

PLÉYADE

REVISTA DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

número 19 | enero-junio 2017

online issn 0719-3696 / issn 0718-655x

EDICIÓN ESPECIAL DE OTRO MODO QUE POLÍTICO

Ronald Mendoza de Jesús
Mauro Senatore

¿De otro modo que político? Introducción
Otherwise than Political. Introduction

ARTÍCULOS

Werner Hamacher

Del derecho a tener derechos. Derechos humanos; Marx y Arendt
On the Right to have Rights. Human Rights; Marx and Arendt

Geoffrey Bennington

El consejo de Hobbes
Hobbes's Counsel

Erin Graff Zivin

El giro ético o Levinas en Latinoamérica
The Ethical Turn, or Levinas in Latin America

Alberto Moreiras

Infrapolítica marrana. Cercanía contra comunidad: la errancia y el ojo de más
Marrano Infrapolitics. Proximity Against Community: Errancy and the Eye-Too-Many

Sergio Villalobos-Ruminott

Desistencia infrapolítica (Historicidad i)
Infrapolitical Desistance (Historicity i)

Gonzalo Correa

Infrapolíticas o la infraestructuración de los eventos políticos
Infrapolitics or the Infrastructuring of Political Events

Vicente Montenegro

Ontología marxista y archipolítica en Gérard Granel
Marxist Ontology and Archi-politics in Gérard Granel

RESEÑAS

Gerardo Muñoz

Carlos Casanova. *Estética y producción en Karl Marx*.
Santiago: Ediciones Metales Pesados, 2016.

El giro ético o Levinas en Latinoamérica¹

Erin Graff Zivin²

UNIVERSIDAD DE CALIFORNIA DEL SUR

Recibido: 4 de noviembre de 2016

Aceptado: 17 de diciembre de 2016

Resumen

¿En qué momento nos giramos hacia la ética, si es que podemos decir que lo hayamos hecho, y a qué le dimos la espalda? El giro ético tiende a presuponer un giro que da la espalda a la política o que *sustituye* lo uno por lo otro. Este ensayo sugiere que un diagnóstico basado en la *oposición* o en la *sustitución* empobrece tanto la ética como la política y limita las posibilidades conceptuales –y prácticas– de ambas. Se enfoca en cuatro tipos de interpretaciones de la filosofía ética en el pensamiento latinoamericano y latinoamericanista: teológica, literaria, política y deconstructiva. En la primera parte del ensayo se lleva a cabo una crítica de la obra de Enrique Dussel, específicamente la asimilación del pensamiento de Emmanuel Levinas a su propia filosofía de la liberación. En la segunda parte, se yuxtapone el levinasianismo de Dussel con el de la crítica literaria Doris Sommer –ostensiblemente muy distinto– para exponer la lógica compartida de ambos. La tercera parte del ensayo analiza el debate sobre la relación entre la ética y la militancia política en Argentina tras la publicación de la carta “No matarás” de Oscar del Barco. En la última parte del ensayo, se consideran nuevas aproximaciones al pensamiento ético que rechazan, implícita o explícitamente, la lógica de reconocimiento-identificación en torno a la cual gira el paradigma de la sustitución.

Palabras clave

Ética, política, deconstrucción, Emmanuel Levinas, Enrique Dussel, Mario Vargas Llosa, Oscar del Barco.

¹ El presente artículo se enmarca en el proyecto “Anarchaeologies: Ethical and Political Thinking after Literature”, Universidad de California del Sur, 2013-2017.

² Profesora de Español y Portugués y Literatura Comparada en la Universidad de California del Sur (Los Ángeles, Estados Unidos). Correo electrónico: egz@usc.edu.

The Ethical Turn, or Levinas in Latin America

Abstract

When did we, as a field, turn “toward” ethics – if we can say that we did – and from what did we turn away? The turn to ethics tends to presuppose a turn *away* from politics or a substitution of one for the other. This essay focuses upon four types of readings of ethical philosophy in Latin American and Latinamericanist thought: theological, literary, political, and deconstructive. The first section evaluates Enrique Dussel’s assimilation of the work of Emmanuel Levinas into his own philosophy of Latin American liberation. The second section juxtaposes Dussel’s Levinasianism with Doris Sommer’s ostensibly very different Levinasian approach to literary studies in order to expose the common logic between the two thinkers. The third section unpacks the debate over the relation between ethics and political militancy that surfaces in Argentina following the publication of Oscar Del Barco’s letter “No matarás”. The final section considers several recent, more deconstructive approaches to ethics in Latin American Studies that refuse the logic of recognition-identification on which one paradigm of substitution turns, and which provide new, unfamiliar concepts of ethics, politics, and the relation between the two.

Keywords

Ethics, Politics, Deconstruction, Emmanuel Levinas, Enrique Dussel, Mario Vargas Llosa, Oscar del Barco.

La convocatoria al presente número de la revista *Pléyade* invita a los contribuidores a pensar *de otro modo que político*: una referencia al gran libro del filósofo ético Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser*. Esta invitación podría entenderse como una invitación a pensar la ética *en lugar de la política*: como alternativa a o sustituto de una política violenta, bélica, fracasada o agotada. No cabe duda de que en contados casos el “giro ético” tenía, hasta para los que usaban el concepto para autodescribirse, este sentido –aunque las más de las veces quienes se lo daban eran los que buscaban condenarlo–. Pero quizá es hora ya de visitar el pensamiento ético desde y sobre Latinoamérica tanto para afirmar un “otro modo” que la política, como para desmentir la relación antagonica entre ética y política, y para poder así empezar a pensar de otro modo que político, otro modo que ético: para empezar a *pensar* de otro modo o, simplemente, para empezar a pensar.

¿En qué momento nos giramos hacia la ética, si es que podemos decir que lo hayamos hecho, y a qué le dimos la espalda? El llamado “giro ético” en sí se ha vuelto tropo, *vuelta*: un tropo bastante sintomático, que revela una profunda ansiedad en el campo de los estudios literarios, filosóficos y culturales a la par que en la cultura en general, en cuanto a la relación entre política y estética, entre la política y la producción intelectual y artística en general: la cuestión del intelectual comprometido. El giro ético tiende a presuponer –tanto adentro como afuera de Latinoamérica– un giro que da la espalda a la política o que *sustituye* lo uno por lo otro, un diagnóstico fundado en los cambios históricos, ideológicos, y geopolíticos de los años ochenta (las guerras civiles centroamericanas, las dictaduras conosureñas, la caída del muro de Berlín y la subsecuente crisis de la izquierda occidental). En lo que sigue, sugiero que un diagnóstico basado en la *oposición* o en la *sustitución* empobrece tanto la ética como la política, y limita las posibilidades conceptuales –y prácticas– de ambas.

