

ENTRE JEAN-LUC MARION Y JACQUES DERRIDA.
A PROPÓSITO DE LA ALABANZA Y LA ORACIÓN
COMO ACTOS DE HABLA

DANIEL BARRETO GONZÁLEZ
Universidad de Las Palmas de Gran Canaria

RESUMEN

Este trabajo reconstruye a través de diferentes libros y ensayos el debate entre los filósofos franceses Jean-Luc Marion y Jacques Derrida a propósito de la naturaleza de la teología negativa y su posible vinculación con un nuevo pensamiento de lo transontológico. La polémica en torno a las lecturas distintas de Dionisio el Aeropagita conduce a ambos filósofos a elucidar descripciones distintas de la alabanza y de la oración como actos de habla en el sentido de J. L. Austin. Las relaciones entre lenguaje predicativo y ontología se convierten en un punto clave a la hora de abordar la cuestión que vuelve afines a Marion y Derrida, la posibilidad de un Dios sin el ser (God without Being).

ABSTRACT

This paper, using different books and essays, reconstructs the debate between the French philosophers Jean-Luc Marion and Jacques Derrida concerning the nature of negative theology and its possible link with new transontological thought. The controversy surrounding the different readings of Dionysius the Aeropagite leads both philosophers to elucidate different descriptions of praise and prayer as speech acts in the terms of J. L. Austin. The relationships between predicative language and ontology become a key point in approaching the question which unites Marion and Derrida; the possibility of a God without Being.

C'est pourquoi le don le plus précieux de la philosophie consiste pour Blanchot non pas même dans une opération de négation de l'existence de Dieu, mais dans un simple évanouissement, dans une dissipation de cette existence. La pensée ne pense qu'à partir de là.

J.-L. Nancy

En 1977 el filósofo francés Jean-Luc Marion publica un libro capaz de abrir una desmanteladota experiencia de lectura, *El ídolo y la distancia*. Hubo que esperar más de diez años para que fuera traducido al español. Se trata de una obra que aúna precisión y rigor filosóficos con una serena radicalidad de *dicción*, de escritura. Un acontecimiento, la publicación de este libro, que debe ocupar un lugar privilegiado junto a *Totalidad e Infinito* de Emmanuel Lévinas, obra e impulso que, junto al de Martin Heidegger y el del teólogo Hans Urs von Balthasar, se hallan en las fuentes que va activando y complicando infinita y vertiginosamente Marion. Impulso también que prosiguió de modo extraordinario con *Dios sin el ser* o en *Prolegómenos a la caridad* y, más recientemente, en el 2003, *El fenómeno erótico*, aún tampoco traducido al español y donde afirma ya el momento de dar el salto hacia un pensamiento del amor que se sustrae a las categorías ontológicas.

El ídolo y la distancia comprende cinco estudios en los que se aborda en la historia de Dios en tanto ídolo a través de las escrituras y experiencias de Friedrich Nietzsche, Friedrich Hölderlin, Dionisio el Aeropagita, Martin Heidegger, Emmanuel Lévinas y Jacques Derrida. En estos hombres habría tenido lugar la experiencia del concepto como ídolo, como espejo que devuelve la propia imagen y que cancela violentamente la relación con lo que Marion llama la "distancia", el infinito irrepresentable que se da al mundo como don y que da el mundo mismo como don.

Tratar de "resumir" o explicar las líneas de tensión siempre sostenida del libro acabaría por no hacer justicia al *tiempo necesario* de desenvolvimiento en la escritura de la salvaguarda misma de la distancia. Ese tiempo o ritmo del *logos*, como en toda búsqueda no fingida, se convierte en una condición de la verdad misma que se ha de buscar, ya incluso desde el dialéctica socrática¹. Una lectura detallada del libro de Marion, justa y tanto

menos idólatra, habría de reenviar en la escritura al viaje del don que el libro otorga al lector riguroso y a su vez entregado.

