

Éticas del don. Aporías y negociaciones

Patricio PEÑALVER GÓMEZ^(*)

Intento dejarme preocupar en lo que sigue por dos motivos, más bien por la tensión entre dos motivos, en rigor dos necesidades o dos imperativos. Ineludibles ambos para la responsabilidad de un pensamiento vigilante ante lo que pasa hoy. Y justamente el concepto de responsabilidad tendrá que quedar afectado decisivamente por ese movimiento, por la tensión de esos dos motivos.

El primero sería la necesidad de tratar con una *aporía* resistente a toda dialecticidad en todo pensamiento del don como don puro, como acontecimiento irruptivo. La reflexión contemporánea más lúcida, a partir o a través de diferentes idiomas, converge en esta intuición: pensar el don es pensar lo *imposible* (1). Lo imposible, sin duda, en primer lugar, para y desde las categorías ontológicas, constitutivamente ontológicas, del discurso filosófico clásico europeo. Pero el don puro es también imposible o lo imposible para o desde la semántica y la pragmática ordinarios de nuestro *lenguaje del día*, esto es, cotidiano y diurno. Imposible, en suma, para la doxa abrumadoramente común de nuestras sociedades, estructuralmente regidas por el cálculo, y ahora crispadamente autoconservadoras, en su instintiva conciencia epigónica.

El segundo motivo es, o podría ser, político, o ético-político, a diferencia del sentido eminentemente especulativo del primero. Lo llamo, arriesgándome a una recepción o un entendimiento banalizador, *negociación*, exactamente el imperativo o la obligación de negociar con lo posible para salvar lo innegociable. Eso innegociable sería aquí precisamente el don puro imposible, el acontecimiento de un exceso no reintegrable en la economía calculable de lo mismo.

He sugerido inicialmente que hay "tensión" entre esos dos temas, entre la exigencia en un cierto sentido especulativa de pensar hasta el final la aporía o la imposibilidad del don precisamente como la condición de éste, por un lado, y la obligación de una ética negociadora del don, y en tanto negociadora estratégicamente móvil ante la diversidad histórica y política de lo posible, es decir, de lo real, por otro lado. He dicho tensión, pero alguien podría considerar u objetar que entre esos dos motivos sólo podría haber una contradicción pura y simple. En esa hipótesis, el radicalismo de un pensamiento irrenunciablemente aporético del don vendría a coincidir con una mística quietista, con una contemplación extasiada y vocacionalmente silenciosa de lo imposible. Esa mística sería sistemática y consecuentemente *impolítica*, no por descuido, negligencia, o desprecio, sino como resultado de una lucidez implacable, que cree poder devorar impunemente los nihilismos tardoeuropeos proliferantes en el crepúsculo de Occidente. Devorarlos, digo, desde una memoria, o desde la reactivación de la memoria de lo que cabe designar el *principio oriental*. Esto es: el principio del desapego, de la desgana, del abandono, del "desnacimiento" (María Zambrano). O también, en otro código, y muy conocido, *Gelassenheit*.

(*) Dirección para correspondencia: Patricio Peñalver Gómez. Dpto. de Filosofía y Lógica, Facultad de Filosofía. Universidad de Murcia. Apto. 4021, 30080 Murcia (España).
Copyright 1993 Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico, Universidad de Murcia, Murcia (España). ISSN: 1130-0507.

Creo que la asociación se impone. En efecto, desde Heidegger, desde un cierto Heidegger, el tema del don como acontecimiento impensable para la metafísica ontoteológica se presta a una lectura abiertamente cómplice con toda una tradición mística, una tradición que ha inquietado desde siempre, más o menos clandestinamente al discurso filosófico dominante, predominantemente activo, programático, utópico, político, en suma occidental.

Ahora bien, y en contraste espero que no demasiado ingenuamente polémico con una repetición quietista del misticismo oriental, mi propuesta o mi sugerencia es que el tema del don puro como acontecimiento irruptivo requiere, y por así decirlo, por sí mismo, el trabajo de una tensión, la elaboración pensativa de un juego diferencial entre la aporía y la negociación, entre una cierta mística y una cierta política.