En el presente ensayo, quisiera enfocarme en cuatro tipos de interpretaciones de la filosofía ética en el pensamiento latinoamericano y latinoamericanista, intervenciones que caracterizo, provisoriamente, como teológica, literaria, política y deconstructiva. En la primera parte, considero la obra de Enrique Dussel, específicamente la asimilación del pensamiento de Emmanuel Levinas a su propia filosofía de la liberación latinoamericana. En la segunda parte, yuxtapongo el levinasianismo de Dussel con el de la crítica literaria estadounidense Doris Sommer –ostensiblemente muy distinto– en su ensayo sobre *El hablador* de Mario Vargas Llosa. Aunque a primera vista estas dos aproximaciones a la ética parecen ser muy diferentes o hasta contradictorias, veremos que ambas giran en torno a la lógica identitaria que ha estructurado el latinoamericanismo históricamente, y que ha determinado discusiones tanto sobre la subjetividad como sobre la alteridad. En la tercera parte del ensayo, abarco el debate sobre la relación entre la ética y la militancia política en Argentina tras la publicación de la carta “No matarás”

del filósofo Oscar del Barco. Sugiero, siguiendo el trabajo de Patrick Dove, que, al ubicar a la ética y la política en una relación antagonica, se borra o se ignora lo que podría ser más prometedor y provocador del pensamiento ético-político. En la última parte del ensayo, considero nuevas aproximaciones al pensamiento ético que rechazan, implícita o explícitamente, la lógica de reconocimiento-identificación en torno a la cual gira el paradigma de la sustitución. Estas aproximaciones ofrecen nuevos conceptos (defectuosos) de lo que llamamos ética, de la política y de la relación entre ambas.

Ética de la liberación

En su libro *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas* (1973), Enrique Dussel pretende traducir la filosofía ética de Levinas al contexto geopolítico latinoamericano. El filósofo franco-lituano –cuya familia fue exterminada durante la Shoá– representa para Dussel, metonímicamente, el *otro* de la modernidad europea. En *Liberación latinoamericana* y otros trabajos posteriores, el teólogo de la liberación confunde, o lee sobredeterminadamente, la biografía traumática de Levinas con su filosofía de la subjetividad ética, la cual se constituye en relación con el otro. El “otro” de Levinas (más concepto filosófico que categoría identitaria, por cierto) se imbuye, en manos de Dussel, con la particularidad étnico-religiosa de las víctimas judías de la Shoá. De ahí, Dussel convierte o traslada su versión de la ética levinasiana a un contexto latinoamericano: sustituye, en lugar del “mismo”, “Europa”, y en lugar del “otro”, pone “Latinoamérica” (modificando este último de tal forma que incluye al subalterno, al pobre, a la mujer, al campesino). Dussel lee a Levinas de manera literal –es decir, lo lee *mal*– imponiendo una lógica identitaria al concepto de alteridad que el Levinas “temprano” (de *Totalidad e infinito*, 1961) describe mediante la figura antropomórfica del “rostro del otro” pero que, ya en *De otro modo que ser* (1974), caracteriza como el otro dentro del mismo: “Reinvindicación del Mismo por el otro en el corazón de mí mismo, tensión extrema del mandato que el otro ejerce por en mí sobre mí, toma traumática del Otro sobre el Mismo”³.

Dussel describe la filosofía ética de Levinas como *formalmente* útil, pero se preocupa por lo que percibe como un vacío de significado en la descripción de la relación al otro, un vacío que Dussel pretende llenar con significado identitario e ideológico. Mientras que “el gran filósofo de Nanterre describe magistralmente (...) la posición del cara-a-cara”, dice Dussel, el Otro “no logra terminar su discurso”. “El Otro interpela, provoca, clama (...) pero nada se dice, no sólo de las condiciones empíricas (sociales, económicas concretas) del saber oír la voz del

³ Emanuel Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003), 217.

Otro, sino sobre todo del saber responder por medio de una praxis liberadora”⁴. La gran limitación del filósofo ético, según Dussel, es su incapacidad de tomar el paso desde la ética hasta la política, y en concreto hacia una política de la liberación, la cual –en palabras de Dussel– se basaría en el reconocimiento del otro, la comprensión de las condiciones sociales y económicas y, finalmente, en las demandas concretas del otro.

Tal política del reconocimiento ha sido objeto de crítica por pensadores políticos como Patchen Markell, entre otros. En su cuidadoso y lúcido libro *Bound by Recognition*, Markell sostiene que el ideal del reconocimiento, “a pesar de las buenas intenciones democráticas” y de su atractivo, resulta, en última instancia, “imposible, hasta incoherente”. “Al buscarlo”, dice, “entendemos mal ciertas condiciones cruciales de la vida social y política”⁵. Propone que, en lugar de permanecer atados a la fantasía de poder conocer al otro (o de poder conocerse a uno mismo), reorientemos nuestra atención hacia otro tipo de justicia: lo que él llama una política de *acknowledgment* en vez de reconocimiento⁶. Tal justicia democrática no se fundaría sobre la posibilidad de “conocer” ni de “respetar” al otro, sino que requeriría “que a nadie se le redujera a cualquier caracterización de su identidad, a cambio de darle a otra persona un sentido de soberanía o invulnerabilidad”⁷.

He demostrado, en un trabajo previo, que para Dussel el reconocimiento del otro y la comprensión de la demanda del otro requieren la asignación de una identidad particular al otro⁸. Esto implicaría, para empezar, que el otro tiene que ser imaginado como *la otra persona concreta*, a diferencia del Otro lacaniano, del otro-dentro-del-mismo levinasiano o del *arrivant* derrideano que llega desde/ como el porvenir incalculable (*l’avenir*) y que, por lo tanto, nos asombra, nos toma por sorpresa. Pero si en Levinas o Derrida el otro es precisamente lo que *no* podemos anticipar, aquello para lo cual nunca podemos estar preparados, en Dussel el otro se entiende como la otra persona que sí podemos –que de hecho *deberíamos*– definir como víctima (indígena, mujer, campesino, latinoamericano). Para Dussel, el reconocimiento del otro (en su identidad particular de otro) sirve

⁴ Enrique Dussel, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas* (Buenos Aires: Editorial Bonum, 1975). (Citado en Dussel 2003, 115).

⁵ Patchen Markell, *Bound by Recognition* (Princeton: Princeton University Press, 2003), 4.

⁶ Aunque ambos conceptos *acknowledgment* y *recognition* se traducen como *reconocimiento* en español, Markell busca diferenciar una política del *acknowledgment* como “lo que se dirige a las condiciones básicas de la existencia y actividad de uno, incluyendo, crucialmente, los límites de ‘la identidad’ como fundamento de la acción, límites que emergen de nuestra vulnerabilidad constitutiva a las reacciones impredecibles de otros” (36).

⁷ *Ibid.*, 7.

⁸ Erin Graff Zivin, “El pensar-marrano, o, hacia un latinoamericanismo an-arqueológico”, en *Post-hegemonía. El final de un paradigma de la filosofía política contemporánea en América Latina*, ed. Rodrigo Castro Orellana (Madrid: Biblioteca Nueva, 2015), 205-216.

como condición de posibilidad para la articulación e interpretación “correcta” de la demanda del otro: la demanda del otro se vuelve demanda concreta del otro concreto. Dussel llama esta pareja reconocimiento-comprensión el paso de la ética a la política. Aunque concuerda con la comparación que hace Levinas entre la política y la guerra, y apoya su interpretación de la guerra como la cara verdadera de la política (la política, por lo tanto, sería una condición en la que el mismo y el otro existen en una relación de enemistad), Dussel pide un segundo paso, en el cual se construye una nueva totalidad que tome en cuenta la demanda del otro: “[S]u crítica [la de Levinas] a la política como la estrategia del estado de guerra es correcta, valiente, clarividente, pero esto no evita las dificultades que tiene el gran pensador judío para reconstruir el sentido positivo y crítico liberador de una nueva política”⁹. Dussel efectivamente identifica dos especies de teología política, una “buena” y una “mala”, ligadas por la experiencia ética del rostro del otro. Aquí, la ética viene a interrumpir la “mala” política (y por consiguiente no es precisamente “primera filosofía”) para luego reemplazarla con “una nueva totalidad al servicio del Otro”¹⁰.

