



DESCONSTRUCCIÓN DEL *OTRO HOMBRE*:  
HACIA UNA MANIFESTACIÓN DE *DIOS MÁS*  
ALLÁ DEL SISTEMA DE SIGNIFICACIÓN  
ONTOMETAFÍSICO

THE DECONSTRUCTION OF THE *OTHER MAN*:  
TOWARDS A MANIFESTATION OF *GOD*  
BEYOND THE ONTOMETAPHYSICAL SYSTEM  
OF SIGNIFICATION

*Jorge Brower Beltramin\**

*...a los otros y su inabarcable otredad  
sobre la cual vuelvo obsesivamente...*

---

\* Académico Jornada Completa de la Facultad Tecnológica de la Universidad de Santiago de Chile (USACH); Licenciado en Educación mención Castellano (USACH); Magister Artium en Literatura (USACH); Doctor en Estudios Americanos con mención en Pensamiento y Cultura (USACH); Área de especialización: Semiótica de la Cultura. Dirección electrónica: jorge.brower@usach.cl

Artículo recibido el día 16 de marzo de 2010 y aprobado por el Consejo Editorial el día 19 de mayo de 2010.

**RESUMEN**

La deconstrucción permite situarnos en los límites de la textualidad articulada desde el logos ontometafísico. Constituye de este modo, una plataforma de lectura comprensiva del lenguaje, que busca en su expresión metafórica, la nominación y re-nominación del ser, en una acción aplazante de su existencia, más allá de los sistemas de significación logocéntricos. En este artículo, se asume esta lectura-límite para desplazarnos sobre un vasto campo discursivo (metafísico) con la intención de movernos hacia una exterioridad anterior al lenguaje, a la palabra que nombra a Dios, para situarnos finalmente, desde los sistemas de significación ontometafísicos, frente al Dios innombrable, manifiesto en el otro hombre que arrojado en la existencia, reclama nuestra responsabilidad respecto a su profundo y permanente estado de vulnerabilidad.

**PALABRAS CLAVE**

Deconstrucción, otro hombre, Dios, Derrida.

**ABSTRACT**

Deconstruction allows us to position ourselves at the limit of the textuality articulated from the onto-metaphysical logos. It constitutes a comprehensive reading platform of language that searches, in its metaphorical expression, the nomination and renomination of Being, a deferral of its existence, beyond the logocentric systems of signification. This limit reading is assumed as a journey across the vast metaphysical discursive field with the intention of, finally, moving from the onto-metaphysical systems of signification to face the Unnamable God, manifest in the other man, who, thrown into existence, claims our responsibility in view of his deep and permanent state of vulnerability.

**KEY WORDS**

Deconstruction, the other man, God, Derrida.

---

*I. La différence: desplazamiento/re-pliegue deconstrutivo sobre el texto metafísico*

Cómo no hablar, nos interpela Derrida. Cómo no hacerlo, si en este acto fundante de la palabra está toda posibilidad de desplazamiento en y desde

la escritura<sup>1</sup>. Instalados en ese espacio iniciamos múltiples trayectos que diseñan el decir *deconstructivo*. Un decir que tensiona y desborda finalmente la posición analítica *logocéntrica*, centrado en el re-trazo/retiro, de un juego heurístico y hermenéutico que se introduce en el espesor del sentido, en un juego provocativo dentro de los pliegues del lenguaje<sup>2</sup>.

Asumido el *ojo lector deconstructivo*, que se desplaza hasta los bordes trópicos de la de la *escritura*, sin poder dejar de ser huella, nos vemos tentados a escribir (antes decir) sobre un retraso originario, sobre una irrupción definitiva que desea ser presencia tras el último pliegue, mostrándose como cuerpo sustentado en una insoslayable presencia por la cual se silencia todo *esencialismo metafísico*. Lo que queremos decir, intenta desplazarse hacia el cuerpo de Dios, en primera instancia, cuerpo-escritura, aprehendido deconstructivamente, para superar el *methaphorikos* propio de la puesta en lenguaje, poniéndonos finalmente de cara al prójimo.

Nuestra lectura *difiriente*<sup>3</sup>, no se detiene con el recorrido diletante por los surcos simbólicos de la extensa trama metafórica de los textos, ni con la ilusoria retirada interminable de la máquina retórica, sino que busca una

---

<sup>1</sup> Esta expresión corresponde a una de las traducciones del término *différence* propuesto por Derrida, del mismo modo que *difiriencia*. Tomás Segovia, traductor del texto *la carte postale* (1980) aclara al respecto: "Para traducir los términos *différence*, *différant*, etc.,... he construido los derivados *difiriencia*, *difiriente*,...; el autor forjó esas palabras para manifestar la ambigüedad del verbo diferir (*différer* en francés): ser diferente, y remitir a más tarde..." (Derrida 1986 9).

<sup>2</sup> A propósito de Dios como innombrable, Derrida señala: "este innombrable es el juego que hace que haya efectos nominales, estructuras relativamente unitarias o atómicas que se llaman nombres, cadenas de sustituciones de nombres, y en las que, por ejemplo, el efecto nominal "diferencia" es él mismo acarreado, llevado, reinscrito, como una falsa entrada a una falsa salida, todavía es parte del juego, función del sistema" (1989a 61).