De entrada hay que señalar, para evitar falsas precipitaciones a alguna solución o alguna síntesis, que el espacio de esa diferencia se resiste por principio a una totalización armónica o reconciliación. Decir o entender esto, es, quizás, fácil. Pero conviene advertir que habitar ese espacio, cosa que por otra parte no podemos dejar de hacer de una manera u otra, es precisamente difícil. Requiere coexistir con una inestabilidad, constantemente reprimida, pero que constantemente retorna. Obliga a una responsabilidad y a una decisión sin ontología, a una ética sin fundamento o sin ilusión de fundamento, esto es, sin la seguridad de un saber y de una libertad en posesión de sus límites. La energía ética de esta responsabilidad residiría precisamente en lo que la obliga a pensarse y experimentarse como responsabilidad infinita, desmesurada para el sujeto, es decir para un ego con límites calculables.

Una de las maneras de habitar ese espacio diferencial entre la aporía y la negociación, o entre lo puro y la contaminación, y también ella desde luego difícil, es intentar pensarlo. Pensar una ética del don, o en rigor, de acuerdo con un plural que no sería aquí nada accidental, pensar la posibilidad de unas *éticas del don*, requiere llevar hasta el final la imposibilidad ontológica del don, pero también responder responsablemente a la aporía sin ninguna complacencia inmovilista, resistiéndose al mismo tiempo a la reconciliación occidental y al abandono oriental.

Propongo abordar el problema a partir de una interpretación activa de la diferencia y la explicación crítica más o menos explícita entre dos pensadores paradigmáticos del don puro, a partir, concretamente, de algunas convergencias y divergencias entre los textos de Levinas y Derrida.

Una observación preliminar metódica sobre la economía general de la explicación crítica de estos dos pensamientos. Por un lado, debe estar claro, y especialmente en un contexto como éste en que el don pone en cuestión el principio de la propiedad, que esos nombres propios lo son, propios, sólo en un sentido relativo, limitado, provisional. Ambos textos se resistirían y de una manera muy lúcida y temática, a ser conceptualizados y comprendidos como *obras*, esto es, en un registro clásico, respetuoso con la economía y la ontología del autor o sujeto sustancial. Si el don es, como se impondrá consecuentemente, radicalmente incompatible con el sujeto, una escritura comprometida con el problema del don deshace como ilusorio el mito del escritor solitario. El motivo del don deja pensar que la escritura es constitutivamente social, si no coral, y paradójicamente, más social que la palabra, el diálogo o el coloquio. El firmante de un texto suficientemente complejo no puede saber, sabe que no puede saber quién escribe. Esto no tiene nada que ver con automatismo inconsciente, irresponsabilidad, o inspiración magnética del rapsoda Ion. Si esto es así, en general, los textos de Derrida y Levinas en especial, y especialmente cuando empeñan o comprometen su pensamiento en el don puro, solicitan muy coherentemente una lectura muy atenta al fondo eficaz de su complicidad o su acoplamiento.

Desde esa perspectiva el vínculo entre los pensamientos de Levinas y de Derrida se puede resumir en dos temas que precisamente afectan directamente a la cuestión del don: en el tema o en la tarea de una destitución o *desconstrucción de la ontología de lo propio* (o de lo mismo, o de la totalidad), y en la discreta sensibilidad *profético-mesiánica*, en la "débil fuerza mesiánica" (Walter Benjamin) como energía ética ante la alteridad del otro, esa alteridad que debe abrir la experiencia al acontecimiento del don.

Tal sería el vínculo. Ahora bien, por otro lado, lo que vengo llamando complicidad de estas dos escrituras, tan lúcidamente conscientes de su no-originalidad, de su no-propiedad, no borra la *singularidad idiomática* de cada texto. Una comparación, intuitiva, preliminar, entre esos dos idiomas, será útil para la argumentación que quiero bosquejar. El de Levinas es, por una parte, abiertamente acogedor de la metafísica platónica del Bien, y en coherencia con ésta, asume expresamente un creacionismo filosófico o una filosofía creacionista. Por otra parte, aunque el lenguaje de Levinas es atormentado, incluso como estilo, o también, una lucha permanente, entre el Decir y lo Dicho, en ese lenguaje se advierte siempre la nota discreta pero permanente de una *seguridad*, no digo de un clasicismo: esa seguridad le viene sin duda de la inscripción de su texto en una interpretación talmúdica del judaísmo, esto es, en el contexto estable y acogedor de una tradición. *En cambio* el texto de Derrida es, por una parte, más "epistemológico", más preocupado por la necesidad de una explicación crítica lenta y rigurosa con los discursos críticos contemporáneos, especialmente con los de Heidegger y Freud. Tras ese trabajo crítico la intuición intelectual del Bien platónico o de lo Otro, que constituye el primer paso de *Totalité et Infini*, parece menos seguro. Y por otra parte, el judaísmo, indudable, de Derrida, frente a la ortodoxia rabínica del de Levinas, parece, no ya heterodoxo, laico, secularizado, sino en rigor, conflictivo y polémico con respecto al corazón mismo de la identidad o de la idealidad judía.

