

<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v68n5Supl.80665>

**Campos Salvaterra, Valeria.** *Violencia y fenomenología. Derrida, entre Husserl y Levinas.* Santiago de Chile: Metales Pesados, 2017. 163 pp.

La fórmula *violencia originaria* es, en el decir de la propia autora, el tema de *Violencia y fenomenología. Derrida, entre Husserl y Levinas.* En efecto, y “según una cierta ley de herencia” (16) derridiana que vincula estrechamente a estos tres autores, Valeria Campos se centra primordialmente en la filosofía de Jacques Derrida para abordar la cuestión del origen o génesis del sentido, en el proceso discursivo, ligado a una violencia estructural y estructurante, esto es, una violencia que *de derecho* configura de esta manera la tradición fenomenológica, y que por esta misma prioridad jurídica se encuentra ya presente en la ley del texto fenomenológico, en la medida en que “pretende establecer un origen absoluto” (15).

Campos Salvaterra introduce la problemática acerca de la *violencia originaria*, *violencia trascendental* o *archi-violencia*, tal como la llama el propio Derrida, explicitando el modo como esta se articula según una “lógica de la contaminación” (19). Lógica que, también entendida como lógica de la co-implicación, se revela, por una parte, como contraria a la idea de un “origen absoluto”, simple, en tanto que da cuenta de una “impureza inaugural”, precisamente en la medida en que el origen genético del sentido debe pensarse en un doble vínculo irreductible de lo

trascendental con lo empírico –cuestión que por cierto Derrida piensa en sus escritos posteriores como *pólemos* o una cierta lucha originaria–. Por otra parte, esta co-implicación irreductible con lo otro posibilita la desestabilización del sistema de normas que ampara el privilegio jurídico asociado a los textos filosóficos, pues imposibilita la tipificación de esa legalidad absoluta y constitutiva en el origen del sentido; develando en última instancia la imposibilidad de lo trascendental. De esta manera, al asociar violencia y origen del sentido, la autora da cuenta de la manera como la lectura de Derrida la condujo por vías donde ya no es posible pensar la noción de violencia –únicamente– reducida a las categorías del bien y del mal, sino que, por el contrario, su análisis apunta más bien a develar el modo como la violencia se presenta en toda su diafanidad en tanto que “condición de posibilidad del sentido” (18).

Siendo fiel a la lectura que el propio Derrida ha calificado de *fidelidad infiel* (20), pues, en palabras de Campos, “Derrida no recibe a cada autor por separado, sino que la lectura de Husserl se hace *con –y contra–* Levinas y la de Levinas *con –y contra–* Husserl, en un debate donde ambos comparecen a la vez” (17), en la primera parte de *Violencia y fenomenología*, la autora comienza exponiendo, a la vez, tanto la propuesta filosófica de Levinas como la crítica que él hace de su maestro Husserl, y también a la filosofía de Heidegger. De este modo, la autora nos presenta la filosofía ética de Levinas como una crítica de la violencia, en el sentido específico de

una crítica hacia la violencia fenomenológica de Husserl y hacia la ontología fundamental propuesta por Heidegger. Así, la filosofía de Levinas se presenta, en el decir de Campos, como un intento por “despojarle a la fenomenología su derecho total y exclusivo sobre la alteridad” (28). Esto es, la propuesta levinasiana consiste, en definitiva, en poder desestabilizar la normativa según la cual la fenomenología tiene una cierta prioridad jurídica que posibilita la reducción de lo Otro a lo Mismo. Dicha reducción, o lo que es lo mismo, dominación y encierro de lo Otro en lo Mismo, toman forma en la filosofía levinasiana al interior del concepto de *totalidad*; y el pensador lituano entiende por filosofía de la totalidad, en suma, toda la filosofía occidental de origen griego, la cual, a su vez, se presenta como una *egología*, esto es, como una filosofía del Yo.

