

¿Un sujeto desmembrado y ético-políticamente responsable? (sobre *Ética, política y subjetividad*, de Simon Critchley)

MIGUEL ÁNGEL CRESPO PERONA*

El último libro publicado por Simon Critchley¹ recoge una serie de ensayos en los que el pensamiento deconstructivo de Jacques Derrida se instala en el contexto del formado por figuras como Levinas, Genet o Lacan, no con la intención de elucidar intertextualidades filológicas, sino para poner de relieve la carga ético-política del propio pensamiento deconstructivo. Por eso podría decirse que la noción que puede más fácilmente atravesar esta colección de ensayos, diversos en su gestación y procedencia, dialogantes los unos con los otros, y todos ellos a su vez con el libro que precedió a éste (Simon Critchley, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, 2ª edición ampliada, Edimburgo: Edinburgh University Press, 1999), es la noción de un sujeto ya desconstruido, incapaz de instituirse como una totalidad o foco, y que a pesar de eso, o precisamente por eso, tiene una auténtica dimensión ética y política. La pregunta que titula este texto habla, sin embargo, de un sujeto «desmembrado», y no de una «subjetividad post-deconstructiva», y es éste el único punto de tensión que este breve texto quiere establecer con los lúcidos análisis del de Simon Critchley.

Allí encontramos, con la precisión y claridad que hubieran parecido chirriar en medio de cuestiones resbaladizas, cuestiones límite o cuestiones recursivas, desmenuzamientos rigurosos de, por ejemplo, la lectura derridiana de Hegel en la columna izquierda de *Glas*, medidas polémicas con la malinterpretación pragmatista que Richard Rorty hace de Derrida, o el cuestionamiento de la pretensión de universalidad de una filosofía occidental que se define como «tradición». En todos los casos, y en otros capítulos del libro, en donde entran en escena personajes tan sugerentes como Marx (Karl y Groucho), Lacan, Genet o Lacue-Labarthe, hay un compromiso con la búsqueda y el esclarecimiento de la dimensión ético-política del «sujeto post-desconstruido», de eso que, de nuevo, no puede llamarse propiamente sujeto a menos que se utilice un lenguaje figurado, retórico, como ha venido ocurriendo con tantas de las nociones delimitadoras de la (de mi) individualidad.

Este compromiso con la defensa de la dimensión ético-política de este nuevo «sujeto» es sin duda loable, pero su carácter programático parece empañar, a mi juicio, el avistamiento de posibilidades de comprensión de rasgos del sujeto post-estructuralista, de mí mismo, que no son capturados por la maquinaria sutil de la desconstrucción y su contexto. Por ejemplo, Critchley desdeña toda

* Dirección postal: San Marcos, 2-4B, 30002 Murcia, España. Correo electrónico: pypea@warwick.ac.uk

¹ Simon Critchley, *Ethics, Politics, Subjectivity: Essays on Derrida and Contemporary French Thought* (Londres: Verso, 19 de marzo de 1999).

posibilidad que el paradigma trágico albergara para ofrecernos una comprensión del valor en nuestros días: la dimensión heroica del sujeto ya no es ético-políticamente válida, y esto se evidencia en lo añejo y gastado de un paradigma estético de filosofía que puede ser trazado hasta llegar al mismo Kant, por quien, según Critchley, se produce el inicio de la transformación de la metafísica en estética. Quizá, añadiríamos, un punto álgido de esta nueva forma de metafísica es la estética de Nietzsche, y así lo reconoce Critchley en relación a su primera obra, *El nacimiento de la tragedia*, aunque su lucidez le hace decir que, de hecho, Nietzsche «mantiene hasta el final la idea del arte como afirmación trágica»².

No, el héroe trágico, nuestro cacareado antepasado moral griego, aquel que es desmembrado o sacrificado a los dioses en lugar de ser desconstruido, no tiene ningún peso ético que ofrecernos. Ni siquiera en su afirmación trágica, en el acto de afirmación por excelencia, en su risa frente al destino, en su reír, como lo haría más tarde el Zaratustra de Nietzsche:

por una parte, está la risa del eterno retorno, la risa *como* eterno retorno, que se ríe en la cara de un escuadrón de bombarderos —una risa que siempre sospecho que emana de las cumbres de las montañas, de Sils-Maria. Ésta es una risa *maníaca*: solitaria, histérica, rozando el sollozo. Éste es el ego hinchado y triunfante en su soledad vacía³.