<sup>3</sup> Esta expresión corresponde a una de las traducciones del término *différence* propuesto por Derrida, del mismo modo que *difiriencia*. Tomás Segovia, traductor del texto *la carte postale* (1980) aclara al respecto: "Para traducir los términos *différence*, *différant*, etc.,... he construido los derivados *difiriencia*, *difiriente*,...; el autor forjó esas palabras para manifestar la ambigüedad del verbo diferir (*différer* en francés): ser diferente, y remitir a más tarde..." (Derrida 1986 9).

suerte de torsión, de fractura final que detenga la invaginación escritural, el retorno al que obliga el *logos fascista*, dando paso a la experiencia del *conatus essendi*, en cuyo estado se ve imposibilitada la autocomplacencia que produce el nombrar, obligados de esta forma, a una vinculación en y con el mundo que en definitiva nos pone de cara frente al otro hombre.

Doble tentación al menos, la de hablar, y como no hacerlo, desde la *différance derridiana*, de Dios, y al nombrarlo, traducirlo en la escritura, escritura de la escritura, sin miedo a los espejismos simbólicos que en este acto puedan aparecer<sup>4</sup>. Tentación entonces, de aplazar el nombre de Dios para recorrerlo, pero también para sacarlo de dicho proceso interpretativo, transformado en rostro. Para emprender este decir-escritura, adoptamos la voz de la *diferencia*, elemento central de la desconstrucción derridiana, desarrollando en la primera parte de este trabajo, un ejercicio desconstrutivo sobre esa voz. Para Derrida, la *desconstrucción* debe entenderse:

Como una escritura de la escritura, que por lo pronto obliga a otra lectura: no ya imantada a la comprensión hermenéutica del sentido que quiere decir un discurso, sino atenta a la cara oculta de éste –y en el límite, a su fondo de ilegibilidad y de deseo de idioma–, a las fuerzas no intencionales inscritas en los sistemas significantes que hacen de éste propiamente un ‘texto’ (1989b 15).

Esta perspectiva no tiene que ver con el montaje ortopédico de una explicación metafilosófica que intenta invisibilizar la estructura del *logos*. Por el contrario, el trayecto de la *desconstrucción* asume una posición hermenéutica que no persigue la proyección connotativa visible, validada por los diversos sistemas de poder dominante, sino que le interesan las múltiples dislocaciones del *logos*, las incoherencias generadas desde su propia lógica y los residuos de

---

<sup>4</sup> A propósito de Dios como innombrable, Derrida señala: “este innombrable es el juego que hace que haya efectos nominales, estructuras relativamente unitarias o atómicas que se llaman nombres, cadenas de sustituciones de nombres, y en las que, por ejemplo, el efecto nominal “diferencia” es él mismo acarreado, llevado, reinscrito, como una falsa entrada a una falsa salida, todavía es parte del juego, función del sistema” (1989a 61).

sentido, insignificantes respecto a la densidad semántica de los dispositivos simbólicos con valor de canje en nuestras sociedades. La actividad deconstruccionista da cuenta también de los saltos y giros presentados por los elementos de sentido que tensionan y finalmente desbordan la rigidez taxonómica del soporte sintáctico del lenguaje, siguiendo su propia arquitectura, sus obligaciones hipotácticas y órdenes de ubicación para llevar a cabo el acto legal de una escritura reconocida y valorada. Estos saltos y giros representan una fuga semántica desde los sistemas significantes que, simultáneamente, va dando forma al espacio semiótico de la *différence* que revela lo no visto, lo no entendido por la lectura oficial.

De este modo, el ámbito de acción en el que se desarrolla la *deconstrucción*, se orienta al recorrido por la trama múltiple de las avenidas del sentido, en las cuales queda al descubierto, el fondo móvil de toda textualidad, la proyección diversa del sentido que en su proceso de fuga se desvincula o desata respecto del canon de articulación lógica del lenguaje. Este recorrido representa a la vez un desplazamiento-aplazamiento sobre el acto de la nominación, del decir-escritura-cuerpo clausurado, que se ve en la obligación de seguir diciendo, para mantener la ilusión de un después, de un más allá que se desploma en el mismo horizonte *ontometafísico* demarcado por las leyes del *logos*.

La *deconstrucción* demuestra de esta forma, un interés fundamental, el de la *derivación/derivabilidad* por lo dicho-de-otra-manera, que describe nuevas formas de nominación. El valor de esta acción se centra en retrasar el paso/recorrido sobre las zonas indecisas del *logos* que, en la indecisión, muestra todo el drama de la afirmación. Frente a la producción-clausura de ese mismo *logos*, se privilegia en este trayecto, la captura del eco de otras voces eclipsadas, más viejas y cargadas de diferentes memorias cuyo sonido y sentido se intentan silenciar.