Pretendemos, al menos en principio, limitarnos a dar cuenta tan sólo de una franja, en absoluto definitiva, del todo provisional, del desencuentro y la proximidad de la lectura que hace Marion de un cierto Derrida en *El ídolo y la distancia*, de algunas respuestas que el Argelino esboza en ciertas esquinas de una conferencia en Jerusalén, titulada “Cómo no hablar”, así como de lo que por nuestra parte hemos comprendido como falsos presupuestos; y, en medio de todo ello, sobre todo –y de ahí el título de este ensayo–, la formulación de más cuestiones acerca del estatuto del lenguaje de la teología negativa como alternativa al lenguaje de la ontoteología; en concreto, la interpretación dispar y a un tiempo próxima que ambos pensadores desarrollan de la alabanza y la oración, siguiendo la terminología de Austin, como actos de habla performativos.

El último capítulo de *El ídolo y la distancia* plantea la búsqueda de un pensamiento de Dios más allá del nivel del ser, de todo nivel, y de lo idólatra, en una explicación con el Pensamiento de la Diferencia de Derrida y la heterología pura² de Lévinas. De nuevo, tendremos que dejar para otra ocasión la interesantísima confrontación con Lévinas. Marion se halla situado en las fronteras trazadas por Heidegger y lo que este entiende por “diferencia ontológica”. Para Heidegger, la cuestión preterida u olvidada de la metafísica occidental es la diferencia entre el ser (*Sein*) y el ente (*Seiendes*). El ser, en tanto horizonte iluminado sobre el que las cosas se muestran en su verdad, no es asimilable a la condición de otro ente. La confusión del ser con un ente, con un ente supremo y perfectísimo que fuera *causa sui*, es lo que Heidegger diagnosticó como “ontoteología”. Pensar o concebir al ser como Dios o a Dios en tanto ser significa la reclusión de la distancia irrecorrible del infinito en el ídolo de un concepto, y, por tanto, según un principio y una experiencia que se remontan al Antiguo Testamento, en un modo equivocado y falso de divinidad.

Como Marion había visto en el texto de Nietzsche, la destrucción y el crepúsculo de los ídolos plantea la posibilidad de la liberación de la distancia o de la ausencia indelimitable en la que la relación con lo ausente podría darse. Para Heidegger, el camino de la ontoteología significa el escamoteo de la pregunta fundamental de la ontología, tal y como la

vivenciaron los presocráticos. Así, el ser no puede *ser* confundido con Dios. Y la pregunta por el sentido del ser y la liberación de la diferencia ontológica se convierten en tarea del pensamiento.

La vía de Marion, desde este enclave, es otra. Si la ontoteología había sido la reclusión idolátrica de Dios, se dibuja ahora la pregunta por un *más allá del ser*³ como la justicia misma de la distancia. Habría una frontera marcada por Heidegger, la remisión a la diferencia ontológica y la liberación del ser con respecto a una noción de Dios como ente; esto es visto desde el punto de vista no del ser, sino de la trascendencia también como una liberación *de* Dios (otra cuestión sería pensar *quién* sea el agente de esta liberación).

En el capítulo que nos ocupa, Marion presentará los caminos de su búsqueda, entre los cuales tiene lugar tanto una intensa explicación con la obra de Heidegger como con la diferencia *escrita* de Derrida. Además, en ella, el punto de partida que permite seguir el debate y la crítica es precisamente, de nuevo, la “diferencia ontológica” tal y como es problematizada por Heidegger.

Para Derrida, la diferencia ontológica no es la única, ni la primera a la que todas las diferencias se remiten, sino una acción más de una diferencia más antigua a la que llama estratégicamente “diferancia”. Ésta no es un ente representable, ni un concepto, ni una categoría, sino la separación del diferirse los entes y el ser de un modo incesante y sin límite, tanto en cuanto temporalización como en la diferenciación que realiza el espacio. La *diferancia* dice también el retraso y separación del “diferirir”, de la escisión de lo siempre disyunto “en diferido”. En tanto corporalización y quiebra de todo presente a sí y en sí, de toda unidad temporal sin desgaste e inmutable, la escritura realiza la diferencia de la Idea o del sentido intencional, que se funda en la independencia de su autorreferirse y escucharse a sí. De ahí el lugar estratégico de la escritura en todos los primeros grandes textos de Derrida, que hicieron de la deconstrucción un Pensamiento-Liberación de la Escritura. Esa posición de la escritura en otros contextos podía desempeñarla también cierta resistencia de la noción de *materia* o del *materialismo*⁴ o motivos como el de la *huella*.