De manera que el sujeto ético-político de Critchley, aquel que no puede ignorar que la desconstrucción ha tenido y sigue teniendo lugar, no tiene un espacio para lo que a la *polis* o a las relaciones humanas tiene que ofrecer el ámbito del desmembramiento del héroe, de su afirmación fuera de sí, rompiéndose a sí, como tampoco el ámbito del sacrificio, la donación de uno o de sí, la entrega ritual. Y este último ámbito es explícitamente descalificado en el caso del sacrificio de Sócrates, pues justamente se le asigna estatuto fundador de una «filosofía de la tradición», o una «tradición filosófica». Contra un modo de entender la filosofía basado en este sacrificio fundador, Critchley nos ofrece el capítulo titulado «¿Un Sócrates negro?: Cuestionar la tradición filosófica»⁴; el derridiano concepto de «cierre», con su doble lógica, se nos presenta aquí como alternativa a lo excluyente de la tradición filosófica occidental.

Y sucesivas alternativas son también las que caracterizan el contenido ético-político del sujeto «post-desconstruido», en a veces clara irreconciliabilidad, como digo, con lo que de ético-político pudiera haber en el ámbito del desmembramiento heroico o el sacrificio fundador. El sujeto es, ante todo, el sujeto de la metafísica, y la metafísica es siempre una metafísica del sujeto⁵; esta asociación se ha traducido repetidas veces en filosofías legitimadoras de algo que ya se siente dañino desde nuestra sensibilidad ética. Como Critchley extrae de la lectura derridiana de Hegel en *Glas*, la dialéctica especulativa de Hegel deviene, dada su fundación en el falocentrismo clásico del que también bebe Kant,

sexista y también anti-feminista [...]. El falocentrismo clásico es también *heterosexista*. Una posible lectura de Hegel que no puede ser explorada en detalle aquí tendría que mostrar cómo la homosexualidad está excluida de la *Sittlichkeit*⁶.

2 Critchley, *Ethics, Politics, Subjectivity*, p. 219.

3 Critchley, *Ethics, Politics, Subjectivity*, pp. 224-25.

4 Critchley, *Ethics, Politics, Subjectivity*, pp. 122-142.

5 Ver Critchley, *Ethics, Politics, Subjectivity*, p. 53.

6 Critchley, *Ethics, Politics, Subjectivity*, p. 10.

Esto es así, argumenta Critchley, porque la dialéctica especulativa de Hegel no es capaz de aproximarse a la alteridad del otro. La estructura familiar es vista por Derrida en *Glas* como el intersticio revelador que la desconstrucción pone de relieve contra el trasfondo del bien trabado edificio hegeliano, y esta estructura recursiva es filosóficamente antisemita, en tanto que

la matriz conceptual de la familia, el amor, la comunidad y la propiedad no tienen sitio para el judío, si éste se define como el otro de la conceptualidad filosófica greco-cristiana⁷.

Aquí la tensión que yo proponía al principio entre desconstrucción y desmembramiento se traduce en un agudo contraste entre tradiciones conceptuales que se presentan, de nuevo erróneamente a mi juicio, como constitutivas de ámbitos excluyentes.

En su búsqueda de una ética que escape al falocentrismo greco-cristiano (cuya interpretación temo no poder desafiar aquí por extenso), Critchley busca dentro del sistema mismo de Hegel, *à la Derrida y avec Derrida* un momento dentro de la dialéctica hegeliana que sea irreducible a la dialéctica hegeliana, y lo encuentra en el duelo; en el lamento fúnebre, en particular el de una griega: Antígona:

Antígona marca un lugar («un lugar imposible») dentro del sistema hegeliano donde se avista un momento ético irreducible a la dialéctica [...]. La ética empezaría con el reconocimiento de aquello que excede mi alcance y mis poderes. La estructura formal de una ética tal podría muy bien ser análoga al duelo en el sentido freudiano: el duelo de Antígona por Polinices, el duelo de Haemón por Antígona, el duelo de Genet por Jean Décarnin. En el duelo, el yo se consume por la muerte del otro, y es poseído por la alteridad de aquello que no puede poseer: la presencia del amado⁸.

