocida tesis de Heidegger³⁰, quien remite el origen de toda afectividad a la angustia, señalando que:

«si la emoción no está enraizada en la angustia, el sentido ontológico de la emoción queda puesto en cuestión y, más allá de esto, el papel de la intencionalidad. (...)

El tiempo no es la limitación del ser sino su relación con el infinito. La muerte no es una inmersión en la nada sino la cuestión necesaria para que esta relación con el infinito o el tiempo se produzca»³¹.

Esa posición crítica frente a Heidegger³² es asimismo uno de los elementos de conexión que aseguran el pasaje entre el pensamiento de los dos filósofos en cuyo pensamiento nos centramos en este artículo³³. Pero hay otros extremos que permiten afianzar y hacer aún más productiva la transferencia de sentido, hacia uno y otro lado, entre sus respectivas filosofías. Así, en «Le mot d'accueil», conferencia pronunciada por Derrida en la Universidad de La Sorbona, el 7 de diciembre de 1996, con motivo del homenaje a Emmanuel Lévinas organizado por el Collège International de Philosophie, hace aquél el relato de una proximidad filosófica de la que aquí nos debemos hacer eco³⁴.

Comienza aludiendo a la reinención del término *acogida*, que a su juicio ha hecho Lévinas, en el contexto de su reflexión sobre la hospitalidad³⁵. Sin lugar a dudas, resulta esclarecedor el enfoque que da a la relación entre esa reflexión y su posible proyección jurídica y política. Buena prueba de ello es lo que podemos leer en el siguiente fragmento:

«Supongamos que no podemos deducir, del discurso ético de Lévinas sobre la hospitalidad, un derecho y una política; tal derecho y tal política en tal situación determinada, cerca

o lejos de nosotros (imaginemos incluso que pudiéramos evaluar la distancia que separa la Iglesia de San Bernardo de Israel, de la ex-Yugoslavia, del Zaire o de Ruanda). ¿Cómo interpretar entonces esta imposibilidad de fundar, deducir o derivar? ¿Es una señal de debilidad? Puede ser que debamos decir lo contrario. Es posible que estemos en verdad llamados a otra prueba por la negatividad aparente de esta laguna, por este hiato entre la ética (la filosofía primera o la metafísica, en el sentido, claro está, que Lévinas da a esos términos) de una parte y, de otra, el derecho o la política»³⁶.

Podríamos, por tanto, decir que ese hiato, esa distancia, revela la inexistencia de un encadenamiento lógico, de una relación deductiva, a la manera de Spinoza, que Lévinas parece haber considerado siempre innecesaria de establecer e incluso, improcedente³⁷. Tal vez porque juzgara que la validez del discurso político o jurídico es un asunto que sólo puede discernirse tomando como base su confrontación con la práctica, a través de las respuestas que dicho discurso proporciona en el encuentro con el otro³⁸. Esto es algo que queda patente en su reflexión sobre la hospitalidad. No en vano, a juicio de Derrida, *Totalité et infini*, una obra que podría haber quedado encerrada en un horizonte teórico, nos lega sin embargo un inmenso tratado acerca de la hospitalidad³⁹. Por eso, subraya en su reflexión sobre ella que, «en las páginas de conclusión, la hospitalidad deviene el nombre de lo que se abre al rostro, de lo que precisamente “lo acoge”. El rostro se da a una acogida y la acogida solamente a un rostro»⁴⁰.

En este sentido, la visión del rostro del otro crea el espacio en que las ideas éticas y los planteamientos políticos pueden encontrarse. «El rostro provoca una fisura irreparable en el presente de la conciencia que se descubre habitada por un pasado que ninguna iniciativa de memoria puede hacer presente. El rostro

contesta mi feliz apropiación del mundo»⁴¹. Desde esta perspectiva, la permanencia de la cuestión del rostro, la inmanencia del rostro en todos los extremos de su reflexión, resulta irreductible y capital. «Es esta irreductibilidad al tema, esto que excede la formalización o la descripción tematizantes, eso es justamente lo que el rostro tiene en común con la hospitalidad»⁴². Resultará muy difícil, por tanto, construir una *teoría* de la hospitalidad, como sucede con todo intento de teorizar acerca de la relevancia ética y política del rostro, a lo más que podemos aspirar es a contribuir a la elaboración de un discurso, plagado de significación y contenido, aunque siempre abierto a la prolongación o a la contestación y a su continuación a través de las sucesivas réplicas y contrarréplicas.