Derrida se sirve de la noción de diferencia en la lingüística de Saussure para dislocar la preeminencia de la diferencia ontológica y situar la diferencia

más atrás de toda presencia así como de todo nivel ontológico. En la lengua como sistema, para Saussure, los elementos adquieren su orden y articulación en relación a diferencias oposicionales y no a un contenido o sustancia autónoma. Esas diferencias que mantienen el sistema articulado no cesan tampoco de diferir entre sí y, con ello, de desplazar continuamente la supuesta estabilidad sincrónica del sistema. De tal modo que la coincidencia o solapamiento entre significado y significante se halla continuamente desplazándose y desencajándose. La posibilidad de identificación del signo obedece a un resto provisional que hace iterable, por tanto, reconocible el signo. Pero este resto no significa la coagulación de la diferencia, puesto que es ella la que permite articular el sistema de la lengua o, como se dice con mayor frecuencia, la “lengua como sistema”.

Sin embargo, a pesar de valorar notablemente el intento derridiano por salir del régimen del ser, para Marion hay tres razones por las cuales la diferencia sigue presa de las fronteras internas de lo ontológico. Primero, en tanto que la diferencia recibe la misma caracterización negativa que el ser con respecto al ente. La diferencia *no* es ninguna cosa representable, ni un concepto, lo cual a Marion le parece que reescribe el pensamiento de Heidegger sobre el ser en tanto no es nada o se identifica con la nada misma⁵. En segundo lugar, la palabra “diferencia” guarda la categoría de participio de presente de igual modo que lo guarda la noción de ente. En la presencia de ese participio se lleva consigo ya hacia la salida del ser el ser mismo. Y, en tercer lugar, para Marion, la diferencia semiológica de Saussure conlleva demasiados presupuestos ontológicos posteriores a la pregunta por el ser; por ejemplo la noción de signo, de lenguaje, de sistema, de tiempo, etc. Por ello, no cree Marion que pueda emplearse la diferencia saussuriana para remitir a un más atrás sin origen de la diferencia ontológica.

Sin embargo, el punto clave en el que desemboca esta crítica de Marion a Derrida no ha sido tocado todavía. Lo que adquiere para nuestro punto de vista mayor interés es aquí la cuestión de la teología negativa, la posibilidad de la teología negativa y de la acusación de ateísmo que Marion va a lanzar a la acción de la diferencia:

La diferencia [...] al neutralizar el Ser/ente, neutraliza lo Neutro ontológico mismo, y lo neutraliza en segundo grado. Así ella elimina el pensamiento del

“Dios” ente. Y además, toda teología queda asimilada a la ontoteología. Y más precisamente (en efecto, con un rigor admirable no se evita el pasar por ese lugar obligado), la “teología negativa” es reintegrada en la onto-teología mediante un sorprendente golpe de mano. A partir de entonces se vuelve fácil y lógica la eliminación de cualquier otro Dios, pues la onto-teología agota aquí toda teología⁶.

De tal modo que la salida que supuestamente la *diferancia* lograría con respecto al ser no señalaría a un más allá infinito, sino más bien prepararía el final de todo discurso teológico, el cual se identifica por entero, se corresponde enteramente con toda noción de Dios: “... a partir de entonces se vuelve fácil y lógica la eliminación de *cualquier otro Dios*” [la cursiva es nuestra], escribe Marion. No creemos que sea así. Ni en lo que respecta a la deducción fácil y lógica de la eliminación de otro Dios, ni en que dicha afirmación haga justicia al pensamiento de Derrida. Pero antes de intentar decir por qué, será conveniente escuchar algunas secuencias de la lectura que Derrida hizo de *El ídolo y la distancia*. Y en todo ese itinerario por los comentarios de un pensador sobre el otro, procuremos no perder de vista esa frase que hemos puesto en cursiva y re-citado hasta arrancarla de su contexto, ese “cualquier otro Dios”.