Sin embargo, la autora es enfática al mostrar cómo es que la filosofía de Levinas no es tan solo una crítica de la subjetividad, sino que al mismo tiempo es también la realización de una defensa de esta. En este sentido, el texto es muy preciso al mostrar que tal crítica apunta a los postulados husserlianos que la autora sintetiza en uno solo: “el sujeto es el origen de la significación” (40). De manera tal que la conciencia tiene un lugar primordial en la perfecta adecuación que se da, al otorgarle privilegio a la presencia y al presente, entre lo que es mentado y lo que es alcanzado por la percepción interna. Todo cuanto es percibido queda subsumido por la actividad de la conciencia; por cuyo carácter objetivamente, inmanente y constituyente se torna de esta manera en el principio de significación. La subjetividad queda de

esta forma reducida a la adecuada relación objetivante con el ser. Sin embargo, para Levinas el proceso de la conciencia no puede ser puramente un saber teórico, antes bien, “una ontología debe suponer ya una ética como dimensión desde la que posibilita” (28). Esta ética a la que se refiere Campos, siguiendo a Levinas en su defensa de la subjetividad, postula una intersubjetividad originaria, preoriginariamente normativa, pues es previa a toda forma de relación constituida, y apela a un mandato de responsabilidad por el otro, toda vez que el otro, en cuanto ser humano, es una alteridad irreductible por la conciencia, pues el Otro es, en cuanto absolutamente Otro, en efecto, inaprehensible. Precisamente esta alteridad irreductible es lo que finalmente, para Levinas, le arrebató el *derecho* a la fenomenología sobre el *hecho* de la exterioridad del Otro en la medida en que la experiencia del Otro es una experiencia imposible. La violencia es así violencia del *derecho* respecto del *hecho* de la existencia del Otro.

En el segundo apartado de *Violencia y fenomenología*, Campos suspende la lectura de Levinas para centrarse en la noción de violencia en el marco del pensamiento de Derrida. En efecto, la autora abre este segundo capítulo apelando siempre a la lectura *fiel infiel*, pues, aunque advierte que los análisis de Derrida no serán estrictamente críticos, será de todos modos en los textos de Husserl donde Derrida encuentre tempranamente los primeros indicios que le permiten pensar un tipo de violencia entendida como *polémica irreductible* que se da entre la conciencia y su otro. Violencia que, en efecto, tiene como condición de posibilidad la intencionalidad husserliana.

Sin embargo, al tiempo que la intencionalidad *cierra* la relación de la conciencia con su otro, –y por ello mismo es la posibilidad de la violencia, toda vez que la condena a la pura pasividad de la recepción– también la *abre* a una exterioridad que, como ya ha mostrado la autora, no se deja tan fácilmente aprehender. Derrida descubre de esta manera un doble vínculo en la intencionalidad fenomenológica de Husserl que le permite entonces pensar la cuestión de la génesis o el origen del sentido.

Tanto en *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl* (1990), así como en *Introducción a El origen de la geometría de Husserl* (1962) Derrida observa que en la fenomenología de Husserl está presente una “relación y distinción entre un plano estructural y uno histórico que se plantea como jurídica por excelencia” (60). Este modo de relación se expresa mediante un esquema de separación-oposición diferenciado y jerarquizado, en donde las estructuras de la conciencia –sistemas de significación original–, lo llama Campos, o lo que es lo mismo, en donde las cuestiones de esencia tienen una prioridad de *derecho* respecto de la facticidad histórica, o cuestiones de *hecho*. Ahora bien, para Derrida este asunto se vuelve problemático en la medida en que aborda el problema de la génesis fenomenológica, precisamente porque la génesis en Husserl incluye de suyo, en la conciencia, un momento de “pasividad irrecuperable” (61) aunque esta sea primordialmente activa. Esta pasividad se convierte en una violenta amenaza para la fenomenología precisamente porque desestabilizaría la constitución de sentido, pues altera la actividad otorgada de derecho a la conciencia en cuanto

fundamento jerárquico e independiente respecto de las cuestiones de hecho, lo cual hace de ella de inmediato una estructura trascendental.