La *derivación/derivabilidad* expuesta, nos ingresa al espacio de los sentidos no explícitos del lenguaje circulante, y del laberinto textual desplegado. En

esa estructura que nos reenvía permanentemente a la centralidad del logos y su ilusión de contenido esencial, se desplaza el movimiento desconstructivo. Allí se fatiga y descansa sobre el *cuerpo-fármaco* de la escritura, iluminando sus conductos membranosos, su fibricidad matricial que palpita y se mueve hacia un *exterior-anterior* que le es ajeno e imposible. Jugada en ese espacio, la derivación desautoriza la hermenéutica totalizante, cuya búsqueda se detiene en el cuerpo simbólico canjeable, privilegiando su interés traductor y temático, su asombro heurístico frente a toda sucesión de estructuras de sentido, cuya higiénica presencia clausurada y clausurante es transgredida desde una lectura no oficial. En este acto lector de otra manera, la derivabilidad va olvidando su propio tranco, concentrado en la posibilidad abismal del último paso, de la última huella. No hay en ese estado, unidad consigo misma, hay sólo despliegue y viraje, extensión y contracción sobre la cara oculta del decir, hasta las zonas del susurro y el murmullo, de la fractura final luego de la cual ya no hay más voz. Esta acción derivativa nos permite tomar contacto con los *indecidibles* o falsas unidades verbales “que habitan-más o menos ilegalmente, o furtivamente-el cuerpo de la tradición logocéntrica por desconstruir, pero no están sometidos al sistema clausurado de sus conceptos y sus oposiciones constitutivas” (Derrida 1989b 16). Estas unidades verbales *indecidibles* detienen y cuestionan el sistema conceptual del aparato metafísico logocéntrico, exigiéndole a abrirse desde su estado represivo hacia la *archiescritura* (marca reiterable como condición de la significación anterior a la distinción entre palabra hablada y escritura), la *huella* (que se vincula a un pasado más allá de la memoria en el origen del sentido) y finalmente la *différance* (como división del sentido, difiriendo su expresión plena imposible de ser sometida a la lógica estructurada del pensamiento metafísico).

Las unidades de sentido *indecidibles*, representan de este modo una exigencia de apertura en torno al cierre de la exclusión propia de las estructuras simbólicas institucionalizadas y dominantes, apertura que se orienta a la marca reiterada y silenciosa que parece no decir nada, a la inscripción casual e insignificante de la *escritura* que se escapa en los

flujos y reflujos del sentido. Esta liberación del sentido pleno, sin horizontes prediseñados es también representada por la figura y acción del *entame* entendida como "... la encantadura que corta y empaña la integridad del origen desde el comienzo" (*Id.* 17). De este modo, se interrumpe el viaje al origen esencial del sentido, desde el comienzo, siendo éste aplazado por la compulsión propia de interminables actos de nominación. A partir de esta interrupción/aplazamiento permanente, aparece la *différance* a la que ya hemos hecho referencia como la forma en que se produce la división del sentido recursivo, voz predilecta del aplazamiento, que deja para más tarde la ilusión de plenitud del mismo sentido, sin cumplir nunca esa promesa.

La *différance* surge de este modo, como eje conceptual de la *desconstrucción*, en el contexto insaturable del sentido, describiendo con sorprendente movilidad, la mismidad y otredad sucesivas de la escritura. Sobre este concepto comenzamos a contener, a sujetar la vertiginosa lectura-traducción, en un retraso que suspende nuestro deseo, nuestra compulsión inicial, la de nombrar-decir a Dios, la de hablar de Dios exigiendo al *logos* hasta su fondo rígido, hasta sus límites de cierre, de clausura. Desde las condiciones de la *derivabilidad* expuestas, podemos comenzar a interrogar el cierre absoluto implantado por el *logos*, a inquietarnos con las señalizaciones de final, en nuestra sospecha de *más allá*. Podemos, en definitiva, buscar en la memoria de otros signos, no siempre más viejos, la experiencia del otro hombre, que desde el rostro nos muestra a Dios.

La *différance-diferencia* con su estrategia de comprensión oportunista, se mueve sobre la huella de los signos, para indicar-señalizar la no coincidencia del presente consigo mismo, para dar cuenta de los espacios silentes de toda presencia, mostrando *lo mismo* con toda su sombra de *otredad*, que en distintos momentos pudo ser también presencia y afirmación. Por otro lado, no sólo representará el acto de diferir, de no ser idéntico, en la espiral infinita del sentido, derivado y derivable en su insaturabilidad. También expone el fenómeno al que aquí estamos sujetos, el diferido como *el dejar para más adelante*. Aplazamiento amueblado de voces, de suplementos

escriturales. Por otro lado, el diferido es también un trayecto, un vagabundeo retrasante que, sin embargo, toma en cuenta la geografía del lenguaje, sobre el cual se vuelca infinitas veces para poner en tensión su lógica retentiva, respecto a todo fenómeno de fuga del sentido. Sobre esta característica Derrida señala:

La diferencia es lo que hace que el movimiento de la significación no sea posible más que si cada elemento llamado "presente", que aparece en la escena de la presencia, se relaciona con otra cosa, guardando en sí la marca del elemento pasado y dejándose ya hundir por la marca de su relación con el elemento futuro, no relacionándose la marca menos con lo que se llama el futuro que con lo que se llama el pasado, y constituyendo lo que se llama el presente por esta misma relación con lo que no es él (1989a 48).

La *différance* corresponderá entonces, al movimiento de la lengua, de los códigos, en su función repetidora y traductora, constituyendo así, todo un entramado de diferencias entendidas más allá de las implicancias lógicas del lenguaje metafísico y sin un ancla definitiva respecto a los tiempos propios del pasado, el presente o el futuro, para moverse caprichosa en medio de todos ellos. Constituye del mismo modo, un movimiento descriptor de intervalos, constructor de espaciamentos como *devenir-espacio* del tiempo o como *devenir-tiempo* del espacio. En esa coordenada aparece la marca, el rastro retenido, finalmente también *difiriente*. Nuestro trabajo es pues, y hasta aquí, una marca de destiempo, un retardamiento, reserva que al nombrar a Dios, lo sumerge luego y lo evita, espaciándolo, dándole razón a su innombrabilidad.