Esta nueva totalidad benevolente, esta “totalidad al servicio del Otro”, sirve como fundación de la política de la liberación latinoamericana. El teólogo de liberación, como los demócratas bienintencionados descritos por Markell, sigue una vía hacia la justicia fundada en la pareja reconocimiento-comprensión que acabo de describir. El punto ciego en el argumento de Dussel tiene que ver con el hecho de que la filosofía de la liberación pretende ofrecer una *alternativa* al eurocentrismo, pero lo hace –contraintuitivamente– enraizándose en los ideales de reconocimiento y soberanía que radican en el corazón de la modernidad europea¹¹.

About-Face: el giro ético en los estudios literarios

A primera vista, Doris Sommer parece ir más allá de la ética del reconocimiento dusseliano a favor de una aproximación deconstructiva en su ensayo “About-Face: The Talker Turns” (1996), en el cual emplea un marco levinasiano para analizar el encuentro entre el mismo y el otro en la novela *El hablador* (1987) de Mario Vargas Llosa. Me interesa el ensayo no como *excepción* sino como *síntoma* del fenómeno del “giro ético” en los estudios literarios en los años noventa (sobre todo en las universidades norteamericanas), década en la cual la emergencia de

⁹ Enrique Dussel, “Lo político en Levinas: Hacia una filosofía política crítica”, *Signos filosóficos* 9 (2003): 115.

¹⁰ *Ibid.*, 119.

¹¹ Para una discusión más elaborada de este problema, ver Castro Arellana, “Foucault y la post-hegemonía”, artículo en el cual plantea que “la teoría *decolonial* reproduce el mismo error epistemológico que denuncia” (228).

los estudios étnicos y subalternos acompañó, en la crítica literaria hegemónica, una nueva manera de leer al *otro*. El modo de crítica empleado por Sommer requiere no solamente una lectora privilegiada implícitamente identificable, que se dejaría transformar por la escritura “minoritaria”, sino también una concepción sobredeterminada de lo que significaría “escritura minoritaria” (ver su libro *Proceed With Caution*, que incluye una versión editada del artículo en cuestión). En el caso de *El hablador*, el crítico literario asume la tarea de evaluar si el sujeto (aquí, el protagonista privilegiado) responde de manera éticamente apropiada, suficiente, correcta, al otro indígena (también ficticio). Los dos modelos de lectura –el de Dussel y el de Sommer– giran en torno a los conceptos interrelacionados de reconocimiento y la comprensión –y, por consiguiente, se basan en entender mal, en malentendidos que hacen “imposible, hasta incoherente”¹² la relación entre ética y política que buscan establecer–.

Sommer da principio a su ensayo con un análisis de la primera escena de la novela de Vargas Llosa, en la cual el primer narrador y protagonista semiautobiográfico –cuya narración se entreteje con la del narrador secundario, un “hablador” machiguenga– describe su intento de escapar de su país para disfrutar de un sabático italiano. “Vine a Firenze para olvidarme por un tiempo del Perú y de los peruanos y he aquí que el malhadado país me salió al encuentro esta mañana de la manera más inesperada”, explica el narrador principal, “fueron tres o cuatro fotografías que me devolvieron, de golpe, el sabor de la selva peruana (...). Naturalmente, entré”¹³. Sommer se refiere a esta escena como modelo ejemplar del encuentro levinasiano entre el mismo y el otro, en el cual el otro pide, demanda el reconocimiento del escritor irresponsable, que ha abandonado su país pero que ahora, después de haber sido tomado como rehén por las fotografías, debe “reconocer” al otro compatriota. La llamada fundacional del otro oscila entre un concepto vagamente levinasiano de la demanda ética y la escena althusseriana de la interpelación ideológica, la llamada de la policía, frente a la cual no podemos resistir la tentación de responder, dando la vuelta cuando nos interpelan. Sommer deja la diferencia conceptual entre la responsabilidad ética para con el otro y la interpelación por un aparato ideológico del Estado (AE) insuficientemente pensada: la pareja “Levinas-Althusser” es un gesto retórico endeble sobre el cual fundar su argumento sobre la ética y la política (o quizá, mejor dicho, sobre la cuasiética y la cuasipolítica).

Si bien se puede afirmar que el narrador de Vargas Llosa reconoce al otro que lo ha acosado, y que lo saca abruptamente del ensueño expatriado en el que se encuentra, a Sommer le preocupa que “reconocer la diferencia (...) no sería la

¹² Markell, *Bound by Recognition*, 4.

¹³ Mario Vargas Llosa, *El hablador* (Barcelona: Seix Barral, 1987), 7.

última palabra sino un primer paso hacia las negociaciones éticas”¹⁴. El concepto de “reconocimiento de la diferencia” (sinónimo, aquí, de lo que Sommer llama, en *Proceed with Caution*, “respeto” hacia el otro) es limitante, y no solo si lo entendemos como “la última palabra”. Incluso si el “reconocimiento de la diferencia” se entiende como un “primer paso” hacia un segundo paso “ético” (que Sommer apela una “negociación”, actividad que normalmente se asociaría con la política en su forma más primitiva y no con la ética), quedamos atrapados en una lógica identitaria, en la cual la alteridad es una mera reflexión del mismo, en la cual la identidad y la diferencia son dos caras de la misma moneda: una lógica que Sommer *parece* querer abandonar. Aunque la promesa inicial del reconocimiento capta al lector, el problema, según Sommer, es que al sujeto tan solo le quedan dos opciones frente a la captura del otro: o bien someterse a la alteridad radical, lo cual significaría la muerte del yo, o la destitución total del agonista. Sommer sigue citando a Dussel mismo, diciendo que “[al filósofo Enrique Dussel le preocupa que] la alteridad absoluta (...) no deja espacio para el dinamismo social que Latinoamérica desesperadamente precisa”¹⁵. Pero, ¿por qué evoca a Dussel aquí, dado que el teólogo nunca, que yo sepa, reclama o busca “dinamismo social”, sino justicia?

Sommer se refiere a Dussel una segunda vez –de nuevo, en una glosa rara de su trabajo temprano sobre Levinas– al describir un primer “giro” hacia el otro mediante el habla. “Las visiones que asaltan al narrador evocarían memorias del habla”, escribe Sommer, con una nota al pie de página en la que cita de *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*: “[L]o que suena, es la voz y la irrupción del Otro en nosotros; no irrumpe como “lo visto”, sino como “lo oído”. Debemos no ya privilegiar lo visto, sino lo oído”¹⁶. Sin embargo, el giro hacia una ética fonocéntrica (no tan levinasiana, en todo caso: Levinas emplea la figura sinestésica del “ojo que escucha” para caracterizar una experiencia del otro que no se limite a ningún sentido en particular, y que interrumpa la economía de los sentidos en general) es inconsistente con el resto del planteamiento de Sommer¹⁷. Y como para confirmar esta “incoherencia” (Markell nuevamente), Sommer mina su propio argumento en la página siguiente, al describir cuan, y cuan violentamente, fuera de lugar –en medio de la selva ficticia de Vargas Llosa– se encuentra el idioma español inflexionado por el quechua.

¹⁴ Doris Sommer, “About-Face: The Talker Turns”, *Boundary 2* (1996): 108.