Se cumpliría así la radical ética de la alteridad, la única salida fuera del círculo de reapropiación del otro por el yo que se ha demostrado dar en tantas hasta ahora loables relaciones humanas. Entroncaríamos así con la radicalidad de Levinas en su afán y en su imperativo de relacionarse con el otro en tanto que absolutamente otro, fuera de toda reapropiación posible.

Esta base de absoluta alteridad, fuera del juego de la identidad y la diferencia, y ejemplificada en el acontecimiento del duelo, es tomada por Critchley como garante de la autenticidad de la dimensión ético-política del pensamiento de Derrida:

¿No podrían la muerte del amado, del amor mismo, y el desarrollo del duelo, ser la base de una amistad y eticalidad no-cristiana y no-dialéctica? A pesar de que estas observaciones son sólo trazos y tentativas, la tesis que intentaré defender en este libro es que una ética tal es el perpetuo horizonte de la lectura de Hegel que hace Derrida, así como de la obra de Derrida en su conjunto⁹.

Ciertamente, en el contexto de las relaciones de amistad que se mencionan en el último de los capítulos de su libro, se habla de tres momentos no-extáticos y no-estáticos de la relación de amistad: la amistad está irremediabilmente unida a una experiencia del tiempo como iterabilidad. Aquí se cita a Maurice Blanchot:

7 Critchley, *Ethics, Politics, Subjectivity*, p. 7.

8 Critchley, *Ethics, Politics, Subjectivity*, p. 14.

9 Critchley, *Ethics, Politics, Subjectivity*, p. 14.

el pensamiento de la amistad: creo que uno sabe cuándo termina la amistad (incluso si en realidad ella todavía dura), por un desacuerdo que un fenomenólogo denominaría existencial, un drama, un acto desafortunado. Pero ¿sabe uno cuándo comienza? No hay amor a primera vista en la amistad, sino más bien un poco a poco, un lento trabajar del tiempo. Éramos amigos y no lo sabíamos¹⁰.

En consecuencia, la amistad se une a una temporalidad no estática: «el tiempo (presente) de la escritura, el momento de iterabilidad que escribe para la amistad, para el otro (futuro) es provocado por la experiencia de una pérdida (pasado)»¹¹. De manera que la relación ética entre sujetos, en este caso la relación de amistad, pasa irremediamente por el reconocimiento de la mortalidad y la experiencia del duelo. Son éstas las nociones que atraviesan las *Políticas de la amistad*, de Derrida, y que, unidas al énfasis de Levinas en la corporalidad, nos desvelan ahora no ya tanto la temporalidad sino la espacialidad de lo ético: según Critchley, para Levinas

la ética no es una obligación hacia el otro mediada a través de una universalización de máximas formal y procesadora, o cierta apelación a la buena conciencia; más bien —y esto constituye lo que es verdaderamente provocativo en Levinas— la ética se vive en la sensibilidad de una obligación corporal hacia el otro. Dado que el yo es sensible, es decir, vulnerable, pasivo, susceptible de ser herido, de sufrir ofensa y dolor, pero también abierto al movimiento de lo erótico, el yo es capaz o es digno de la ética¹².

Y Critchley, apoyado en Merleau-Ponty, da un paso más y afirma que es posible pensar la constitución del yo y del otro a un nivel preteórico como previa a la formación del sujeto. El sujeto no es entonces el locus de la experiencia ética, y por eso, para Derrida, la amistad tiene lugar en una cierta desterritorialización: en el contexto del «testamento» de Aristóteles y de su «duelo», nos dice que

el cuerpo del amigo, su cuerpo propio podría ser siempre el cuerpo del otro. Se alojaría en él como un invitado, un visitante, un viajero, un ocupante de paso. *Unheimlich* sería la amistad. ¿Qué palabra griega podría traducir *unheimlich*, *uncanny*? ¿Por qué no *atópos*? ¿Fuera de lugar o sin lugar? Sin familia ni familiaridad, fuera de sí, expatriado, extraordinario, extravagante, absurdo o loco, insólito, inconveniente, extraño, pero también extranjero¹³.