En la conferencia sobre teología negativa y deconstrucción, pronunciada en 1986 en Jerusalén y titulada “Cómo no hablar”, Derrida va a ocuparse detalladamente del texto de Dionisio. Para ello, la referencia a Marion será constante y un punto de apoyo notable. Como explica el propio Derrida, su interés por el citado libro de Marion desborda el entrecruzarse crítico de la *diferancia* y se extiende a su gesto general. Curiosamente, a lo largo de la conferencia, en las notas a pie, va trazándose una provisional y elíptica conversación con Marion que toca también la cuestión de la *diferancia* y que cristaliza en la escritura de su (des)encuentro.

El primer y quizá principal motivo de desacuerdo estriba en una divergente lectura del texto de Dionisio y del estatuto de la teología negativa en relación a un pensamiento de Dios sin el ser. Ambos pensadores acuden a la letra griega de Dionisio y vienen a poner de manifiesto, a flor de piel, las consecuencias de atentísimas precisiones interpretativas que, no obstante, se contradicen.

Para Derrida, la señal con la que Dionisio trata de restringir el discurso sobre Dios no está libre del discurso ontológico. Dionisio habla de

hyperousiás, de *superesencialidad*, lo cual Derrida entiende como un ser más allá del ser, como una “sobrepaja de esencialidad” que, a su juicio, no permitiría salir de la ontoteología. Para Marion, la teología negativa, y en especial la de Dionisio, alcanza un sentido, una dirección divergente. Justo en otra de sus refutaciones críticas del pensamiento de Derrida sobre la teología negativa había escrito:

Hemos visto que, precisamente, la teología llamada negativa, en su fondo, no apunta al restablecimiento de una “superesencialidad”, puesto que no apunta ni a la predicación ni al ser; cómo, *a fortiori*, podría tratarse de existencia y de esencia en Dionisio, que habla todavía un griego lo suficientemente originario como para no ver ni la idea ni el empleo de aquellas.

El oído de Derrida salta pronto cuando escucha hablar de ese “griego suficientemente originario”, puesto que bien ha demostrado la problematización de todo origen, además que apunta certeramente si existe un modo de hablar griego libre de presupuestos ontológicos. Heidegger no tendría duda al respecto⁷.

No, no puede inscribirse o asimilarse la escritura derridiana a la teología negativa, la revuelta contra el régimen de la inmanencia sería aún más extrema, de una exageración sin continuidad posible con el exceso de la teología de Dionisio. Ahora bien, esto no significa que pueda justificarse aquella negación de “cualquier otro Dios” atribuida por Marion. Antes de tocar más de cerca este punto ha llegado el momento de dar cuenta de al menos otra zona de divergencia, más sutil si cabe que el de aquella lectura de Dionisio y que, como anunciamos al principio, es una de las cuestiones que vamos a subrayar. Se trata de la diferencia entre la oración y la alabanza. Es ciertamente uno de los pasajes más vertiginosos del texto de Marion, y es de nuevo la letra de Dionisio la que orienta el camino.

En la teología negativa se pone en tensión un respeto y una salvaguarda de la infranqueabilidad de la distancia infinita y la puesta en tela de juicio de la validez del discurso predicativo para hablar de Dios. En efecto, Dionisio ha visto que la asignación de un predicado a Dios identificado como sujeto es una operación que se fosiliza en un concepto idolátrico. Ahora bien, como ha explicado Marion, el propio ser del lenguaje testimonia el bien de la distancia. El lenguaje es un don de la distancia y sólo vive en