Dónde está entonces su lugar, su posibilidad de ser dicho, su señalización irruptiva al mundo de la experiencia. Seguiremos nuestro camino deconstructivo en un viraje hacia el hasta ahora poco nombrable Dios-Altísimo. En la próxima sección de este artículo, recorreremos la huella del signo oficial, por los surcos del repliegue ontometafísico, lleno de efectos nominales y reinscripciones como *falsas entradas a falsas salidas* en un mismo espacio; el de la razón.



## II. Primera retirada. Re-trazos metafóricos en la lógica ontoenciclopédica

La breve interrupción del espacio en blanco nos devuelve a la deriva o al desplazamiento. Reiniciamos nuestra acción derivativa sobre la densidad simbólica que deja ver y eclipsa a la vez, el nombre de Dios. Recorreremos aquí, trazos del tejido metafísico y sus múltiples giros *metaexplicativos*, o mejor dicho *metanominativos*. La articulación metafórica continúa su gesto autonibrante, dentro de una lógica *ontoenciclopédica*, (esencialista y definicional). Decir que la seguimos no es más que un artificio que olvida que la tenemos dentro. Cómo no hablar, si en la ausencia absoluta (si está fuese posible), no habría distinción ni aplazamiento. Aquí estamos pues, en la *encentadura metafórica*, en su retirada, como señala Derrida, dentro de la escena simbólica, tensando el *topoi* racional y su presencia impositiva.

Desbordante de todo límite, repetitiva e intrusa, la metáfora va dejando un suplemento textual metafísico que señala una vuelta más, un giro que ingresa donde ya estuvo, que nombra lo que ya había sido nombrado.

Dijimos antes que estábamos en la *encentadura metafórica*, agregamos ahora, en la palabra como *entame* que al interrumpir rasga esa misma palabra, dando a luz otra que la reemplaza y la dice. Viajera especulativa en sus desvíos y torsiones, la palabra vuelve a encajarse en el suelo *ontometafísico*. Allí es absorbida por el orden de la razón e incentivada a volver a decir, como si en el decir pudiese haber alguna fractura real, alguna salida del *logos* nominativo.

Así se va produciendo el desgaste metafórico al que se refiere Derrida, que sin embargo, contiene en su estructura una propiedad continuista, permitiéndole desplazarse infinitamente, agotada respecto del posible sentido primitivo. Se configura de esta forma, la escena de una representación lineal y circular regulada por la *lógica ontoenciclopédica*. Escena descrita desde el texto de la metafísica, que lleva en su centro su propio límite, que

conoce en su interior el *surco múltiple de su margen*. Surco, trazo, que finalmente resultan ser huellas simultáneas que se inscriben y se borran. Todo es palabra y denominación. Nada en este espacio escapa al pulso interior de la razón y a su única posibilidad real, la del *esencialismo* higiénico de la definición.

En este viaje, descrito y *desconstruido* en algún grado el vehículo metafórico, debemos preguntarnos hacia dónde avanza. O dicho de otra forma, en este movimiento, qué es lo que aplaza, sobre qué se repliega. En el contexto metafísico, la metáfora se desplaza para dejar en suspenso al ser. La *retirada-reserva* a la que ya antes hacíamos mención para referirnos a Dios, tiene que ver en este espacio (metafísico), con el *verborgenheit* (estar oculto) o con el *verhüllung* (velamiento) del ser.

El ser, en la retirada metafórica, se esquivo o se sustrae, en la promesa de un *otro-acto-difiriente*, para más adelante, que no hace sino volver a nominarlo. Así sucede, por ejemplo, con el giro que muestra el *eidos* (representación) de la oposición visible-invisible, representación del *ontos* (ser), en una forma simbólica que, como señalábamos antes, no es más que otra figura a la que se somete el ser en un nuevo desplazamiento metafórico-metonímico. Sobre este desplazamiento nominativo, Derrida agrega:

Toda la llamada historia de la metafísica occidental sería un vasto proceso estructural en el que la *epoche* del ser, al retenerse, al mantenerse éste retirado, tomaría o más bien presentaría una serie (entrelazada) de maneras, de giros, de modos, es decir, de figuras o de pasos trópicos, que se podría estar tentado de describir con ayuda de una conceptualización retórica" (1989b 56).

La cuestión del ser aquí planteada (y que retomaremos luego, a propósito de la filosofía experiencial de Levinas), recorre toda la metafísica occidental, a través de un esfuerzo estructural por mantener su retirada, contenida en cadenas trópicas o suplementos lingüísticos que perpetúan la tentación de

una nominación definitiva que nunca sucede. La situación trópica a la que está sometido el *logos* (palabra) respecto del ser resulta incuestionable. Esta situación se traduce en una imposibilidad de desvío real volviéndose a manifestar en la articulación metafórica-metonímica.

En síntesis, la gran metáfora del ser o de la verdad del ser, es concentración final de la lengua metafísica. *More metaphorico*, más allá del re-trazo metafísico, propondremos aquí la aparición del *otro hombre* como cuerpo que subordina al *logos*, que lo hace explotar desde su *spaltung* (herida) y que sí permite dejar de hablar en la experiencia de la contención de ese cuerpo, de la resignación de ese cuerpo fatigado, primera y última manifestación del Otro-Altísimo.