Insisto: a pesar de esas diferencias de lengua y de pathos, Derrida y Levinas comparten el empeño de pensar éticamente el don. Y eso quiere decir: pensar especulativamente hasta el final la imposibilidad ontológica del don, y reafirmar una responsabilidad política ante esa aporía, reafirmar, esto es, la obligación de dar, por ejemplo, y sobre todo, de dar de comer (3). Cierto. Pero, y es esto lo que quisiera subrayar, a título al menos de hipótesis que habría que probar de una manera más analítica, el momento especulativo, la insistencia en la imposibilidad del don como imposibilidad que desconstruye el discurso clásico, es lo que predomina en el texto de Derrida. Ese texto repite en el pensamiento contemporáneo con una intensidad y una radicalidad inéditas la aporía: la interrupción y el silencio en el corazón del lenguaje y la vida cotidianos. La indecidibilidad, motivo típico o más bien obsesivo en los parajes de ese pensamiento, desde luego no pretende suprimir ni tampoco desresponsabilizar la Decisión. Pero ésta sólo puede neutralizar el riesgo de un decisionismo violento y arbitrario a costa de correr otro riesgo: el de un abandono o una serenidad de talante heideggeriano, "quietista", oriental. En el léxico de Derrida ese tema es indisociable de lo que él llama, en el contexto de una discusión sobre la teología negativa y Heidegger, la indiferencia a la diferencia entre lo finito y lo infinito, si es que, como reza la frase quizás filosóficamente más importante de Derrida, "la difference infinie est finie" (4). Desde muy pronto este pensamiento planteó formalmente la imposibilidad de salvar la pureza del nombre de Dios (o de la Paz, o de la Justicia), en la historia postbabélica del lenguaje. O lo que es lo mismo: la imposibilidad de distinguir de forma absoluta entre la vida, como forma absoluta de la presencia, y la muerte. Insisto en que esa premisa especulativa no oprime ni la posibilidad ni la necesidad de un compromiso ético-político, de una decisión. Pero ésta parece condenada a ser en cada caso una instancia tan singular que excluye cualquier juicio. No es extraño que el tema

kierkagaardiano de la locura de la decisión como tal obsesione algunos de los textos recientes de Derrida (5).

En cambio el momento político, y en concreto lo que vengo llamando capacidad de negociación, estaría más marcado en la segunda ética del don, en el texto de Levinas. En éste, la metafísica platónica del Bien, el explícito creacionismo, y la ética profética del otro, convergen en asegurar, por así decirlo, la "efectividad" del don.

Intento confirmar, a través de algunos pasajes significativos, esa convergencia y esa diferencia entre dos pensamientos, cuyo diálogo interno me parece en cualquier caso decisivo.

Una nota al comienzo de *Donner le temps* lo recuerda: dice ahí Derrida que desde *La escritura y la diferencia* (1967), pasando señaladamente por el difícil *Glas* (1975), y hasta sus trabajos últimos, el pensamiento de la huella y la desconstrucción de la presencia y lo propio estaban vocados al problema del don. Y desde muy pronto, y muy frecuentemente, de manera temática, formal. Seguramente habría que detenerse especialmente, con un rigor y una lentitud que no me parecen posibles en este momento, en la cuestión del don que recorre de parte a parte las dos columnas de *Glas*. Me limito a anotar lo que me parece el enclave decisivo: la crítica al concepto cristiano y especulativo de *sacrificio*. La noción de sacrificio en su forma hiperbólica -Dios que se sacrifica, que entrega su vida, por la salvación del hombre- habría sido la forma más sutil de anular el don. Que el don no puede ser más que un sacrificio, ése sería el axioma de la razón especulativa. Pero de una razón especulativa que se explica a sí misma, a través de Hegel, mediante una explicación del sacrificio cristiano. Aquí, en esta resistencia al sacrificio o a la equiparación del sacrificio y el don, se aloja, creo, el momento más típicamente anticristiano de la especulación de Derrida. Pero prefiero no insistir en ese enclave, demasiado complejo para lo que pretendo en este momento (6).