ella y por ella, manifestando la inalcanzable lejanía que lo sostiene. El lenguaje es un don de la distancia que prueba una relación con la ausencia. ¿No debería poder ser posible entonces, válido y no idolátrico, el acercamiento discursivo a la distancia? Sí, pero no a través del lenguaje predicativo. El lenguaje en tanto tal no coincide enteramente con la estructura predicativa, con la asignación de los valores de verdadero y falso. Dionisio presenta aquí el discurso de la alabanza, donde “la renuncia del sentido da a pensar la dirección in-sensata de una significación excesiva”, dice Marion, o de un modo todavía más condensado: “La distancia no sólo perturba el sentido, sino que también lo suscita. El tiro de aire de la distancia despliega el sentido en nombre de lo insensato que queda infinitamente por significar”. La alabanza no clausura la diferencia de la distancia en una significación, sino se demora sin término en su separación. En términos lévinasianos, la alabanza sabría del lenguaje como *Decir*, como puesta en relación sin relación, anterior y más allá del *Dicho*⁸ como semántica que, al fin y al cabo pertenece como concepto a la posesión interna del sujeto⁹.

Al lector de filosofía pronto esta ampliación de los oficios de lenguaje más allá de la predicación o descripción de la realidad no sólo recuerda la categoría mentada de Lévinas, sino quizá sobre todo a la diferencia que enuncia Austin entre actos de habla *constatativos* y *realizativos*¹⁰, la palabras como información semántica del mundo y, por otro lado –separación cuya convención Austin se encarga de relativizar continuamente, pero válido para dar cuenta del “cambio de paradigma” importantísimo que abre- la palabra como modo de hacer, de realizar cosas. Y es el propio Marion el que procede muy pronto a una explicación de la alabanza de Dionisio con las categorías de Austin. En principio sería fácil inscribir la alabanza en la categoría de acto realizativo, ni verdadero ni falso, desgajado de su supuesto principal oficio de dar cuenta del mundo. Pero Marion no está de acuerdo. La sutileza de su reflexión descubre pronto las implicaciones que tendría adscribir la alabanza al lenguaje performativo. Para que el acto realizativo sea satisfactorio, tenga lugar, el enunciante debe reunir una serie de condiciones que garanticen la efectividad de su acto, estar investido de un reconocimiento específico que le autoriza a emitir el performativo. Sólo el juez, ejemplifica Marion, puede declarar marido y mujer a una pareja en un determinado contexto. Ahora bien, la alabanza

no necesita ninguna mínima cualificación ni distinción. Todos están llamados a ella. Y la pregunta que debe seguir viene casi sólo: “¿Quién o qué garantizará una calificación universal e infinitamente variada según la infinidad de nombres [...] que sostienen la alabanza?”, dice Marion. Esa cualificación procede, es responsabilidad de la distancia, del Requerido mismo por la alabanza. Por eso, afirma Marion, si tuviéramos que considerar la alabanza como un realizativo, habría que situarlo en la dirección del la distancia hacia el requiriente y no al revés. Es más, la alabanza no persigue una efectividad, objetivarse en un hecho; podríamos, decir, quizá, que la alabanza es un realizativo que no “hace nada”. Se sitúa sin efecto en el camino irrecorrible de la distancia, “en suspenso, y su realización apunta de algún modo a separarlo del locutor, a hipostasiarlo, o al menos a estructurarlo con el rigor necesario para que sostenga la hipérbole de la distancia de la Bondad”. En el sostenimiento del exceso de la distancia la alabanza se separa del requiriente, el cual no persiste como enunciante que busca la efectividad de un realizativo sino que acaba entregándose en la alabanza como un don que recorre la distancia:

De tal manera que en última instancia, el discurso de alabanza no reabsorbe el enunciado en su realización por el locutor, sino que absorbe al locutor en la realización del don por parte del enunciado¹¹.

En esta explicación del lenguaje de la alabanza con las categorías de Austin se hace visible el estatuto excepcional que posee la alabanza en tanto acto realizativo. Junto a ello, ve Marion también en las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein, otro de los grandes acontecimientos de la filosofía del lenguaje del XX, todo un potencial filosófico para comprender la solidez del discurso de alabanza frente a posibles descalificaciones de una concepción del lenguaje neopositivista o de un cientifismo ingenuo. La teoría de los “juegos de lenguaje” ha demostrado como la significación y el sentido ha de abordarse esencialmente desde la forma de vida específica de cada juego de lenguaje y no en una presunta representación del mundo en el orden solipsista de sujeto-objeto. Marion, aunque ya anuncia que se limita a señalar un camino, el de la investigación del lenguaje de la oración a partir del segundo Wittgenstein y su igualación con el de la alabanza, no termina sin apuntar todo un cañamazo que sacude

en bloque “los juegos de lenguaje” con una potente interpretación: los juegos del lenguaje dependerían en su ser del lenguaje de la alabanza en tanto que en este cristaliza el don de la distancia, todos desarrollan la distancia, pero el de alabanza, de un modo ejemplar.