Nuestro ejercicio deconstructivo se quiere hacer entonces, provocación al mundo de la experiencia y su desplazamiento, una motivación al desarrollo de otra acción que integra a los cuerpos en su soledad, pero también en su inmediata proximidad, llena de vocación solidaria, que hemos coartado precisamente a través de la opacidad del sistema simbólico.

El Movimiento metafórico puesto en marcha, quiere orientarse a un espacio exterior-anterior al vagabundeo iluso del *logos*, dando paso ciertamente al cuerpo vulnerable del otro, a quien podemos entregarnos con generosidad, como certeza de infinito. La necesidad imperiosa de escribir este texto, tiene que ver con la ilusión de no tener que volver a escribirlo, desmontando de la palabra-sudario del sentido, al ser, para exponerlo en medio de la vida, como hombre, como prójimo desamparado que reclama, con las heridas del cuerpo real fatigado por alcanzar al otro, la mirada, el abrigo de la disponibilidad propia del amor humano. Para exponer ese reclamo, seguiremos el trayecto filosófico de Levinas, en su intento provocativo de la experiencia, donde el cuerpo es sobrepuesto a toda textualidad, produciéndole fuertes tensiones que finalmente tienen como único resultado, la presencia insoslayable de ese cuerpo.

### III. Segunda retirada. Más allá del re-trazo: abriendo la cripta del ser en la experiencia del otro hombre

El *más allá* de este segunda retirada metafórica, tiene como objetivo sacarnos, después de la última palabra, de la estrechez y restricción metafóricas, para volver a hablar, (como bien apunta Derrida), pues con ello accedemos a la posibilidad de reiniciar la búsqueda del residuo semántico de toda afirmación. Hablar, decir, cargando este acto con la experiencia del prójimo como *precariedad/vulnerabilidad*, haciendo de la palabra una posibilidad de expresión cada vez más cierta del amor humano.

En este contexto la palabra toma un giro que la mueve desde el tiempo y el espacio del re-trazo trópico y del enunciado *apofático* (declaración, sentencia), hacia una orientación al otro, como movimiento inicial o pre-movimiento a todo tejido metafísico, dirigido al ser *arrojado* en la existencia. La heterogeneidad e inconmensurabilidad de Dios dentro de ese tejido metafísico, no será más que un nombre bajo otro nombre, que no resiste ni contiene la precariedad del prójimo, que ha tomado sin saberlo, nuestro propio cuerpo como rehén.

El *proyecto levinasiano*<sup>5</sup>, enmarcado en la generación de la filosofía francesa denominada de las '3H'<sup>6</sup>, nos estimula precisamente a superar la nominación *hiperesencialista* que conduce al nombre de Dios en una reapropiación ontoteológica, para girar definitivamente hacia ese cuerpo-rehén que contiene como mandato la responsabilidad por el otro hombre.

---

<sup>5</sup> Los textos de referencia que hemos seleccionado aquí para la exposición del pensamiento de Levinas, son básicamente *Totalidad e Infinito* (1979), *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* (1987) y *Humanismo del otro hombre* (1993).

<sup>6</sup> Hegel, Husserl y Heidegger son las referencias dominantes en la obra de Levinas. La generación de filósofos franceses en torno a estos pensadores es denominada, generación de las 3H. Para una ampliación de esta clasificación, véase V. Descombes (1992).

Dejamos de lado así, los modos súper esenciales de nominación como expresión de Dios, y los estados de desconocimiento como formas de retardo o re-trazo (atraso) metafísico, para acometer la tarea de la descripción del rostro en su dimensión de exterioridad, deseo de certeza que se proyecta en la generosidad hacia el prójimo.

La filosofía experiencial de Levinas se despliega desde una perspectiva fenomenológica, a través de una comprensión del sujeto como experiencia del otro hombre, que más allá de cualquier categorización, se me impone sin darnos lugar a la aceptación o al rechazo. Atados a esa responsabilidad, somos testigos de la *epifanía* del rostro que, cargado de toda una *plasticidad empírica*, nos pone en el trance central del cara a cara lleno de cuerpo y gestos que juntos me hablan de una nostalgia, una pérdida, una ausencia que espera no ser definitiva.

Con esta descripción y sólo con ella, todo el lenguaje predicativo es tensionado y obligado a entregarse al imperativo ético, a ser puente entre los hombres<sup>7</sup>. El elemento activador que mueve al lenguaje en el proyecto levinasiano será precisamente el ético antes que el ontológico. Será precisamente la existencia de este lenguaje, la que permite desplazarnos a la diferencia absoluta constituida por el *otro hombre*<sup>8</sup>.

De este modo, la palabra limita con el más allá del nombre y la contención de la existencia que esa nominación implica. La apertura del lenguaje se orienta hacia la vida como encuentro, acto esencial que destroza cualquier cuadro ontológico explicativo. Es justamente en ese encuentro comprendido

---

<sup>7</sup> A propósito del carácter ético del lenguaje, Levinas agrega que la ética constituye una “filosofía primera”, ya que, “... al develamiento del ser en general, como base del conocimiento, como sentido del ser, le antecede la relación con el ente que expresa; el plano ético precede al plano de la ontología” (1979 308).