Hemos llegado así a un sujeto dinámico y atópico, que tiene ya poco que ver con el sujeto de la metafísica, y sobre el que no puede edificarse la metafísica del sujeto. Para Critchley, ni siquiera los modos auténticos de la yoidad (*selfhood*) de Heidegger estaban claramente libres de la metafísica de la subjetividad: «¿Persisten el sujeto o el yo después de haber sido extáticamente temporalizados en la división segunda de *Ser y tiempo*?»¹⁴ Sólo en esta estructura unida al duelo, a la muerte, a la experiencia de la mortalidad del otro y el yo, y también del duelo y el lamento

10 Maurice Blanchot, *Pour L'Amitié* (París: Éditions Fourbis, 1996), p. 9. Mi traducción. Citado en Critchley, *Ethics, Politics, Subjectivity*, p. 256.

11 Critchley, *Ethics, Politics, Subjectivity*, p. 258.

12 Critchley, *Ethics, Politics, Subjectivity*, p. 64.

13 Jacques Derrida, *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*, trad. de Patricio Peñalver y Francisco Vidarte (Madrid: Trotta, 1998), p. 202.

fúnebre, puede encontrarse un espacio (im)posible de relación ético-política verdadera. En una noción derridiana que se encadena con tantas otras, este espacio queda definido como *survivance*:

survivance es para Derrida algo irreductible a la oposición entre vida y muerte; es la dimensión de lo *spectral*, de aquello que desconstruye la línea que divide lo viviente de lo muerto. Como tal, [...] podría decirse que *sur-vivance* es la primera apertura hacia la alteridad en tanto que la alteridad se abre en la relación con la mortalidad. Esto no es tanto *filia* en forma de *necrofilia*, como, más bien, amistad por el otro en tanto que mortal, donde la precondición de la amistad es el reconocimiento de la mortalidad¹⁵.

Entonces, ¿qué ha ocurrido con el sujeto? ¿Ha muerto acaso en este proceso de desconstrucción? ¿Ha desaparecido eclipsado por la fuerza desdibujadora de sus líneas? «No», responde Critchley: antihumanismo y postestructuralismo pueden estar en lo cierto en sus análisis de la constitución ontológica, lingüística, psicológica o sociohistórica del sujeto, pero esto no debería llevar a nadie —trágicamente, proféticamente o cínicamente— a declarar o celebrar la muerte del sujeto. Nunca debo ser indiferente a la demanda que el otro coloca sobre mí, una demanda que presupone que yo debo ser yo y nadie más¹⁶.

Y, más adelante:

lo que es de subrayar [...] es la voluntad de Derrida de aceptar la necesidad de nuevos nombres y nuevas determinaciones del «sujeto» que (se) suplementarán (en el sentido completo del término) o sucederán a la desconstrucción. En pocas palabras, lo que se avista aquí es la posibilidad de renovación del «sujeto» después de su desconstrucción¹⁷.

Temo no compartir el optimismo de Critchley en tanto en cuanto los discursos «suplementadores» del sujeto (el cual es ciertamente la otra cara de la metafísica, y el gestor de muchos monstruos occidentales) no tengan lugar para lo que al comienzo de este texto he dado en llamar la ética heroica y la ética del sacrificio (a las que se puede añadir sin esfuerzo la ética del regalo). Explícitamente ambas son rechazadas por legitimadoras de, respectivamente, el falocentrismo griego y cristiano, y ambas se ven propulsadas por la energía autoreflexiva de los autosacrificios de Sócrates y Cristo. Cabría la pregunta de si la propia constitución del monstruo ontoteológico, uno de cuyos miembros es la ética y la política del sujeto, la ética y la política greco-cristianas, no podría ella misma ser una fuente de complejidad discursiva que pudiera entrar en una interacción fructífera con los textos externalistas, desconstructivos, que maneja Critchley, y que reducen con frecuencia la tradición occidental a un discurso fácilmente determinable y unívoco. Uno podría preguntarse, por ejemplo, como ya Critchley se atreve a esbozar, qué hay detrás de la paradoja de la sed universalizadora de un occidente que no renuncia a sus señas de identidad.¹⁸ Uno podría preguntarse, en general, si no hay un lugar para una exégesis del discurso greco-cristiano que sea él mismo una metamorfosis de su autoridad, sin tener que caer bajo la sospecha de la reapropiación de sí, de lo que la desconstrucción siempre la acusaría.