Y bien, ¿qué dice Derrida al respecto? Creo que en su lectura divergente vuelve a replantearse el modo distinto en el que ambos pensadores leen a Dionisio. Es la cuestión de la salida del ser y de la ontoteología la que se reanuda de nuevo en este punto, solo que un campo concreto, en la posible igualdad de la oración y la alabanza y del estatuto de ésta en relación con un lenguaje que rompa los límites de la inmanencia o de Dios como el ser.

Derrida cuestiona que la alabanza sea ajena a la predicación, es decir, a categorías ontológicas. Es cierto que la forma de su predicación es distinta, singular, pero no por ello deja de ser su estructura interna la de “decir algo de alguien”. En este “decir de” vemos que se hace problemático la adscripción de la alabanza, en su estructura, a lo que Lévinas llama el *Decir*. Y no sucede lo mismo con la oración. Marion se habría apresurado a equiparar, a hacer prácticamente sinónimas oración y alabanza. Para Derrida, a propósito de la oración *sí* puede hablarse de un *decir* del todo “ante-predicativo”. La oración se sostiene como pura interpelación o apóstrofe sin predicación ni discurso descriptivo sobre aquel a quien interpela. Mientras que “la alabanza cualifica y determina la oración, *determina* al otro. Aquel al que aquella se dirige, se refiere, invocándolo incluso como fuente de oración”¹². La alabanza se vincularía a la oración, sí, pero como discurso suplementario que la precede o la sigue, que la incita o la prepara, pero que no puede confundirse con ella. Los actos realizativos pueden estar imbricados con predicación constatativa, y así puede pensarse la vinculación sin identidad entre oración y alabanza.

En el caso de Dionisio, Derrida lo ve bastante claro. La identificación de la oración cristiana se distingue de cualquier otra por la “denominación del Dios *trinitario*”, lo cual demuestra de nuevo un margen predicativo de la alabanza, su “decir algo de” que lo distingue de la oración.

Hasta aquí la exposición más o menos somera que hemos intentado hacer de esta franja de debate y (des)encuentro entre Derrida y Marion, que tiene lugar sobre todo en cuanto a lecturas distintas de Dionisio.

Ahora, esta divergencia no es sólo eso, diferentes modos de leer. En esa diferencia de lectura hay en juego un tremendo esfuerzo filosófico de ambos pensadores por articular un pensamiento de Dios sin el ser. Es esa esperanza la que mueve la amistosa polémica. ¿Qué se oculta tras la insistente preocupación lectora y escritora de Derrida a propósito de Dionisio y de Marion sino la búsqueda de la salvaguarda de la distancia y la destrucción de los ídolos? ¿Y cuál es el proyecto filosófico de Marion? A esta pregunta responde el propio Derrida:

Los dos títulos citados [*Dios sin el ser* de Marion y *De otro modo que ser* de Lévinas] muestran el camino hacia dos grandes respuestas a la cuestión que yo quisiera plantear: ¿cómo no hablar? ¿Cómo no decir? ¿Cómo no decir? Dicho de otro modo y sobreentendido: ¿cómo no decir el ser?¹³

Nos arriesgaríamos a afirmar que estas preguntas y esta búsqueda no sólo pertenecen a esta conferencia en Jerusalén sobre teología negativa, sino que se halla presente ya en textos claves, aunque de modo más o menos implícito, de los años sesenta, para empezar, en el importante “Violencia y metafísica” sobre Lévinas.