¹⁵ *Ibid.*, 95.

¹⁶ Enrique Dussel, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, ed. Dussel y Guillot (Buenos Aires: Bonum, 1975), 25.

¹⁷ Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, 72-73.

¿Por qué decide Sommer basarse en Dussel para llevar a cabo una lectura cuasilevinasiana de Vargas Llosa? ¿Qué tienen en común el filósofo de la liberación y la crítica literaria de la Universidad de Harvard? Tanto para Dussel como para Sommer, la apariencia del rostro del otro es una instancia ideal pero parcial –una condición necesaria pero insuficiente– para una relación ética con el otro. Lo que Dussel declara explícitamente, pero que queda eclipsado por el enchapado deconstructivo de Sommer, es la posibilidad –y la necesidad– del reconocimiento total: si para Dussel el sujeto tiene que identificar al otro y comprender su demanda, a Sommer le interesa un otro que interrumpe al sujeto. Pero el trabajo de Sommer fetichiza al otro y (sobre todo, en *Proceed with Caution*) fetichiza el secreto del otro. Esto es quizás más pronunciado en la equivalencia que establece entre *toda* escritura minoritaria, desde la novela *Beloved* de la escritora africana-americana Toni Morrison al testimonio de Rigoberta Menchú. Los secretos de Menchú y Sethe (la protagonista de *Beloved*), aunque no se revelan nunca, poseen contenido positivo: sus secretos son confesables, traducibles, pero intencionalmente guardados (“No era una historia para transmitir”, dice la narradora de *Beloved*, al final de la novela y *sobre* la novela). Menchú y Sethe (y Morrison misma) permanecen relegadas al terreno de una otredad identificable que queda fuera del alcance de la lectora, aquí, presumida privilegiada, blanca, del primer mundo, como si el subalterno o todos los demás no solo no hablaran sino que tampoco leyeran¹⁸. Y este secreto (del secreto) sí que lo sabe, y lo revela, el crítico identitario –ya sea Sommer o Dussel–.

Ni Vargas Llosa (el autor) ni el narrador semiautobiográfico logran responder a la llamada del otro indígena (quien, en todo caso, resulta no ser machiguenga sino limeño medio judío: Saúl Zuratas). Pero debido al hecho de que la novela simultáneamente *gira hacia* y *da la espalda* a ese otro, lo cual mimetiza la relación esquizofrénica del narrador hacia su patria y su población indígena, Sommer plantea que *El hablador* puede ser “una fuente de preocupación y de esperanza”: el narrador da la espalda, pero también abraza a los machiguenga, “un jaque perpetuo, infinito pero íntimo”¹⁹. La crítica literaria, para Sommer, se convierte en una práctica de juzgar el comportamiento ético correcto, lo cual ronda peligrosamente el moralismo. La tarea de la lectora “ética”, aquí, es evaluar si el narrador o autor ha reconocido “bien” y ha respondido al otro: la lectora “ética” habrá tenido éxito (o habrá fracasado) en la medida en que juzga, bien o mal, si el autor o el narrador han respondido bien al otro que a su parecer representa la obra. Atrapada en una doble lógica de reconocimiento-identificación, la lectora “ética” termina medida contra el otro que ella misma ha creado para juzgar

¹⁸ Alberto Moreiras describe este tipo de aproximación cuasideconstructiva como “la práctica aurática de lo postaurático” (Moreiras 2001, 222).

¹⁹ Sommer, “About-Face: The Talker Turns”, 269.

la repuesta o responsabilidad del autor o narrador. Por consiguiente, la lectora constituye su *propia* autoridad como sujeto ético al crear este “otro” y permitirse juzgar el éxito o el fracaso de la respuesta que da la obra literaria al otro/a sí misma. Lo que Levinas describe como la capción traumática del otro sobre el mismo mediante el “No matarás” se aniquila en tal gesto, que es un gesto de juicio soberano que excluye la posibilidad de entender el acto de lectura como acontecimiento, al mismo tiempo que advierte contra tal exclusión.

Ética v., política: la carta de Del Barco

El mandato alegórico levinasiano “No matarás” –la demanda de responsabilidad ética del mismo por el otro, la demanda que capta la imaginación tanto de Dussel como de Sommer– reemerge en los 2000 en un debate sobre la relación entre ética y militancia política en la izquierda argentina después de la publicación de una carta del filósofo Oscar del Barco en la revista *Intemperie*²⁰. La carta, titulada “No matarás”, se publica como respuesta a una entrevista con Héctor Jouvé, exmiembro del Ejército Guerrillero del Pueblo –también publicada en *Intemperie*– en la cual Jouvé recuerda el asesinato de dos compañeros del EGP, Adolfo Rotblat y Bernardo Groswald, dos reclutas jóvenes cuyo deterioro físico y psicológico preocupó a los dirigentes del grupo, para quienes la situación anímica de los jóvenes suponía una amenaza para el grupo. En la carta, Del Barco describe la reacción que experimentó al leer la entrevista con Jouvé: “[T]uve la sensación de que habían matado a mi hijo y que quien lloraba preguntando por qué, cómo y dónde lo habían matado, era yo mismo”²¹. Reflexionando sobre su inesperada reacción, Del Barco se da cuenta de que él también debe asumir responsabilidad por los asesinatos que ocurrieron a manos del grupo que había apoyado. Es más: sugiere que *todos* los que de alguna forma habían manifestado solidaridad con el EGP son responsables del asesinato de “dos seres humanos que tienen nombre y apellido”. “Somos responsables”, dice, “del asesinato del Pupi y de Bernardo”²². El debate que origina la publicación de la carta –en el cual se apresuran colegas, compañeros y amigos de Del Barco a defender o a atacar la carta– gira principalmente en torno al “no matarás” levinasiano; vuelve sobre la memoria de la lucha armada y reevalúa la relación entre ética y política en la Argentina pos 2001.

²⁰ Las intervenciones han sido publicadas como *No matar: sobre la responsabilidad*.

²¹ Oscar del Barco, “Carta enviada a *La Intemperie* por Oscar del Barco”, en *No matar: sobre la responsabilidad* 1, ed. Pablo René Belzagui (Córdoba: Ediciones del Cílope, 2007), 31.

²² *Ibidem*.

La carta, que Alejandro Kaufman describe no como argumento sino como “gesto” o “provocación”²³, piensa los asesinatos, y la responsabilidad por ellos, mediante la filosofía ética de Levinas. “Ningún justificativo nos vuelve inocentes”, insiste del Barco:

No hay “causas” ni “ideales” que sirvan para eximirnos de culpa. Se trata, por lo tanto, de asumir ese acto esencialmente irredimible, la responsabilidad inaudita de haber causado intencionalmente la muerte de un ser humano. Responsabilidad ante los seres queridos, responsabilidad ante los otros hombres, responsabilidad sin sentido y sin concepto ante lo que titubeantes podríamos llamar “absolutamente otro”. Más allá de todo y de todos, incluso hasta de un posible dios, hay el *no matarás*. Frente a una sociedad que asesina a millones de seres humanos mediante guerras, genocidios, hambrunas, enfermedades y toda clase de suplicios, en el fondo de cada uno se oye débil o imperioso el *no matarás*. Un mandato que no puede fundarse o explicarse, y que sin embargo está aquí, en mí y en todos, como presencia sin presencia, como fuerza sin fuerza, como ser sin ser. No un mandato que viene de afuera, desde otra parte, sino que constituye nuestra inconcebible e inaudita inmanencia²⁴.