Intento seguir más bien la construcción de nuestro problema a partir de *Donner le temps*. El hilo conductor aquí es exactamente, y a través de una compleja, sutilísima lectura de Marcel Maus y de Charles Baudelaire, la condición de imposibilidad del don. Esa imposibilidad se impone como una primera evidencia en la medida en que el don es al mismo tiempo un concepto irreductiblemente económico, y algo impensable como elemento o parte de la economía, o más bien, algo que rompe el círculo de la economía.

Hay don, si lo hay, si y sólo si se sustrae a cualquier forma de reciprocidad. El don vive de la diferencia problemática pero irreductible respecto del intercambio. Ya el mero reconocimiento del don, o el agradecimiento por parte del que lo recibe, hace entrar a éste en una reciprocidad simbólica, deja una deuda, en suma destruye el don puro. Desde que el otro acepta, ya no hay don, el presunto donante y el presunto destinatario entrarían en el círculo del intercambio y la reciprocidad. Así, en rigor no se debe decir que el don puro es el don como tal. El don como tal presupone un sujeto que sabe que da, un sujeto que sabe que acepta, y un objeto delimitado como un presente, en medio de esa intersubjetividad que destruye el don. El *potlach* estaría dentro de esa lógica, lógica ambivalente que une según una tradición muy conocida el regalo y la agresividad mortal. A diferencia del don como tal, de su estabilidad eidética y ontológica, lo propio, si puede decirse así, del acontecimiento irruptivo del don es que éste, si tiene lugar, sea indisociable de un exceso o una desmesura, que rompe el orden y confunde las cuentas de la economía y la ontología.

Ahora bien, me interesa subrayar que la argumentación de Derrida no tiene en lo más mínimo un sentido de escepticismo moral, algo así como una desconfianza hipercrítica ante toda apariencia hipócrita de generosidad en el fondo interesada. Más bien, Derrida tiene que recurrir a

la energía de un pensamiento ético y crítico para desenmascarar la ilusión de un don pensable simplemente como generosidad suplementaria al margen de la economía.

En forma quizás más positiva: la imposibilidad o la aporía del don puro, o don como acontecimiento, quiero decir, su desajuste respecto de las categorías ontológicas, se deja pensar desde otra imposibilidad u otra paradoja: la del *olvido absoluto*. Ese tema imanta a un pensamiento de la huella que ve en la *ceniza* su figura emblemática. No es exactamente que el olvido absoluto sea la condición de posibilidad del don puro. Más bien habría que ver en el acontecimiento del don la ocasión siempre precaria e incierta para pensar el olvido absoluto. Pero en cualquier caso hay que acoplar esas dos imposibilidades. Nombrarlas y pensarlas, y de nuevo, desde una exigencia ética. O *desde el deseo*. Y "deseo" es, aquí, en el texto de *Donner le temps* (pág. 45) creo, una cita implícita de todo el corpus levinasiano, atravesado todo él, como se sabe, por la diferencia no oposicional entre la necesidad y el deseo. La necesidad (*besoin*) tiene como correlato lo que le falta a un ente para completarse. El deseo (*désir*) en la lógica del pensamiento heterológico que aquí Derrida asume implícitamente, es siempre el deseo de dar. Desear el don es desear dar el don o que se dé el don. Así pues, el tema o la aporía del don imposible, la denuncia ética de lo que en algún momento Derrida llama la "ilusión trascendental del don", no sólo se resiste a entrar en el ámbito del conocimiento, la filosofía, o la ciencia; es también la ocasión para separar o liberar el pensamiento respecto del orden del saber, la teoría o la ontología, la ocasión para liberar el pensamiento respecto de la presencia y la vida como presencia. Imposible una teoría del don. Pero eso quiere decir precisamente que el acontecimiento irruptivo del don, acontecimiento no programable, no registrable por el sujeto sustancial, calculador y calculable, ese acontecimiento, digo, sería la instancia decisiva de una apelación a la responsabilidad de pensar. O de una apelación a la responsabilidad, sin más.