Con ello llegamos al momento de recusar aquel juicio rápido de Marion sobre la diferencia derridiana y sus implicaciones ateas. Recordemos cómo daba Marion un salto y deducía que la deconstrucción no dejaba la cuestión abierta de un “cualquier otro Dios” que no fuera el que la filosofía occidental ha pensado como ente perfectísimo. No creo que la crítica sea justa. Hay muchos textos de Derrida desde los setenta que dan a entender, como veíamos antes, que la búsqueda de Marion se mueve en una gran proximidad a su trabajo (a pesar o quizá gracias a una separación y desacuerdo incalculable). Uno de esos textos quizá donde el “tono profético de la deconstrucción”, para decirlo con Alberto Sucasas, se hace particularmente audible es en el desmantelador *Dar la muerte*, que efectúa una particularísima lectura de episodio bíblico del truncado sacrificio de Isaac por su padre y así como de la interpretación kierkegaardiana del mismo. Ahí nos adentramos, entre otras vías vertiginosas, por la relación entre el secreto, la segregación hacia un espacio interior que acaba difiriendo conmigo dentro de mí y un Dios sin el ser que me llama en el secreto¹⁴ o que hace del secreto el lugar dentro de mí donde adviene

la llamada; o la relación con un cualquier totalmente otro que puede ser también la relación con un Dios que se retracta, y que en ese dar un paso a tras ha roto todas las categorías, la posibilidad de aplicar categoría que había sido lo propio y constitutivo del Dios ontológico en Occidente. Y recordemos, con Heidegger, que la ontoteología no es sólo producto del maridaje entre Grecia y el cristianismo, sino que se hallaba ya presente en el pensamiento griego del ser y de Dios.

NOTAS

- 1 Cfr. Patricio Peñalver, *Márgenes de Platón*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, 1986.
- 2 Seguimos en esa denominación el vocabulario acuñado por Patricio Peñalver en su trabajo sobre Lévinas, *Argumento de alteridad*, Caparrós, Madrid, 2001.
- 3 Esta formulación proviene, nos ha venido, en principio, de Emmanuel Lévinas y su *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1999. No obstante, y sin que esto signifique quitar mérito al libro de Lévinas, se hace necesario siempre que se haga referencia este título y a la empresa que señala, recordar cuál es el origen de esa expresión, o, al menos, para no sucumbir de nuevo al imperativo del origen, mencionar que esta expresión, “más allá del ser” se halla ya en Platón como *epekeina tes ousías*, para señalar la inconmensurabilidad de la idea de Bien. Así, escribe Patricio Peñalver: “La situación, –la «des-situación»– del bien, *epekeina tes ousías*, es el signo más declarativo, en cualquier caso, más invocado, de esa singularidad de la idea de bien que es la imposibilidad de su singularización. La imposibilidad de su identificación en una forma única. Pero se trata de encontrar en este motivo platónico algo menos adormecedor, por consabido, que la famosa «trascendencia» extracósmica con que la tradición ha «pensado», con sospechosa facilidad, lo que ahí da Platón a pensar”, en P. Peñalver, *Márgenes de Platón. La estructura dialéctica del diálogo y la idea de exterioridad*, Universidad de Murcia: Secretaría de publicaciones e intercambio científico, 1986, p. 49. O también, de modo ya más explícito, Jean-Luis Chrétien ha reivindicado la herencia platónica del proyecto lévinasiano: “Puede haber, después de todo, un pensamiento del más allá del ser que no sea de algún modo platónico? Su mismo proyecto toma de Platón el título, que deviene el horizonte mismo de todo lo que se llama neoplatonismo, «epekeina tes ousías». *De otro modo que ser o más allá de la esencia* es un título platónico por excelencia. Y seguramente queda algo todavía no meditado en la proximidad con el platonismo de las tentativas de superación de la metafísica, de la cual, por otra parte, se piensa que el platonismo fue su misma fundación”, en *Lo inolvidable y lo inesperado*, trad. J. Teira y R. Ranz, Sígueme, 2002, p. 43.