La carta sirve simultáneamente de confesión y de acusación y, como tal, causa un alboroto en la izquierda argentina, particularmente entre los que, como Del Barco, se mostraban (y seguían mostrándose) solidarios con las causas representadas por el EGP, el ERP, y el movimiento Montoneros.

Algunos de los lectores de la carta que siguen comprometidos, retrospectivamente, a la resistencia del Gobierno fascista contra el cual estos grupos lucharon se muestran preocupados de que la carta ubica las atrocidades cometidas por el Gobierno en una falsa equivalencia con los actos de resistencia militante. Jorge Jinkis, psicoanalista y editor de *Conjetural*, detecta en la carta un universalismo ético en el cual “la culpa de quien empuñó un arma sería la misma que la de quien simpatiza con las ideas que se armaron”, y plantea que “esta cadena de la culpa volvería a las organizaciones insurreccionales cómplices de los fabricantes transnacionales de armas”²⁵. Juan Ritvo, otro miembro del consejo editorial de *Conjetural*, también se muestra perturbado por el hecho de que la carta “está fundada en reversiones perfectamente recíprocas”²⁶. ¿Qué significa y cómo podemos entender el hecho de que Del Barco establece,

²³ Alejandro Kaufman, “Artículo en *Confines* No. 17 de Alejandro Kaufman”, en *No matar: sobre la responsabilidad 1*, ed. Pablo René Belzagui (Córdoba: Ediciones del Cíclope, 2007), 293.

²⁴ Del Barco, “Carta enviada a *La Intemperie* por Oscar del Barco”, 31-32.

²⁵ Jorge Jinkis, “Artículo en *Conjetural* No. 42 de Jorge Jinkis”, en *No matar: sobre la responsabilidad 1*, ed. Pablo René Belzagui (Córdoba: Ediciones del Cíclope, 2007), 124.

²⁶ Ritvo, “La intemperie es crueldad”, en *No matar: sobre la responsabilidad 1*, ed. Pablo René Belzagui (Córdoba, Argentina: Ediciones del Cíclope, 2007), 132.

retóricamente, una relación de equivalencia entre diversos asesinatos, o el hecho de que Del Barco insiste en la prohibición del asesinato como principio universal (y, como consecuencia, en la ética como filosofía primera)? ¿Queda lugar en la provocación de Del Barco –siguiendo, posiblemente, a Kaufman, e insistiendo que la carta es más “gesto” que “argumento”– para una política que ni *se oponga a ni se sustituya por* la ética?

Aunque es posible identificar el núcleo de un debate de bases en las respuestas apasionadas, fervientes, a la carta, también encontramos reacciones que parecen entender *mal* el gesto de Del Barco. Diego Tatián sugiere que quizás tales malentendidos tengan que ver con la extraña presentación de la carta. Tatián compara la posición de Del Barco (la carta “no es un razonamiento”) a la declaración de Duchamp de que su orinal invertido no es ningún orinal. “Tengo la impresión”, escribe Tatián, “de que la carta de Oscar del Barco es como un urinario invertido en el que, por desconcierto, sólo se ve un lugar donde orinar”²⁷. Kaufman también plantea que se entendió mal la carta, la cual interpreta no como una declaración política o ideológica, sino como un “acto poético de provocación”²⁸. Kaufman ve, en la situación descrita por Del Barco, la oposición levinasiana entre la política como guerra (Schmitt, hablando en nombre de una larga tradición, incluyendo a Hobbes) y la ética: “La guerra se podría definir como aquella situación colectiva, dual (porque se constituyen dos masas antagonistas), en la que sólo existen dos alternativas existenciales: matar o morir”²⁹. El asesinato en cuestión es excepcional porque no se cometió contra el Gobierno militar, sino contra dos compañeros de la lucha armada. “La carta de Oscar del Barco”, explica Kaufman, “fue suscitada por un sórdido evento en el que se mató al amigo, no al enemigo”³⁰. ¿Podemos decir que el giro ético, el giro hacia la ética (sea una ética basada en el reconocimiento o en el mal reconocimiento, en la comprensión o en el malentendido) da la espalda a *este* concepto (schmittiano, bélico) de la política, al mismo tiempo que se abre a *otro* concepto de la política?

En la respuesta de Ritvo quizás podamos empezar a imaginar algunos caminos a seguir: “[N]o hay norma ética alguna”, escribe Ritvo, “que pueda quedar al abrigo de los equívocos de la interpretación”³¹. Tales equívocos ¿representan obstáculos o más bien aperturas a conceptualizaciones alternativas de la ética y, por extensión, de la política? Tatián sugiere que frases tales como “No matarás” (al igual que “aparición con vida” o “que se vayan todos”) no deben interpretarse de modo literal, social-científico, sino como expresiones literarias de lo imposible³². Se pregunta si las

²⁷ Diego Tatián, “Carta enviada a *La Intemperie* por Diego Tatián”, en *No matar: sobre la responsabilidad* 1, ed. Pablo René Belzagui (Córdoba: Ediciones del Cílope, 2007), 73.

²⁸ Kaufman, “Artículo en *Confinés* No. 17 de Alejandro Kaufman”, 295.

²⁹ *Ibid.*, 298.

³⁰ *Ibid.*, 303.

³¹ Ritvo, “La intemperie es crueldad”, 135.

³² Tatián, “Carta enviada a *La Intemperie* por Diego Tatián”, 74.

acusaciones lanzadas contra Del Barco desde la izquierda tradicional –muchos de los cuales, como es comprensible, quieren preservar el legado de la lucha– posibilitan o imposibilitan el pensar, y propone, a modo de conclusión, una idea más expansiva de “eso que llamamos política”³³. Sugiere la posibilidad de “plantear interrogantes nuevos”, preguntando si

¿Es posible sustraerse a la guerra de las interpretaciones –que es potencialmente infinita– por más que como en cualquier guerra haya vencedores y vencidos?
¿Hay manera de salir de la guerra? De la respuesta a esta pregunta –que no es epistemológica, ni tampoco solamente teórica– depende la posibilidad de producir una comprensión más extensa y más intensa de las implicancias que reviste actuar con otros y contra otros –eso que llamamos política–. Tal vez ese tránsito ha comenzado, muy lentamente, a tener lugar. Si no me equivoco, la carta de Oscar del Barco –con independencia de si acordamos o no con ella– se orienta en esa dirección³⁴.

El mismo Del Barco se hace eco de la idea de Tatián, en sus *Comentarios* a los artículos de Jinkis, Ritvo y Grüner: “[E]s posible pensar que [la carta] no está en ‘lo alto’ sino en el ‘suelo’, o en la ‘política’, contrariamente a lo que ustedes dicen respecto a mi presunto ‘abandono’ de la política, el que en realidad es un *abandono de lo que ustedes entienden por política...*”³⁵. Lo que está en juego en la carta de Del Barco, y en las reacciones a ella, entonces, es la cuestión de lo que entendemos por política –y, por consiguiente, lo que entendemos por ética y, finalmente, lo que entendemos por el “giro” de lo uno hacia lo otro, o la sustitución de lo uno por lo otro–.