<sup>8</sup> Efectivamente, el lenguaje es pensado por Levinas como posibilidad desde la cual se instaura la diferencia. Es el mismo lenguaje, comprendido desde otra óptica, el que tiene el poder de romper la continuidad del ser. Sobre este tópico, véase *Totalidad e Infinito* (1979 17-83).

como centro de la vida, donde se instala el otro, donde irrumpe en su unicidad inmediata, provocando nuestro des-velo y compasión. Su otredad, sin quererlo, regula ese des-velo insoslayable. El lenguaje de la ética, como única posibilidad de modalización comunicativa, adquiere toda su fuerza imperativa, exigiendo de su propia estructura el recurso trópico más significativo, no para la pura nominación, sino para la aproximación a la experiencia desgarradora de la existencia.

El cambio imperativo, al que nos conduce el lenguaje ético, provoca al mismo tiempo, como señala Levinas, una distinción básica entre el ámbito de *lo Dicho* y el de *el Decir*. Sobre estos dos ámbitos señala:

‘lo Dicho’, participio pasivo que sugiere una sedimentación lingüística ya codificada por la lexicografía en los diccionarios y en la cual se opera con un código clausurado sobre sí. Pero el mundo de las significaciones sólo es tal en un medio de significancia –‘el Decir’–que no sólo genera los significados establecidos, sino que los desborda y rodea produciendo fisuras que aún conservan la huella del Decir y permiten romper el lenguaje para salir por él fuera de él (1987 32).

Los signos de lo Dicho serán más bien los de la enciclopedia, esos que antes, en este trabajo expresaban un juego *difiriente* al infinito. *Lo Dicho* tiene que ver con esa *sedimentación lingüística*, propia de los diccionarios, clausurante en su descripción, que poco podría expresar en esta apertura a la experiencia. Por el contrario, el *Decir* estructurado sobre significados establecidos, desborda los mismos en su vocación descriptora del cara a cara, que al hacerse finalmente irreproducible, provoca una fisura-desgarro que nos expulsa fuera de él, poniéndonos en el silencioso encuentro con el otro.

La tensión exigida por Levinas al lenguaje, hace que esta segunda retirada metafórica, sea la retirada de *lo Dicho*, y significa no seguir desplazándose sin realmente hacerlo, para movilizarnos en *el Decir* hacia la experiencia, para hacer de la *différance derridiana*, el tránsito hacia *más-allá-del-ser*, hacia el incontenible flujo de la existencia, que en su geografía abrupta no

acepta el eco de la voz metafísica, pidiendo como reclamo primordial, la instauración de una palabra vinculante entre los hombres. La inquietante metáfora referida al *Decir* levinasiano, antes que todo ético y obligante de nuestra responsabilidad para con el otro hombre, nos conduce hacia el desamparo del prójimo, a través de una postura filosófica que presenta claramente en esa preocupación, una vocación profética y escatológica, sustentada en la Biblia hebrea como fuente clave.

El nombre de Dios aparece aquí, por primera vez, en un escenario distinto al ontológico. Epifánico y potente se hace palabra-cuerpo, en el Infinito que la subjetividad imprime al hombre, *creatura herida y sufriente por el otro*, que lo hace disponible y cierto. La revelación profética motivada por Levinas es entonces, más que una revelación del nombre de Dios (como posible recurso del texto metafísico), aparición del hombre, infinito en la disponibilidad, en la generosidad extrema. Entonces Dios como Infinito "... que rompe todo nuestro lenguaje, puede ser invocado sin caer en las redes predicativas de la ontología" (35)<sup>9</sup>.

Así, el desplazamiento escatológico levinasiano, sitúa su palabra más allá de toda teología negativa, y de toda escatología metafísica, para contaminarse, desde y para el puro acto de vivir, con el drama de la existencia, con el *conatus essendi*. No será por tanto, escatología de ultratumba, sino de más acá de la tumba, instalada en el trance contra la muerte, en el transcurso agónico de la vida. La epifanía *postontológica* del nombre de Dios irrumpe como:

---

<sup>9</sup> La provocación levinasiana, respecto del nombre de Dios, para desplazar dicho nombre al ámbito de la existencia en su condición de cuerpo herido, hacia el cual se despliega toda posible generosidad, se establece, como sabemos, a partir de las sagradas escrituras del judaísmo. Sin embargo, no debemos olvidar que los contenidos bíblicos cristianos, es decir, el Nuevo Testamento, enfatiza la condición corporal de Dios. Como se señala en Jn.1:14, el *logos* llega a existir en calidad de carne, dimensión en la que se encierra el misterio de la vida, muerte y resurrección de Cristo. El centro de esta dimensión misteriosa supedita el *logos* al cuerpo resucitado, sentido final de la doctrina cristiana.

Una superación de todas las teologías hasta que la voz del profetismo pueda ser oída en su pureza incontaminada. Tal profetismo no es tanto una revelación de Dios cuanto del hombre, de su subjetividad creatural herida y sufriente por el otro que se me impone en una responsabilidad que no admite escapatoria (35).