- 4 El propio Derrida había dejado claro ya hace tiempo el carácter estratégico de una postura materialista, así como alertado sobre su posible substanciación: “Brevemente, el significado «materia» sólo me parecía problemático en el momento en que su reinscripción no evitaría crear un nuevo principio fundamental, donde, por una regresión teórica, se le reconstruiría en «significado trascendental». El significado trascendental no sólo es el recurso de idealismo en sentido estricto. Siempre puede venir a asegurar un materialismo metafísico. Entonces se convierte en un referente último, según la lógica clásica que implica este valor de referente, o una «realidad objetiva» absolutamente «anterior» a cualquier trabajo de la marca, a cualquier trabajo de la marca, un contenido semántico o una forma de presencia que garantice desde fuera el movimiento del texto general” Derrida, *Posiciones*, trad. m. Arranz, Valencia, Pre-Textos, 1977, p. 85.
- 5 Hay que recordar ahí el itinerario de la importante conferencia de Heidegger *Was ist Metaphysik?*, Viktorio Klosstermann, Frankfurt A. M., 2003. Donde la pregunta por el todo conduce a cuestionar aquella nada que permite recortar la identidad de los entes de los que se ocupa la ciencia. La nada viene a ser conectada con ese nuevo modo de pensar el ser que no es un ente, pero que permite la intelécción de los entes.
- 6 *El ídolo y la distancia*, Salamanca, Sígueme, 1999, pp. 223-224
- 7 Cfr. M. Heidegger, *Was ist das- die Philosophie?*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2003, donde podemos leer declaraciones tan concluyentes al respecto, para su autor, como estas: “Die oft gerhörte Redeweise von der «abendländischen-europäischen Philosophie» ist in Wahrheit eine Tautologie. Warum? Weil die „Philosophie“ in ihrem Wesen griechisch ist-, griechisch heisst hier: die Philosophie ist im Ursprung ihres Wesens von der Art, dass sie zuerst das Griechentum, und nur dieses, in Anspruch genommen hat, um sich zu entfalten”, p. 7.
- 8 La descripción que hace del lenguaje como *Decir* en Lévinas el filósofo Miguel García-Baró nos parece especialmente acertada: “[...] Una referencia, una palabra dirigida al Otro, que no lo nombra como un caso de nada, sino que lo llama o invoca y, sobre todo, lo saluda. Un encuentro que es de suyo, sin mediación alguna de representaciones y signos, expresión del encuentro, decir. El decir, así, pues, manifestándose, más acá de toda palabra general dicha, como la deposición de todo poder, como la paz”, en “La Religión como inocencia”, *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, Número 1, Madrid, Servicio de Publicaciones Universidad Complutense, 1996, p. 78.
- 9 Descrito, como se sabe, paradigmáticamente por Hegel: “O sea que por medio del nombre el objeto ha nacido, como *ser*, del yo. Esta es la primera fuerza creadora que ejerce el Espíritu. Adán les puso nombre a todas las cosas; tal es el derecho soberano y primer toma de posesión de la naturaleza entera o su creación a partir del Espíritu; *logos*: razón, *esencia* de la cosa y la palabra, *cosa* y *dicho*, categoría. El hombre habla con la cosa como *suya* y este es el *ser* del objeto. El Espíritu se

- relaciona consigo mismo; dice al burro: eres algo interno y eso interno no es yo". *Filosofía real*, traducción y edición de José María Ripalda, México-Madrid-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- 10 J. L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*, trad. G. R. Carrió y E. A. Rabossi, Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1998.
- 11 *Ibid.*, p. 181.
- 12 *Op. cit.*, p. 43.
- 13 *Op. cit.*, p. 16.
- 14 La cuestión del secreto no es aquí en absoluto secundaria o un mero "residuo literario". Antes bien, la condición de toda escritura e incluso de lo que institucionalmente pasa por literatura tendría un lazo obligado con la experiencia de la segregación, el separarse y el diferir, incluso consigo mismo, del secreto. Para guardarlo con el lector me permito aconsejar la lectura del ensayo de Derrida, "La literatura segregada. Una filiación imposible", en el libro ya mencionado del mismo autor *Dar la muerte*, trad. C. de Peretti y P. Vidarte, Buenos Aires - Barcelona - México, Paidós, 2000.