14 Critchley, *Ethics, Politics, Subjectivity*, p. 57.

15 Critchley, *Ethics, Politics, Subjectivity*, p. 259.

16 Critchley, *Ethics, Politics, Subjectivity*, p. 72.

17 Critchley, *Ethics, Politics, Subjectivity*, p. 70.

18 Ver Critchley, p. 128.

Descarto planteamientos neo-ilustrados, pero no así otros más radicales, por los que la fenomenología y la deconstrucción han mostrado a veces su interés. Fuera del ámbito que nos ocupa, Derrida se tomó en su día en serio la tesis del muy nietzscheano Bataille sobre la economía del regalo como economía general, y dentro ya de nuestro ámbito, Blanchot escribió *Pour L'Amitié*, habiendo tenido él mismo en el pasado una estrecha amistad con Georges Bataille. Quiero así decir que discursos que trastocan y conforman ellos mismos la ética y la política greco-cristiana, como son los de, por ejemplo, Nietzsche y Bataille, aparecen dentro del texto de Critchley como en un conflicto necesariamente estéril con los planteamientos deconstructivos, y puede que éste no tenga por qué ser el caso.

Si no me equivoco, esta supuesta heterogeneidad nos lleva a la cacareada raíz teológica del pensamiento de Derrida. Su énfasis judío en la primacía de la escritura le permite sin duda desmantelar con comodidad la metafísica de la presencia greco-cristiana, lo que ha dado mucho de su poder al pensamiento deconstructivo. Desgraciadamente, quienes han alzado la voz en contra de sutilezas teológicas lo han hecho como si éstas fueran un atentado contra el buen hacer filosófico, mientras que mi crítica quiere ir en otra dirección. Oigamos antes esas voces.

Critchley recoge en nota la ya conocida objeción de Habermas en *El discurso filosófico de la modernidad*, y a ella responde:

la tesis de Habermas es que la deconstrucción de la metafísica (cristiana) de la presencia es en última instancia un intento de renovar una relación con Dios específicamente judaica. Al margen del valor de verdad del argumento de Habermas, que puede ser mayor de lo que él imagina [...], mi pregunta es: ¿por qué debería la acusación de judaísmo ser una acusación? ¿Cuál es la fuerza posible de la argumentación de Habermas? Si trazas de un pensamiento religioso o místico son «descubiertas» en la obra de Derrida por Habermas, ¿por qué debería tener esto la fuerza de una refutación?¹⁹.

Me permito responder a Simon Critchley. La fuerza de una refutación no la podrían tener por el simple hecho de ser trazas de un pensamiento religioso o místico, porque todos sabemos de las grandes figuras filosóficas del pasado que navegaron a lo largo de estas fronteras; tampoco por el hecho de que esa religión o esa mística sea judía (a menos quizá que quede alguien que se considere perdedor de la segunda gran guerra). Lo que podría dar fuerza refutativa al hecho de que Derrida enraíce su pensamiento en la teología judía es el hecho de que, al hacerlo como lo hace, actúa como si esa teología no fuera ella misma una de las fuerzas constitutivas de occidente, de este occidente nuestro que hay quien se empeña en reducir a lo greco-cristiano. La misma constatación y defensa de la constitutiva hibricidad de la cultura occidental (las cuales Critchley trata en las páginas 133-34 de su libro), que quiere hoy, como siempre, engullir toda geografía, puede también aplicarse aquí. Desmantelar un elemento configurador (la metafísica de la presencia) desde otro elemento configurador (el desarrollo secular del pensamiento judío) es relativamente fácil, pero sin duda menos fructífero que una activación multidireccional de la genealogía de los sistemas de signos desde sí mismos hacia sí mismos y hacia otros sistemas de signos que nos configuran. La virtud clásica y el sacrificio cristiano no serían así ya simplemente una rémora.

(Murcia, julio de 1999)

¹⁹ Critchley, *Ethics, Politics, Subjectivity*, p. 27, nota 3.