Vemos, en los comentarios de Tatián y Del Barco, que lo debatido, *lo malentendido*, no es (solamente) la ética ni (solamente) la política, sino la cuestión del *mésentente* en el sentido rancièriano –un desacuerdo, un disenso sobre lo que entendemos por política, como *constitutivo* de la ética, de la política y de la relación *entre* ética y política–. Esta es una conclusión a la cual se puede llegar no solamente “después” (*pos* tanto en el sentido histórico como en el sentido crítico-deconstructivo) del apogeo de la lucha armada en los sesenta y setenta, sino también “después” del llamado giro ético si lo entendemos

³³ *Ibid.*, 76.

³⁴ Tatián, “Carta enviada a *La Intemperie* por Diego Tatián”, 75-76.

³⁵ “En la página 210 dice en tono admonitorio: ‘del Barco, siempre se trata de entender’. ¿Está seguro? ¿Siempre? ¿Entender? ¿Entender’ significa reducir a un esquema racional? ¿Buscar y establecer ‘causas’? La poesía, la música, la pintura ¿deben ‘entenderse’ o no ‘entenderse’? ¿pueden ‘entenderse’? Este punto es el esencial al que me referí anteriormente, y aquí yo estaría tentado de decir, de manera opuesta al *dictado* de que no se trata de ‘entender’ ni de no-entender sino, precisamente, de *otra* cosa, quiero decir de *eso* para lo cual según él mismo reconoce está ‘negado’: algo, entre otras ‘cosas’, del orden de la música y de la poesía”. (Del Barco, “*Observaciones* de Oscar del Barco a los artículos de Jorge Jinkis, Juan B. Ritvo y Eduardo Grüner, publicados en la revista *Conjetural* No. 43”, 259).

como un *rechazo de* o una *sustitución por* la política. Si, en cambio, concebimos el giro ético como *interno* a la política, si borramos el sentido de exterioridad de tal giro, podemos empezar a pensar la ética y la política –es decir, una ética que *no* se funde en el reconocimiento y una política que *no* se base en la oposición entre amigo y enemigo– como campos o prácticas mutuamente dependientes o mutuamente suspensivas: de la ética como condición de posibilidad e imposibilidad de la política, y de la política como condición de posibilidad e imposibilidad de la ética.

La ética indecible: deconstrucción, infrapolítica

Ahora que hemos reflexionado sobre tres acercamientos latinoamericanos y latinoamericanistas a la ética levinasiana, nos enfocaremos en algunos trabajos recientes que atraviesan –de manera implícita, oblicua o explícita– el pensamiento derrideano (Dove, Biset, Moreiras). Para esta aproximación más deconstructiva, el otro no es identificable como tal, y la demanda del otro es intraducible: lo cual no quiere decir, desde luego, que no se traduce, que la demanda del otro no se solicita y se requiere, sino que lo hace sin cesar y sin transmitir su significado de manera completa o satisfactoria. “Traducción”, “secreto” y “malentendido” son las palancas conceptuales que usaré para bosquejar lo que he llamado una *ética marrana* y su relación con una *política marrana*. Tal ética no se basa ni en el reconocimiento ni en la comprensión –no se funda ni en la identidad del otro, ni en descubrir el secreto que pueda guardar otra persona hasta sin saberlo, en lo más íntimo, ni en la identidad del concepto mismo de la ética– sino que guarda la posibilidad del malentendido como elemento necesario y constitutivo de la ética, abriendo así un camino hacia otra política: incalculable, *à-venir*.

Respondiendo a la oposición entre ética y política que emerge en el debate sobre la carta de Oscar del Barco, el crítico literario Patrick Dove subraya el costo de entender la ética como sustituto de o alternativa a la política:

Para muchos este antagonismo toma la forma de una oposición: o la política o la ética (o Marx o Freud, o Badiou o Levinas, por ejemplo), pero no ambas. La traducción de este antagonismo a la lógica de la elección tiene su precio: acontece a expensas de pensar lo que estas dos esferas podrían tener en común, ya sea a pesar del antagonismo entre ellas, o precisamente en razón de él. De la misma manera, esta lógica de “lo uno o lo otro” tiene el efecto de imputar a cada “esfera” un sentido de estabilidad y auto-consistencia que en realidad podría cegarnos a lo que está en juego en el pensamiento ético y político³⁶.

³⁶ Patrick Dove, “Memory Between Politics and Ethics: Del Barco’s Letter”, *Journal of Latin American Cultural Studies* 17 (2008): 280.

Al identificar de tal manera el antagonismo que da forma no solo al debate “Del Barco” (Dove muestra en él la “obligación de tomar partido”), sino también a los estudios latinoamericanos, literarios y filosóficos en general, Dove arguye a favor de un pensamiento ético-político que ni opondría ni confundiría la ética con la política. Mientras que Del Barco parece privilegiar una idea de la ética (entendida como responsabilidad para con el otro) sobre la política (entendida como guerra), al revisitar la escena ética levinasiana, escribe Dove, Del Barco termina reproduciendo, inesperadamente, la lógica sacrificial de su versión de la política: “[E]l papel fundacional desempeñado por la ética en la crítica de del Barco a la violencia política se vuelve la imagen reflejada (...) del estatus soberano de lo político dentro de la razón militante”³⁷. Del Barco, según Dove, reemplaza el enemigo schmittiano con la figura levinasiana del otro absoluto en un gesto retórico que ni subvierte ni desestabiliza la política ni la ética ni la relación entre ambas.

Pero a Dove no le basta con tomar de forma literal la palabra de Del Barco. Al igual que Tatián –quien, recordemos, opta por interpretar las frases malentendidas de la carta– Dove deconstruye el antagonismo entre ética y política mediante una lectura a contrapelo de la controvertida carta. Si interpretamos, con Dove, el “No matarás” en y a través de su imposibilidad, como un ideal regulativo kantiano “al cual aspiramos, conscientes de que no lo podemos alcanzar nunca”, se convierte en una suerte de “ficción ética”³⁸. Tal ficción resulta doblemente productiva: se convierte en demanda formal a la cual respondemos como si fuera verdad, y se vuelve –en tanto ficción– una apertura, una invitación, a la posibilidad de una *lectura* invocada por la ficcionalidad de la demanda, pero también por su *intraducibilidad constitutiva*. Volvamos al ensayo de Dove, quien señala a modo de conclusión un punto ciego del debate que adquiere una sobrevida fascinante en y mediante su lectura (la lectura de Dove). Dove nos recuerda, volviendo sobre *De otro modo que ser*, que para Levinas, la política o la justicia siempre llega en la figura del tercero, una figura que interrumpe el encuentro cara-a-cara entre el mismo y el otro. Según esta interpretación, la ética implica siempre ya la llegada de la política: no hay por consiguiente ética sin política (y no hay política sin ética). La política simultáneamente “establece la urgencia de” y “arruina” la ética en una suerte de indecidibilidad derrideana: cada una sirve como condición de posibilidad e imposibilidad de la otra³⁹.

³⁷ *Ibid.*, 289

³⁸ *Ibid.*, 293.

³⁹ El debate “Del Barco” se vuelve, para Dove, un pretexto: un caso práctico mediante el cual se puede repensar la oposición entre ética y política. Desde luego, esta dinámica ya está en juego en los escritos de Del Barco y sus interlocutores; si lo que se debate es la política de la memoria, “decisiones” del pasado entre la ética y la política, se habla también y sobre todo del presente, de la posibilidad de la reconstitución de izquierda como fuerza social viable en el contexto contemporáneo (“*Observaciones* de Oscar del Barco a los artículos de Jorge Jinks, Juan B. Ritvo y Eduardo Grüner, publicados en la revista *Conjetural* No. 43”, 292).