De manera muy clara y precisa, Campos expone en este apartado el modo como para Derrida el gran problema se va convirtiendo así en el problema del origen, toda vez que una singularidad fáctica es un hecho histórico y ya no un correlato del objeto intencional de la conciencia. Así, el modo como aparece el origen en cuanto momento singular a una conciencia, en donde el correlato no puede estar nunca presente, se realiza, para Derrida, según una “doctrina de la tradición” (64). En efecto, aquí se comprende el motivo por el cual Derrida, y en este caso también Campos, ponen a funcionar una cierta ley de herencia, entendida como *traditio*, es decir, según una cierta ley de traspaso. Siguiendo este sentido, lo importante para Campos, en este punto, radica en poner de manifiesto que la reducción fenomenológica, su validez metodológica y movimiento, debe ser comprendida como aquello que impide pensar una génesis en sentido tradicional en lugar del origen absoluto como fundamento a-histórico. La reducción, nos muestra la autora, no puede eliminar el problema de la génesis, o en sus palabras, el problema de una “cierta historicidad del sentido” (65). Esta historicidad del sentido hace que la búsqueda de las estructuras trascendentales sea del todo necesaria. Trascendental, aclara Campos, apuntaría en Husserl “a posibilidades idealmente dadas a la conciencia que dependen de actos específicos de esta que actualizan dichas posibilidades” (*ibid.*), es decir, comienzo absoluto y temporalidad de la experiencia vivida

están necesariamente relacionados. De ahí que la génesis histórica no pueda, en último término, ser eliminada, sino reducida a la estructura general de su posibilidad y sentido.

A partir de esta aporía trascendental en sentido husserliano, Campos, con detallada minuciosidad, nos inserta en el corazón mismo de la propuesta derridiana para, con él, pensar el problema de la génesis y mostrar la inconsistencia de la fenomenología: una dialéctica ontológica que se presenta como contraria a un análisis estático e ideal acerca del problema del origen, pues, lo que se hace imposible de determinar es el origen mismo del movimiento dialéctico, o lo que es lo mismo, no se trata de una dialéctica de la *superación* en sentido hegeliano sino, justamente, de una imposibilidad de la síntesis misma: imposibilidad “de la reducción de la simultaneidad de orígenes heterogéneos a una sucesión jerárquica” (66). La autora cita *in extenso* la confesión realizada al respecto por Derrida en *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*, aquí solo haremos mención a una parte:

Se tratará siempre de una complicación originaria del origen, de una contaminación inicial de lo simple, de una brecha inaugural que ningún análisis sabría *presentar, hacer presente* en su fenómeno o reducir a la puntualidad instantánea, auto-idéntica del elemento [...] Todos los límites sobre los cuales se construye el discurso fenomenológico se van así interrogados desde la fatal necesidad de una “contaminación” [...] entre los bordes de la oposición [...] Una ley de la contaminación diferencial impone su lógica de un extremo a otro del libro; y yo me pregunto por qué la palabra misma

de “contaminación” no ha cesado nunca de imponérseme. (Derrida 1990 VI- VII)

Se trata entonces de una ley de la complicación del origen que gobierna la producción de sentido, desde donde la génesis se piensa en un doble vínculo con lo trascendental y lo mundano. Coimplicación entre *derecho* y *hecho*, no puede pensarse, en el decir de Campos, sino como “circulación de sentido” (81), esto es, movimiento en *zig-zag* que imposibilita determinar el origen –en sentido absoluto– en la medida en que la apertura a la historicidad del sentido y la experiencia exige un origen del sentido no meramente estático. Esta apertura a la historicidad, esta exteriorización que co-implica origen y tradición es la vía de acceso al centro del pensamiento de Derrida acerca de la violencia del origen del sentido o *archi-violencia* del lenguaje. De manera extraordinaria Campos nos ha señalado el derrotero por el cual Derrida ha llegado al punto en el cual encuentra, a partir de la labilidad del texto de Husserl, que solo la escritura puede otorgar idealidad objetivante del sentido, precisamente porque su estructura trascendental “libera a la evidencia egológica de su dependencia respecto de una subjetividad actual en general para volverla intersubjetiva” (Derrida 1962 84).

De manera que es a partir de la producción de la objetividad de la idealidad en Husserl que en Derrida aparece la escritura como condición de posibilidad de la objetividad. Ahora bien, en Husserl esta objetividad es producida por “la posibilidad del paso de una retención pasiva a un recuerdo activo” (83), es decir, a partir de la evidencia viva que permanece en la identidad de una conciencia individual.