En cierta forma, la hospitalidad parte de un decir sí al otro, pero también, «si es el otro el único que puede decir *sí*, el “primer” *sí*, la acogida es siempre acogida del otro»⁴³. Esa mutua afirmación sin condiciones, que es el presupuesto esencial de la hospitalidad, conlleva una forma de acogida que no puede darse sin aceptación de la diferencia y el reconocimiento, en consecuencia, de la singularidad humana del otro. Se establece de este modo una relación cuyo fuerte basamento ético ha de imponerse a cualquier otra consideración de naturaleza jurídica o de oportunidad política. Por ello, en la relación con el otro la dialéctica amigo/enemigo revela su esquematismo empobrecedor, simplista, irreal, por amplio que sea el fundamento en la realidad política o económica que hayamos podido conferirle. No en vano, para Lévinas, «hay revolución allí donde se libera al hombre, es decir, donde se le arranca del determinismo económico»⁴⁴.

Pero aún hay más: la centralidad de esa relación es tal que, sin atender a lo que hay tras ella, ni siquiera podría com-

prenderse el operar de la razón. En efecto, «la razón misma es un *recibir*. Dicho de otra manera, si se quiere hablar todavía bajo la ley de la tradición, pero contra ella, contra las oposiciones legadas, que la razón *es* sensibilidad. La razón misma es acogida en tanto que acogida de la idea de infinito —y la acogida es racional»⁴⁵.

De forma análoga, resulta esencial para establecer la conexión, no deductiva pero conexión al fin y al cabo, entre la ética y la política. Derrida lo expresa diciendo que «el tercero no espera», tan sólo mediante un ejercicio de abstracción podemos suponerle ausente, de la misma forma que podemos fingir no verlo mientras su otredad «llama desde la epifanía del rostro en el cara a cara». Necesariamente ha de estar ahí, y hemos de sentirnos satisfechos porque esté ahí, ya que «la ausencia del tercero amenazaría de violencia la pureza de la ética en la inmediatez del cara a cara con el único»⁴⁶. En contrapartida, como describe de forma brillante Guy Petitdemange, «la violencia del otro, a fin de cuentas, no golpearía como tal sino a una razón insuficientemente despierta, todavía orientada hacia el saber y absorbida por el ser, prisionera de lo idéntico»⁴⁷. Una razón, por tanto, incapacitada para hacerse cargo de la heterogeneidad, que no entiende, por ejemplo, el significado del don ni sirve para pensar lo femenino.

En nuestro afán de adentrarnos en el contexto de lo otro de dicha racionalidad, hemos de volver de nuevo al tratamiento y el papel de lo femenino en una concepción que, al contrario de lo que sucedía con Schmitt, no sólo no excluye lo femenino como referente político sino que le concede una importancia de primer orden. De tal forma que, refiriéndose a este asunto, que es sin duda uno de los aspectos más susceptibles de suscitar malentendidos en la interpretación de las ideas de Lévinas, Derrida afirma:

«Es a partir de la feminidad como define la acogida por excelencia, acoger o acogimiento de la hospitalidad absoluta, absolutamente originaria, preoriginaria incluso, es decir, pre-ética de la ética, nada menos. Este gesto tendría una profundidad radical esencial y metaempírica, que toma en cuenta la diferencia sexual en una ética emancipada de la ontología. Llegaría hasta confiar la apertura de la acogida al “ser femenino” y no de *hecho* a las mujeres empíricas»⁴⁸.

La expresión «ser femenino» nos habla asimismo del desbordar lo finito que se da en la relación de hospitalidad, ya que «la hospitalidad es infinita o no es hospitalidad»⁴⁹. Se ha eludido aquí la referencia a la mujer como ser particular, considerándose que es la única perspectiva adecuada desde la que abordar el trasfondo peculiar de la hospitalidad, habiéndose admitido de forma previa que tampoco tendría sentido, menos aún quizá, hablar del hombre como individuo concreto⁵⁰. Mediante esa estrategia se alude, a diferencia del modo de expresión que resulta habitual, a algo que Lévinas ve en el *principio* femenino, algo constituyente y esencial que, a su entender, ha de estar implicado en toda relación que tenga por presupuesto u horizonte la hospitalidad.