Interesa, en este contexto, la trascendencia sólo en su sentido fáctico, donde la negación del ser es sustituida por el *hay* que expone el encuentro de los hombres, finalmente colmando el vacío de esa negación. El *Decir* de Levinas atraviesa la existencia desde esa anterioridad a los signos verbales entendidos como juego, como sistema. Atraviesa la existencia desde un prólogo cuya arquitectura es la proximidad de uno a otro, compromiso del uno para el otro, entendido como significancia primera de toda significación. La prolongación del lenguaje en la existencia, el *pro-logo* cuyo escenario se constituye sobre la proximidad y el acercamiento, y en donde además se *teje una intriga de responsabilidad*, imprime a la propuesta levinasiana, una densidad mucho mayor que el puro ordenamiento nominador del ser (en el texto de la metafísica). La *extrema gravedad* del proyecto filosófico de Levinas radica precisamente en la exaltación de una gratuidad integral, desinteresada, que presenta sin mayores artificios la responsabilidad del uno por el otro, a la que ya nos hemos referido<sup>10</sup>.

Con este prólogo cargado de existencia como origen del *Decir* se subordina a la vida concreta como su único tema, *Decir* de lo concreto que no acepta amortiguar en generalidades, la singularidad del hombre individual. *Decir* propio de una filosofía de lo concreto que exigirá al lenguaje hasta el punto en que el mismo pueda traicionarse, lleno de fracturas en el intento fuera

---

<sup>10</sup> En otro de sus trabajos respecto a la relación del uno respecto al otro, Levinas nos dice: "... el-uno-para-el-otro en tanto que el uno-responsable-del-otro. Entre el uno que soy yo y el otro del cual respondo, se abre una diferencia sin fondo, que es también la no-in-diferencia de la responsabilidad, significancia de la significación, irreductible a cualquier sistema". (1993 12). Con esta afirmación se enfatiza la cualidad del vínculo más allá de la nominación, el contrato o la capacidad de no-involucramiento hacia el prójimo.



del ser o excepción al ser, asumiendo la gravedad del *conato existencial*. En definitiva, la filosofía de lo concreto enunciada aquí, se hace cargo del ente como subjetividad, como *sí-mismo que repudia las anexiones de la esencia*. Se hace cargo al mismo tiempo, de una responsabilidad ilimitada que nos viene desde fuera de nuestra libertad, *anterior a todo recuerdo*. Responsabilidad para con el otro en donde se instala la subjetividad y el *Decir* se expone natural en su sentido pre-original. En ese estado, nuestra intimidad se inviste *para-con-el-otro-a-mi-pesar*. Somos ordenados hacia el rostro del otro sin opción y en ese acto nos reencontramos. A su vez, esa relación ha sido provocada desde antes del entendimiento, de la conciencia dejando como huella, el rostro del prójimo enigmático en su excepción. El enigma del rostro-huella y todo lo que le concierne y nos compromete más allá de nosotros mismos, es denominado *illeidad* por Levinas. Sobre este concepto, el autor nos señala:

Lo más-allá-del-ser es el hecho de que su venida hacia mí es un punto de partida que me permite realizar un movimiento hacia el prójimo. La positividad de esa partida, aquello por lo que esta partida, esta diacronía no es un término de teología negativa, es mi responsabilidad para con los otros, si se prefiere, el hecho de que ellos se muestren en su rostro. La paradoja de esta responsabilidad consiste en el hecho de que estoy obligado sin que tal obligación haya comenzado en mí (57).

La *illeidad*, propia del más-allá-del-ser, se refiere a la venida del otro hacia mí, permitiéndome realizar un movimiento orientado al prójimo. El otro se ha mostrado en su rostro y paradójicamente mi obligación hacia él no comienza en mí, sino que me es dada, atravesando mi conciencia desde un espacio que me es desconocido. Vemos así, como a través de la *illeidad*, la subjetividad diluye la esencia sustituyéndola por el otro que me reclama y me espera. Finalmente, sobre esta obligación, el autor agrega: “En el acercamiento del otro, en el que el otro se encuentra desde un comienzo bajo mi responsabilidad, `algo` ha desbordado mis decisiones libremente tomadas, se ha escurrido en mí, *a mis espaldas*, alineando así mi identidad” (Levinas 1993 121).

La significación del *Decir* no podrá comprenderse más como modalidad del ser, sino que como descripción fisurada de la vulnerabilidad del yo, descripción inacabada de la sensibilidad incomunicable y no conceptualizable. El *de-otro-modo-que-ser* levinasiano será dicho, a partir de lo expuesto, por un *Decir* insistente que no tiene reposo desde el relieve abismal de la subjetividad, básicamente vulnerable y expuesta al ultraje y a la herida. Dicho relieve de la subjetividad se constituye y muestra atado al cuerpo desnudo, a la sensibilidad expuesta que experimenta e interpreta la herida haciéndola también cuerpo, cargando toda una memoria de ultrajes. He aquí la *gravedad* de la provocación de Levinas, la exposición del cuerpo al sufrimiento y el sacrificio no voluntario, sacrificio de rehén que, en nuestra condición de hombres, padecemos. Desde la bondad aparece el sacrificio que nos impone el otro, como incumbencia insoslayable, con toda su carga de indigencia y debilidad.

Así, el *Decir* filosófico ya expuesto y dentro del cual nos hemos ubicado, será siempre intención hacia el otro, *más-allá-del-ser*, Infinito fundado en la subjetividad, en un *profundo antes* cuyo enigma se trama en la proximidad de los hombres y en el imperativo ético de nuestra responsabilidad por el otro. Podemos preguntarnos ahora cómo ha transcurrido nuestro trayecto deconstructivo. Hacia dónde nos ha conducido la segunda retirada metafórica.