En su libro *El signo y la hiedra: escritos sobre Jacques Derrida*, Emmanuel Biset lleva a cabo una lectura del Derrida “político” (que es, también y siempre ya, el Derrida “ético”) mediante una discusión de los tropos interrelacionados de indecidibilidad, institucionalidad y hospitalidad. Biset lee el levinasianismo implícito de Derrida –su tratamiento de la ética como hospitalidad incondicional frente a la llegada del otro, del *arrivant*, o del acontecimiento mismo– como el núcleo conceptual de sus ideas sobre la política. La justicia, para Derrida, no es equivalente a la política, como tal vez podríamos decir de Levinas, sino a la ética, con lo “indeconstruible”: “[E]s el principio de su deconstrucción”⁴⁰. “La justicia es hospitalidad, una hospitalidad hacia el acontecimiento y hacia los otros singulares” escribe Biset, “el problema es cómo traducir esta ética de la hospitalidad en una política de la hospitalidad”⁴¹. Esta traducción deberá ser, según Biset, necesariamente débil: “Una política de la hospitalidad es la traducción siempre imperfecta en leyes puntuales de una hospitalidad radical que nunca se identifica con sus leyes”⁴². Estamos, en estas últimas palabras, ante una ruptura de fondo con el Levinas de Dussel o Sommer: la política, aquí, no se entiende como opuesta a la ética; no recuerda la lógica dicotoma de Dussel, en la que la guerra existiría en oposición a la responsabilidad para con el otro. En el Derrida de Biset, en cambio, somos conscientes de un punto débil constitutivo, un punto de desidentificación entre la demanda para la justicia y las instituciones que podrían garantizar o guardar su posibilidad, *una hospitalidad que nunca se identifica con sus leyes*. Ya no estamos hablando ni de la política como guerra ni de la ética como reconocimiento de la demanda del otro, como dirían Dussel o Sommer. Estamos, en cambio, procurando lo que ahora parece ser una genealogía alternativa de lo ético-político en el pensamiento latinoamericano y latinoamericanista: una ética y una política que fluye del malentendido, de la desidentificación.

Esta relación redistribuida entre versiones bastante alejadas de la ética y la política llega a un clímax aporético en la escritura de Alberto Moreiras sobre la infrapolítica. Quisiera concluir en clave infrapolítica, no tanto para concederle privilegio a esta lectura de la relación ético-política, sino porque su radicalidad negativa aclara –o quizá ensombrece– las lecturas que acabamos de realizar. En su ensayo “Infrapolitical Derrida”, Moreiras vuelve a Levinas vía Derrida (mediante su ensayo “Violencia y metafísica”) para empezar a pensar la idea de la infrapolítica, una política de sombra, siguiendo la crítica de Derrida a la heliopolítica, política del sol y de la luz, en Levinas.

⁴⁰ Emanuel Biset, *El signo y la hiedra: escritos sobre Jacques Derrida* (Córdoba: Alción Editora, 2012), 37.

⁴¹ *Ibid.*, 39.

⁴² *Ibidem*.

Moreiras abre “Infrapolitical Derrida” con un epígrafe del libro *Radical Atheism* del crítico literario Martin Hägglund: “El espaciamento del tiempo”, escribe Hägglund, “implica que la alteridad es indecible. El otro puede ser cualquier cosa o cualquiera. La relación al otro es, entonces, la apertura no ética de la ética. Tal apertura es violenta porque implica que todo queda expuesto a lo que lo pueda corromper o extinguir”⁴³. Aunque Moreiras no lo menciona, Hägglund está citando, aquí, del ensayo temprano de Derrida, “Violencia de la letra”, en el cual el filósofo argelino-francés define la *archi-escritura* como “el origen de la moralidad así como de la inmoralidad. Apertura no-ética a la ética. Apertura violenta” (traducción mía)⁴⁴.

La apertura no-ética a la ética: ¿qué significa esto? En un trabajo previo, Moreiras ofrece una definición de la infrapolítica como la suspensión mutua entre ética y política: “¿Y si, antes de la ética [*before ethics*], hubiera otra práctica que se hiciera posible por la doble suspensión de lo ético por lo político y de lo político por lo ético? Esta práctica, que encuentra su expresión en la literatura, pero que no se limita a la literatura, es la práctica infrapolítica”⁴⁵. No tengo tiempo, aquí, de meditar sobre el uso del *before* (cuando Moreiras escribe la expresión *before ethics*, ¿se refiere a un momento *anterior* a la ética, a una posición *frente a o ante* la ética o a la ética como primera filosofía?). Prefiero detenerme en la idea de la *suspensión*. En “Infrapolitical Derrida” (escrito varios años después de “Infrapolitical Literature”), Moreiras articula la relación de modo diferente: dice, aquí, que la infrapolítica “es la doble *solicitud* de lo político por lo ético y de lo ético por lo político”⁴⁶ (énfasis mío). Suspensión, solicitud: ¿deberíamos entender la ética como condición de posibilidad para la política (y viceversa) o como condición de imposibilidad? ¿O podemos leer, en la oscilación entre suspensión y solicitud, una negatividad que promete, que abre?

La apertura no-ética a la ética. Por un lado, Moreiras se refiere al sentido, mayormente ignorado, de que la ética tiene lugar, para Levinas, precisamente en un momento de extrema violencia: no podría ser de otra forma. Imaginemos el otro lado del *no matarás*. ¿A quién se dirige tal mandato? ¿A un asesino! O a un potencial asesino, el asesino que somos todos en potencia, ya respondamos

⁴³ Martin Hägglund, *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life* (Stanford: Stanford University Press, 2008), 88.

⁴⁴ Moreiras ha revisado últimamente el trabajo que cito, y la versión definitiva incluirá la referencia a “Violencia de la letra”. El ensayo revisado se publicará como “Infrapolitical Derrida”, en *The Marrano Specter: Derrida and Hispanism* (Nueva York: Fordham University Press, 2017).

⁴⁵ Alberto Moreiras, “Infrapolitical Literature: Hispanism and the Border”, *CR: The New Centennial Review* 10, no. 2 (2010): 186.

⁴⁶ Alberto Moreiras, “Infrapolitical Derrida. The Ontic Determination of Politics beyond Empiricism”. Ponencia presentada en el congreso de la American Comparative Literature Association, Nueva York, 21-23 marzo, 2014, 1.

pacíficamente o no a la orden de no matar. La ética y la violencia corren sobre el mismo terreno no como conceptos o prácticas opuestas, sino como una pareja perversa: inseparables. Para Moreiras, entonces, la no ética se debería entender no como contraria a la ética, sino como su posibilidad (e imposibilidad). La gramática que permite tal relación aporética es una gramática negativa, una gramática de la *no identidad*. Moreiras, al avanzar el concepto (defectuoso) de la infrapolítica, propone una ética que no se identifique consigo misma (no ética) para imaginar una política que no se identifique consigo misma (infrapolítica). Ambas, insiste, están implícitos en Derrida y Levinas, o en Levinas leído por medio de Derrida, donde se puede hallar una *perspectiva infrapolítica levinasiana*, “es decir, no solamente de su bien conocida suspensión de lo político en nombre de la ética, sino también, quizás sorprendentemente, en la comprensión de la necesaria suspensión de la ética en nombre de una cierta politicidad que se habrá hecho no menos fundamental, es decir, un aspecto no menor, de primera filosofía”⁴⁷.