Pero responsabilidad desconcertada o desorientada por la indecidibilidad de cada instancia singular de decisión. Responsabilidad que se arriesga a *parecer* finalmente impolítica, incapaz de negociar con lo posible. Quiero sugerir, para terminar estas reflexiones, en qué sentido la ética levinasiana puede parecer que se resiste a esa indecidibilidad política.

Destaco tres tópicos de este pensamiento en relación directa con el problema del don. Idea de la creación ex nihilo como contracción de lo Infinito que deja ser a la creatura, como creatura independiente y separada. Destrucción del núcleo ontológico de la subjetividad pensada como sustitución, y así, posibilidad estructural del don. En fin, la responsabilidad del Deseo, entendida como una Sabiduría capaz de negociar con la razón o con la ontología.

El primer tema es el momento más abiertamente especulativo del pensamiento heterológico. Esa instancia define con claridad la irreductibilidad de ese pensamiento con respecto a la ontología, esto es, la forma dominante de la filosofía occidental desde Parménides a Hegel. Esta ha sido o es una filosofía de la unidad, desde la cual la separación de lo finito y lo infinito tiene que parecer, para lo Infinito, una degradación o una disminución, y para lo finito, una caída. De ahí la nostalgia, la estructura odiseica de estas filosofías de la unidad, ya sea a través de una trabajosa fenomenología histórica, ya sea a través de un ascenso místico-especulativo cuya matriz histórica habría fijado Plotino. Ahora bien, para Levinas, y en contraste con esa tradición, la idea de creación rompe con la economía ontológica de la disminución del Absoluto y la caída del ser finito. Hay don en el origen, la creación es don, en la medida en que consiste en una renuncia del Absoluto, una retirada o un retiro, una *anacoresis*: "une contraction laissant une place à l'être séparé" (*Totalité et Infini*).

Pero el tema creacionista parece eclipsarse en las obras posteriores de Levinas, seguramente porque es incompatible con el impulso cada vez más rigurosamente antiteológico de su pensamiento. En *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974) el lugar del don es la sustitución, o estructura de la subjetividad. De una subjetividad vaciada de toda sustancia y de toda *enérgeia*, la pura responsabilidad de "l'un pour l'autre". En este contexto, y para precisar la resistencia de esa estructura significativa al *conatus essendi*, Levinas recupera los términos empleados anteriormente a propósito de la creación: "contraction", "retraite". Es esa estructura antiontológica o me-ontológica la que hace posible el dar (7).

Así, pues, la propuesta de Levinas, y a diferencia de lo que he considerado el gesto más característico de Derrida en este contexto, parece atenuar el radicalismo de un pensamiento de la aporía del don. Coherentemente, dicha propuesta parece más capaz de entablar una negociación política con la ontología y con la economía. Negociación que coincide con la posibilidad y la necesidad de retornar desde el orden de la Responsabilidad y el Deseo (orden del Decir), al orden de la Ontología y la Economía (orden de lo Dicho). Es lo que se llama, en un punto muy preciso del itinerario de este discurso, la Sabiduría del Deseo. Es decir: tras la intuición intelectual de lo Otro, tras la responsabilidad pura y el don, el regreso a la caverna, el reencuentro con el lenguaje ontológico y la economía política.

Esta sería en suma la alternativa: la *folie du don*, o la *sagesse du désir du don*. A no ser que, más que ante una alternativa y una elección, estemos más bien aquí ante una diferencia en la que tenemos que habitar.

(Diciembre de 1993)

Notas

- (1) Cf. J.Derrida, *Donner le temps. La fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1992. En esa interpretación del don como lo imposible Derrida no plantea una teoría filosófica: da expresión al sentido de una experiencia histórica.
- (2) E.Levinas, *Totalidad e Infinito*, Salamanca, Sígueme, 1977, p.126
- (3) Ver E.Levinas, "Secularisation et faim", in *L'Herne. Emmanuel Levinas*, 1991, pp. 76 y ss.
- (4) Cf. J.Derrida, *Psiché*, Galilée, Paris, 1987, p.561.
- (5) Por ejemplo, J.Derrida, "Donner la mort", in *L'éthique du don*, Metailié, Paris, 1992, p. 66.
- (6) J.Derrida, *Glas*, Galilée, Paris, 1974, pp. 269 y ss.
- (7) E.Levinas, *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, M. Nijhof, 1974, p. 139, 205, 206.