Al comienzo del artículo señalábamos que queríamos decir a Dios en el cuerpo textual. Para ello, hemos ido recorriendo pliegues del lenguaje en un recorrido que se puede hacer infinito. Pero este recorrido se ha desarrollado con un sentido diferente. Ha querido conducirnos al nombre de Dios, en un *Decir* provocado y provocante desde la experiencia del *otro hombre* que me reclama en medio de la lucha por la existencia. De este modo la *alteridad* de ese otro hombre se constituye como trayecto hacia y en Dios como proceso infinito. Dicha *alteridad*: "...está fuera de toda cualificación del otro mediante el orden ontológico y al margen de todo atributo; aparece como próxima en una proximidad que cuenta en tanto que sociabilidad que

“`excita` a través de su alteridad pura y de la simple relación... sin recurrir a las categorías que la disimulan” (Levinas 1987 61).

La invitación de este *Decir* final, nos traslada a la proximidad, a la posibilidad de contacto con el prójimo, expuesto desde su absoluta vulnerabilidad, desde un desplazamiento por la geografía borrosa del lenguaje interrumpida por la manifestación radical de los cuerpos.

Por qué hemos hecho este recorrido a través de la *différance-desconstrucción*. Simplemente por la posibilidad de adoptar una pupila que revela y provoca con especial atención el re-plegue ontometafísico de la metáfora (dentro del texto de la metafísica), develando creativamente la nominación, único recurso respecto al ser, respecto a un nombre de Dios inefable que es aplazado *para-más-adelante*, pero que nunca aparece.

Por qué vinculamos dicho recorrido *difiriente* a una filosofía experiencial, *más allá de la esencia*. Por su lugar de expresión repleto de vida, cuyo punto de mira es el hombre agónico que reclama su lugar *junto con los otros* y que aspira a la única paz posible, la del amor del y al prójimo. También por la pertinencia de una voz que se articula desde la escena real de los rostros y por tanto permite la salida, a través del *Decir*, hacia la cotidianeidad. Finalmente, porque en este *Decir* que se resiste a todo retorno al *logos*, la moral humana aparece como vía de acceso a Dios en el puro fenómeno del cara a cara. Epifanía de *lo humano*, colmado de indigencia, epifanía de Dios existiendo en los cuerpos concretos, que suspenden toda *lalia*, para entrar en una relación de abrigo que hace olvidar en su profundidad, la muerte, nuestra propia muerte. e

## *Bibliografía*

AA.VV. *Las nociones de estructura y génesis*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1975.

*Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclé de Brouwer, 1984.

Buber, M. *Eclipse de Dios; Estudios sobre las Relación entre Religión y Filosofía*. México: FCE, 1993.

\_\_\_\_\_. *¿Qué es el Hombre?* México, Fondo de Cultura Económica, 1949.

Deleuze, G. Guattari, F. *Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Barral, 1973

Deleuze, G. *Différence et répétition*. París: PUF, 1968.

\_\_\_\_\_. *Lógica del sentido*. Barcelona: Barral, 1971.

\_\_\_\_\_. *L'écriture et la différence*. París: Seuil, 1967.

\_\_\_\_\_. *De la Gramatología*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1971.

\_\_\_\_\_. *La diseminación*. Madrid: Fundamentos, 1975.

\_\_\_\_\_. *La tarjeta postal de freud a lacan*. México: Siglo XXI, 1986.

\_\_\_\_\_. *Memoires. Pour Paul de Man*. París: Galilée, 1988.

\_\_\_\_\_. *Márgenes de la Filosofía*. Madrid: Cátedra, 1989a.

\_\_\_\_\_. *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Barcelona: Paidós, 1989b.

- \_\_\_\_\_. *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*. Barcelona: Paidós, 1995.
- Descombes, V. *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*. Madrid: Cátedra, 1982.
- Foucault, M. *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets, 1974.
- Finkielkraut, A. *La sabiduría del amor*. Barcelona: Gedisa, 1986.
- \_\_\_\_\_. *El nuevo desorden amoroso*. Barcelona: Anagrama, 2001.
- Heidegger, M. *El ser y el tiempo*. México: FCE, 1968.
- Husserl, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: FCE, 1970.
- Laurelle, F. *Les philosophies de la différence*. París: Presses Universitaires de France, 1986.
- Levinas, E. *De Lo Sagrado a Lo Santo. Cinco Nuevas lecturas Talmúdicas*. París: Minuit, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1979.
- \_\_\_\_\_. "Religión e idea de infinito". AA.VV. *Doce lecciones de filosofía*. Barcelona: Granica, 1983.
- \_\_\_\_\_. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987.
- \_\_\_\_\_. *De Dios que viene a la Idea*. París: Vrin, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Humanismo del otro hombre*. Madrid: Siglo XXI, 1993.

\_\_\_\_\_. *Le temps et l'autre*. París: PUF, 2001.

Neher, A. *La esencia del profetismo*. Salamanca: Sígueme, 1975.

Heschel, A. *Man is not alone. A philosophy of Religion*. N.Y.: New York Press, 1951

Norris, Ch. *Deconstruction: Theory and Practice*. Londres/Nueva York: Methuen, 1982.

Ricoeur, P. *Teoría de la Interpretación. Discurso y excedente de sentido*. Madrid: Siglo XXI, 2006.

Sallis, J. (ed.): *Deconstruction and Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

Strasser, S. *Jenseits von Sein und Zeit. Eine einföhrung in Emmanuel Levinas 'Philosophie*. Den Haag, 1978.