Sea como fuere, el principal problema que encontramos en esta argumentación es la ausencia de definición de aquello que, precisamente, le presta su último fundamento; en efecto, ¿qué podemos entender por *principio femenino*? Sobre todo, ¿a qué podemos referirlo si se nos dice que no hemos de hacerlo a las mujeres concretas? Estas cuestiones permanecen abiertas. En efecto, no podemos aventurar una respuesta definitiva a las mismas desde estos planteamientos, ya que la definición levinasiana de lo femenino remite antes a lo intuitivo que a lo descriptivo⁵¹. Así pues, esta forma de afrontar la importancia de lo femenino nos proporciona sugerentes pistas para realizar nuestros propios enfoques en una

dirección prometedora, pero no pone a nuestro alcance respuestas propiamente dichas.

En líneas generales ha de admitirse, tal como nos dice Derrida, que una interpretación correcta de la posición de Lévinas nos lleva a reconocer que, «la hospitalidad no es una región de la ética, (...) no es siquiera el nombre de un problema de derecho o de política: es la eticidad misma, el todo y el principio de la ética»⁵². Ya que la hospitalidad interrumpe el cierre de la subjetividad sobre sí misma, abre la posibilidad de relacionarse con lo otro, de enriquecerse con esa relación. Tal interrupción posibilita la atención al otro al dejar suspendida la atención a uno mismo⁵³. Así pues, la interrupción de la que hablamos «*se decide* en el nombre de la ética, como interrupción de sí por sí»⁵⁴.

Siguiendo esa misma línea y profundizando aún más en el sentido de la ética en Lévinas, concluye Derrida sus reflexiones señalando que, para el autor de *Totalité et infini* «la “ética”, la palabra “ética” no es sino un equivalente aproximado, un recurso griego a falta de otro mejor, para referirnos al discurso hebraico sobre la santidad de lo separado (*kadosh*). Que no hay que confundir, sobre todo, con la sacralidad»⁵⁵. La ética se vincula, por tanto, al ámbito de lo santo (*kadosh*), de aquello que por su carácter sagrado, en su más pura expresión, ha de ubicarse en una situación específica, especial y diferenciada con respecto a todo lo ordinario.

En definitiva, la ética debe exceder, sobrepasar, estar siempre por encima de la política, aunque haya de ser al mismo tiempo la raíz misma de todo quehacer en ese ámbito. Queda claro, por añadidura, a través de sus propias reflexiones, que esa prevalencia de lo ético sobre lo político que afirma Derrida en referencia al pensamiento de Lévinas sería, de igual modo, aplicable a su propia filosofía⁵⁶.

En último término, no deberíamos menospreciar la relevancia que tiene poner en el lugar predominante la relación con el otro y reconocer la importancia crucial de lo femenino, tal y como por su parte ha hecho Derrida. Del mismo modo, no podemos hacer abstracción de la importancia que tienen las formas en que dicha relación y el papel de lo femenino toman cuerpo en la acción que materializa la hospitalidad. Esas tomas de posición, constantes y consecuentes a lo largo de toda su vida, han abierto también en el caso de Derrida el horizonte de la posibilidad de la prevalencia de lo ético sobre lo político⁵⁷. En todo caso, a propósito de las implicaciones éticas y políticas que tiene la consideración del lugar central que ha de ocupar lo femenino, de los

planteamientos de Derrida se derivan unas consecuencias prácticas que son más difíciles de extraer del discurso de Lévinas. Aludiendo a una cuestión que en cierta forma lo resume todo, para éste último, ¿a quién puede o debe donarse el tiempo? Aunque ya hemos adelantado algunas claves que nos ayudarían a encontrar la respuesta, no podemos recoger en estas páginas la explicitación detallada de esa cuestión. En contrapartida, me permitiré concluir con una recomendación: lo veamos desnudo o recubiertas sus vergüenzas con ricos atuendos, cuidémonos de impedir que tome *el rey* todo nuestro tiempo, separemos del espacio de la dominación tiempos que puedan ser donados, que puedan ser ofrecidos como recurso de amistad y hospitalidad.

NOTAS

* El presente trabajo forma parte de las tareas de investigación desarrolladas en el marco del proyecto de I+D+i HUM2007-65099.

¹ Derrida, J., *Donner le temps*, vol. I, *La fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1991, pp. 11-13.