Quisiera sugerir, a modo de conclusión, que solamente *a través de la lectura* se vuelve posible tal perspectiva: la lectura de Kaufman o Tatián o Dove de Del Barco; la de Biset de Derrida; la de Moreiras, leyendo a Derrida, quien por su parte lee a Levinas; la nuestra, leyéndolos a todos ellos. Pero esta lectura no promete comprensión: lo que Moreiras llama infrapolítica, pero que también podemos llamarla deconstrucción de la ética y de la política, o ético-política *marrana*, secreta, “sería la región de la práctica teórica que solicita la opacidad constitutiva de la relación ético-política —y por consiguiente no admite, para cualquier decisión práctica, de ninguna luz política o ética precedente con la cual marcar el camino”⁴⁸—. Es una lectura que tiene lugar no *a pesar de*, sino precisamente *debido a* la opacidad, la cualidad secreta, marrana, de la relación ético-política, la imposibilidad de reconocer e identificar al otro, de traducir la demanda del otro en acción política correcta: la lectura como malentendido, una suerte de lectura que, en última instancia, ofrece la única posibilidad de una justicia imposible, indeconstruible.

⁴⁷ *Ibid.*, 6.

⁴⁸ *Ibid.*, 2.

Bibliografía

- Biset, Emmanuel. *El signo y la hiedra: escritos sobre Jacques Derrida*. Córdoba: Alción Editora, 2012.
- Castro Arellana, Rodrigo. “Foucault y la post-hegemonía. Tres episodios de una recepción: Said, Spivak y Mignolo”. En *Post-hegemonía. El final de un paradigma de la filosofía política contemporánea en América Latina*, editado por Rodrigo Castro Orellana, 217-232. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015.
- Davis, Todd F. and Kenneth Womack, eds. *Mapping the Ethical Turn: A Reader in Ethics, Culture, and Literary Theory*. Charlottesville: University Press of Virginia, 2001.
- Del Barco, Oscar. “Carta enviada a *La Intemperie* por Oscar del Barco”. En *No matar: sobre la responsabilidad*, Vol. I., editado por Pablo René Belzagui, 31-36. Córdoba: Ediciones del Cíclope, 2007.
- . “Comentarios de Oscar del Barco a los artículos de Jorge Jinkis, Juan B. Ritvo y la carta de Eduardo Grüner, publicados en la revista *Conjetural* No. 42”. En *No matar: sobre la responsabilidad* I, ed. Pablo René Belzagui, 151-194. Córdoba: Ediciones del Cíclope, 2007.
- . “Observaciones de Oscar del Barco a los artículos de Jorge Jinkis, Juan B. Ritvo y Eduardo Grüner, publicados en la revista *Conjetural* No. 43”. En *No matar: sobre la responsabilidad* I, ed. Pablo René Belzagui, 255-276. Córdoba, Argentina: Ediciones del Cíclope, 2007.
- Derrida, Jacques. “La violencia de la letra: de Lévi-Straus a Rousseau”. En *De la gramatología*, traducción de Oscar del Barco y Conrad Ceretti. México: Siglo Veintiuno Editores, 1998.
- . “Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas”. En *La escritura y la diferencia*, traducción de Patricio Peñalver, 107-210. Barcelona: Anthropos, 1989.
- Dove, Patrick. “Memory Between Politics and Ethics: Del Barco’s Letter”. *Journal of Latin American Cultural Studies* 17 (2008): 179-197.
- Dussel, Enrique. *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*. Editado por Dussel y Guillot. Buenos Aires: Editorial Bonum, 1975.
- . “Lo político en Levinas: hacia una filosofía política crítica”. *Signos filosóficos* 9 (2003): 111-132.
- Garber, Marjorie, Beatrice Hanssen y Rebecca L. Walkowitz, eds. *The Turn to Ethics*. Nueva York: Routledge, 2000.

- Graff Zivin, Erin. 2015. "El pensar-marrano, o, hacia un latinoamericanismo arqueológico". En *Post-hegemonía. El final de un paradigma de la filosofía política contemporánea en América Latina*, editado por Rodrigo Castro Orellana, 205-216. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015.
- Häggglund, Martin. *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*. Stanford: Stanford University Press, 2008.
- Jinkis, Jorge. "Artículo en *Conjetural* No. 42 de Jorge Jinkis". En *No matar: sobre la responsabilidad* 1, ed. Pablo René Belzagui, 121-130. Córdoba: Ediciones del Cíclope, 2007.
- Kaufman, Alejandro. "Artículo en *Confines* No. 17 de Alejandro Kaufman". En *No matar: sobre la responsabilidad* 1, ed. Pablo René Belzagui, 293-306. Córdoba, Argentina: Ediciones del Cíclope, 2007.
- Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Traducido por Antonio Pintor Ramos. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.
- . *Totalidad e Infinito: Ensayo sobre la exterioridad*. Traducido por Miguel García-Baró. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977.
- Markell, Patchen. *Bound by Recognition*. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- Moreiras, Alberto. *The Exhaustion of Difference: The Politics of Latin American Cultural Studies*. Durham, NC: Duke University Press, 2001.
- . "Infrapolitical Derrida. The Ontic Determination of Politics beyond Empiricism". Ponencia presentada en el congreso de la American Comparative Literature Association, Nueva York, 21-23 marzo, 2014.
- . "Infrapolitical Derrida. The Ontic Determination of Politics beyond Empiricism". En *The Marrano Specter: Derrida and Hispanism*, editado por Erin Graff Zivin. Nueva York: Fordham University Press, 2017.
- . "Infrapolitical Literature: Hispanism and the Border". *CR: The New Centennial Review* 10, no. 2 (2010): 183-203.
- Morrison, Toni. *Beloved*. Traducido por Iris Menéndez Sallés. Barcelona: Ediciones B, 1988.
- Ritvo, Juan Batista. "La intemperie es crueldad". En *No matar: sobre la responsabilidad* 1, editado por Pablo René Belzagui, 131-140. Córdoba, Argentina: Ediciones del Cíclope, 2007.
- Sommer, Doris. "About-Face: The Talker Turns". *boundary* 2 23 (1996): 91-133.
- . *Proceed with Caution, When Engaged by Minority Writing in the Americas*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

Tatián, Diego. “Carta enviada a *La Intemperie* por Diego Tatián”. En *No matar: sobre la responsabilidad* 1, ed. Pablo René Belzagui, 73-76. Córdoba: Ediciones del Cíclope, 2007.

Vargas Llosa, Mario. *El hablador*. Barcelona: Editorial Seix Barral, 1987.

Erin Graff Zivin. Profesora de Español y Portugués y Literatura Comparada en la Universidad de California del Sur (Los Ángeles, Estados Unidos). Es autora de *Figurative Inquisitions: Conversion, Torture, and Truth in the Luso-Hispanic Atlantic* (Northwestern University Press, 2014, que ganó el premio para el mejor libro de 2015 de Latin American Jewish Studies Association) y *The Wandering Signifier: Rhetoric of Jewishness in the Latin American Imaginary* (Duke University Press, 2008), y editor de *The Ethics of Latin American Literary Criticism: Reading Otherwise* (Palgrave Macmillan, 2007) y *The Marrano Specter: Derrida and Hispanism* (Fordham University Press, 2017). Correo electrónico: egz@usc.edu.