² *Ibidem*, p. 14.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*, p. 60. Para Baudelaire, «el vicio más imperdonable es hacer el mal por pura imbecilidad». Lo que él considera imperdonable es la estúpida mezquindad del que entrega la moneda falsa al mendigo. No porque lo esté engañando o porque lo ponga en peligro, al provocar que lo acusen de falsificador o de distribuir moneda falsificada, sino por su deseo de engañar al mismo tiempo a Dios y a los seres humanos —incluido el mismo donante—, haciendo feliz al mendigo que no espera una limosna tan generosa y esperando el premio a su buena acción, sin hacer ningún sacrificio para ello. Del triple intento de engaño, el que se refiere a Dios y el que tiene que ver con el autoengaño del propio donante no admiten disculpa, según Baudelaire, pues tan sólo podría intentarlos alguien profundamente estúpido. Por lo demás, desde el punto de vista del donador, no hay aquí verdadera donación, puesto que lo donado carece de valor. Sin embargo, desde el lado del donatario, si la falsedad de la moneda no es puesta al descubierto, sí que se daría el reconocimiento por la donación recibida. En efecto, si nadie advierte el engaño, éste disfrutará del beneficio de la donación de igual forma que si lo donado fuese

verdadero. Ver, Baudelaire, Ch., *Pequeños poemas en prosa. El Spleen de Paris*, Madrid, M. E. Editores, 1997, pp. 154-5.

⁵ Refiriéndose a *Spectres de Marx*, dice Jameson: «Tales fantasmas expresan el miedo del hombre y de la mujer contemporáneos a no haber vivido realmente, a no haber vivido todavía o a no haber realizado sus vidas, en un mundo organizado para privarles de satisfacción; pero ¿no es esta misma sospecha una clase de espectro, que asedia nuestras vidas con esa enigmática duda que nada puede disipar o exorcizar, como ocurre con la extraña cita con la que empieza el libro de Derrida, “quisiera aprender a vivir por fin”, recordándonos que hagamos también un sitio para el fantasma de la Vida misma, del vitalismo como ideología, de vivir y estar vivo como categorías sociales y existenciales, en nuestra anatomía de esa espectralidad de la que este fantasma constituye un contrario más?». Jameson, F., «La carta robada de Marx», en Sprinker, M. (edit.), *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx* de Jacques Derrida, Madrid, Akal, 1999, p. 49.

⁶ Major, R., *Lacan avec Derrida*, Paris, Champs/Flammarion, 2001, pp. 170 y ss.

⁷ Derrida, J., *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994, pp. 131 y ss.

⁸ A este respecto, es importante que no olvidemos que, como señala acertadamente Roberto Esposito, «todo el debate filosófico-jurídico moderno se inscribe, con variantes marginales, dentro de esta alternativa topológica que ve la política y el derecho, el poder y

la ley, la decisión y la norma, situados en los polos opuestos de una dialéctica cuyo objeto es la relación entre súbditos y soberano. El peso respectivo de unos u otro depende de la prevalencia asignada cada vez a uno de los dos términos. Cuando, al final de esta tradición, Hans Kelsen y Carl Schmitt, armados uno contra el otro, aboguen respectivamente por normativismo y decisionismo, no harán sino replicar el mismo antagonismo tipológico que ya desde Bodin, e incluso en el propio Bodin, parecía oponer la vertiente de la ley a la del poder». Esposito, R., *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Bs.As., Amorrortu, 2006, pp. 43-4. Es relevante asimismo la interpretación de Safranski: «Carl Schmitt no se inmuta por el hecho de que con ello se difuminan los límites entre un Estado y un sindicato de gánsteres». Ver, Safranski, R., *El mal o el drama de la libertad*, Barcelona, Tusquets, 2005, pp. 132-3.

⁹ *Ibidem*, p. 134. Ver también, Agamben, G., *Estado de excepción*, Valencia, Pre-Textos, 2003, pp. 51 y ss.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*, p. 157.

¹² *Ibidem*.

¹³ No podemos dejar de señalar que, como expresa Catherine Chalié, siguiendo la estela de Lévinas, la exclusión de lo femenino por el logos tiene su origen en una violencia —determinada y determinante, podríamos precisar— y remite a otras formas de violencia. Chalié, C., *Figures du féminin*, Paris, Des femmes-Antoinette Fuque, 2006, pp. 124 y ss.

Es importante señalar asimismo la profunda conexión que, también a propósito del fondo de esta interpretación, existe entre Lévinas y Derrida.

¹⁴ Derrida, J., *Op. cit.*, p. 181.

¹⁵ Lévinas, E., *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1977, p. 144. Por otra parte, Jean - Luc Thaysé considera que lo erótico es lo que abre la puerta a la concepción levinasiana de la ética. Ver, Thaysé, J. L., *Eros et fécondité chez le jeune Lévinas*, Paris, L'Harmatan, 1998, p. 307.

¹⁶ Lévinas, E., *Du sacré au saint*, Paris, Éditions de Minuit, 1977, p. 92.

¹⁷ «El secreto de lo femenino es ser el lugar de paso de la trascendencia». Hanus, G., *L'un et l'universel. Lire Lévinas avec Benny Lévy*, Lagrasse, Verdier, 2007, pp. 38-9.

¹⁸ Ouaknin, M. A., *Méditations érotiques. Essai sur Emmanuel Lévinas*, Paris, Payot - Rivages, 2003, p. 21.

¹⁹ Lévinas, E., *De l'évasion*, Montpellier, Fata Morgana, 1982, p. 75.

²⁰ *Ibidem*, p. 79.

²¹ Según Félix Pérez, en la experiencia de la vergüenza el otro no me priva de mi libertad, sino que le otorga un sentido. La vergüenza sería la experiencia a través de la que emerge la conciencia moral. Ver, Pérez, F., *D'une sensibilité à l'autre dans la pensée d'Emmanuel Lévinas*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 45.

²² Lévinas, E., *De l'évasion*, Montpellier, Fata Morgana, 1982, p. 87.

²³ *Ibidem*, p. 91.

²⁴ «Principio más imperioso aún que el de no contradicción, puesto que la nada misma, en la medida en que el pensamiento la reencuentra, está revestida de una existencia, sin restricción alguna estamos obligados a admitir contra Parménides que el no ser existe». *Ibidem*, p. 96.

²⁵ Lévinas, E., «Entretien avec Laurent Adert et Jean-Christophe Aeschlimann», en, Ricoeur, P. (*et al.*), *Répondre d'Autri. Emmanuel Lévinas*, Boudry-Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1989, pp. 12-3.

²⁶ La relación con el otro marcaría el lugar de la ética, mientras que con la aparición del tercero comenzaría el despliegue del espacio de la política. Ver, Dekens, O., *Politique de l'autre homme. Lévinas et la fonction politique de la philosophie*, Paris, Ellipses, 2003, pp. 24 -25.

²⁷ Por otra parte, supone la apertura de un nuevo enfoque para la filosofía social. Ver, por ejemplo, Peperzak, A., *To the Other: An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Lévinas*, Indiana, Purdue University Press, 1993, pp. 166 y ss.

²⁸ Sobre la inversión que Lévinas realiza de la interpretación heideggeriana de la muerte merecen verse las páginas que cito a continuación del libro de Joseph Debès. Debès, J., *Lévinas, l'approche de l'autre*, Paris, Les Éditions de l'Atelier/Les Éditions Ouvrières, 2000, pp. 87-8.

²⁹ Lévinas, E., «La mort et le temps», en Chalié, C. y Abensour, M. (Dirs.), *Lévinas*, Paris, L'Herne, 1991, pp. 14 y ss.

³⁰ Tampoco ha de olvidarse, a este respecto, una línea de reflexión que converge con ésta. En efecto, para Heidegger, «la *perfectio* del hombre —el llegar a ser eso que él puede ser en su ser libre para sus más propias posibilidades (en el proyecto)— es “obra” del “cuidado”. Pero el “cuidado” determina también con igual originariedad la índole radical de este ente, según la cual está entregado al mundo de que se ocupa (condición de arrojado)». Heidegger, M., *Ser y tiempo* (parágrafo 42), Madrid, Trotta, 2003, p. 220.

³¹ Lévinas, E., «La mort et le temps», edic. cit., p. 24.

³² Cfr. Aguilar López, J. M., *Op. cit.*, p. 288. Ver también, Greisch, J., «Éthique et ontologie», en Greisch, J. y Rolland, J. (Dir.), *Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première*, Paris, Cerf, 1993, pp. 17 y ss.

³³ En lo que se refiere a Lévinas, la confrontación sería radical, pues proviene de considerar que Heidegger concede prioridad a la ontología por encima de la ética, posición que es diametralmente opuesta a la que el propio Lévinas defiende. Ver, por ejemplo, Gauthier, D. J., *Martin Heidegger, Emmanuel Lévinas, and the politics of dwelling*, Louisiana, Louisiana State University, 2004, pp. 155 y ss.

³⁴ Derrida, J., «Le mot d'accueil», en Derrida, J., *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris, Galilée, 1997.

³⁵ *Ibidem*, p. 40. No hay que olvidar, por otra parte, que, como señala Christine de Bauw, «la acogida del Otro es el sentido íntimo de una subjetividad visitada por la idea de infinito». Bauw, C. de, *L'envers du sujet. Lire autrement Emmanuel Lévinas*, edic. cit., p. 20.

³⁶ *Ibidem*, p. 46.

³⁷ Hay que señalar, en este sentido, la importancia que tiene para él, como presupuesto de la política, la raíz del derecho. Su fundamentación ética queda ilustrada con frecuencia mediante la alusión a contenidos talmúdicos. Ver, por ejemplo, Lévinas, E., *Du sacré au saint*, edic. cit., pp. 16 y ss.

³⁸ Es precisamente en el plano de la praxis filosófica en el que Derrida estaría más cerca de Lévinas. Ver, Petrosino, S., *Jacques Derrida et la loi du possible*, Paris, Cerf, 1994, p. 75.

³⁹ Derrida, J., «Le mot d'accueil», edic. cit., p. 49.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Chaliel, C., «Le bonheur ajourné», en VV.AA., *Emmanuel Lévinas*, Paris, PUF, 1998, p. 33.

⁴² Derrida, J., *Op. cit.*, p. 49.

⁴³ *Ibidem*, p. 53.

⁴⁴ Lévinas, E., *Du sacré au saint*, edic. cit., p. 24.

⁴⁵ Derrida, J., «Le mot d'accueil», edic. cit., p. 56.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 66.

⁴⁷ Petitdemange, G., «Philosophie et violence», en Petitdemange, G. y Rolland, J., *Autrement que savoir; Emmanuel Lévinas*, Paris, Osiris, 1988, p. 25.

⁴⁸ Derrida, J., «Le mot d'accueil», edic. cit., p. 84.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 91.

⁵⁰ Cfr. Llewelyn, J., *Emmanuel Lévinas. La genealogía de la ética*, Madrid, Encuentro, 1999, pp. 195 y ss.

⁵¹ Lo femenino, en Lévinas, sería aquello que hace el mundo habitable. En oposición a lo masculino,

orientado a la dominación, la feminidad aporta la posibilidad de una apertura al otro sin voluntad de dominación. Ver Pérez, F., *D'une sensibilité à l'autre dans la pensée d'Emmanuel Lévinas*, edic. cit., pp. 156 y ss.

En una entrevista que concedió en 1989, señalaba lo siguiente: «En la época de mi librito titulado *Le temps et l'Autre*, pensaba que la feminidad era una modalidad de la alteridad — este “otro género” — y que la sexualidad y el erotismo eran esta no-in-diferencia al otro, irreductible a la alteridad formal de los términos en un conjunto. Hoy pienso que es preciso remontar más lejos y que la exposición y la desnudez y la “demanda imperativa” del rostro del otro constituyen esta modalidad que lo femenino supone ya: la proximidad de lo próximo es la alteridad no formal». Aeschlimann, J.-C., *Ce présent qui revient*, Vevey, Éditions de l'Aire, 2007, p. 252.

⁵² Derrida, J., «Le mot d'accueil», edic. cit., p. 94.

⁵³ Marion, J. L., «Note sur la indifférence ontologique», en Greisch, J. y Rolland, J. (Dir.), *Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première*, Paris, Cerf, 1993, p. 54.

⁵⁴ Derrida, J., *Op. cit.*, p. 97.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 113. Ver también, Agamben, G., *Lo abierto. El hombre y el animal*, Valencia, Pre-Textos, 2005, p. 115.

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 115-6.

⁵⁷ Para Lévinas, «tan sólo la ley inspirada por el amor del otro hombre es el fundamento de lo político, como la Torah, en tanto que doctrina de la justicia, es el fundamento del mundo». Rey, J. F., *La Mesure de l'homme. La idée d'humanité dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas*, Paris, Michalon, 2001, p. 35.