Esta evocación que produce finalmente la identidad de la iteración, se produce por el movimiento de la temporalización como base para la intersubjetividad trascendental, la cual aparece en Derrida en *La voz y el fenómeno* (1967) como el movimiento de la autoafección pura, esto es, movimiento por el cual la conciencia al producirse a sí misma autoafectivamente queda autodiferida y constituida como autoconciencia. Sin embargo, para Derrida esto no constituye en propiedad una “alteridad radical” (85), pues, en la medida en que la autoafección tiene como base la espontaneidad de una “impresión originaria”, la conciencia solo queda afectada por otro ahora originario, con lo cual se constituye solo “una especie de otro-en-sí” (85). Lo exterior a la conciencia se somete a ella en el movimiento reiterativo de la autoafección como síntesis temporal de distintos orígenes absolutos.

En este momento de insuficiencia para Derrida, tal como de buena manera señala Campos Salvaterra, para la constitución de la objetividad se hace necesaria la exteriorización del sentido por medio de la significación, entonces es cuando Derrida introduce el signo como estructura indicativa y posibilitante de la objetivación, precisamente, en la medida en que posibilita un tipo de significación no-intuitiva que exterioriza el significado. Así, la posibilidad del signo es, a la vez, la posibilidad de la escritura. Y la escritura, en cuanto consignación de la expresión que crea un campo trascendental autónomo, hace posible la comunicación de un modo virtual, es decir, en donde no es necesaria la presencia; de este modo se propicia una historicidad trascendental. Asimismo,

este tipo de consignación de la escritura es una condición sin la cual no es posible la encarnación del sentido ideal en una grafía. La escritura se transforma de esta manera en la posibilidad más alta de constitución de lo ideal, pero por ello mismo arriesga “la pureza de su idealidad intencional” (87), precisamente porque está expuesta siempre a la desaparición, a la pasividad, al olvido y a todos los fenómenos que constituyen la crisis.

La verdad, afirma Derrida, solo es objetiva, ideal y perdurable en la medida en que pueda ser dicha y escrita (cf. Derrida 1962 87). La perdurabilidad es así el sentido de la verdad, el cual, producido por la escritura misma nunca puede darle muerte completamente al sentido: “nunca una pérdida radical de sentido” (89). El olvido, la muerte y la sobrevida del sentido producto de la escritura solo son accidentes empírico-extrínsecos, toda vez que el signo, el grafo, conlleva de suyo una marca: huella de una exterioridad irresumible en la interioridad de una intuición presente y que, precisamente, implica ya siempre la apertura a todo lo otro. En este punto, Campos, de manera muy atenta y precisa, pone otra vez al lector ante la presencia de la herencia. El motivo estriba en que no hay objetivación del sentido sin su tradicionalización, toda vez que ella implica de suyo una alteridad no reducible a una región extrema de la conciencia. De manera que, la herencia, en este preciso sentido, deja abierta siempre a la conciencia a lo otro de sí: “en el lugar del origen –nos dice Campos– siempre hay ya un tras-paso” (91). La invitación de la autora es a descubrir ese “origen tradicional como

mandato a una responsabilidad científica irrecusable” (91).

En el último apartado de *Violencia y fenomenología*, Campos vuelve sobre el pensamiento de Levinas para mostrar cómo el pensador lituano es quien, por cierto, conduce a Derrida a instalarse en el centro del problema de la violencia. Con el temprano texto derridiano acerca de la filosofía de Levinas, *Violencia y metafísica*, la autora destaca la relación que se va conformando entre el pensador argelino-francés y el lituano, la que califica como “doble gesto de reconocimiento de autoridad filosófica y de puesta en cuestión de ciertos aspectos fundamentales” (106): un “doble faz de la amistad” (108). Pero también, se destaca la importancia de este temprano texto porque es ahí donde Derrida, en una línea de continuidad con el pensamiento husserliano, articula el tema de la violencia en relación con la archi-escritura. Asimismo, emergen de este texto conceptos indispensables para el desarrollo posterior de Derrida: Campos destaca la noción de “*economía de la violencia*” (109), y su relación con el aparecer del sentido, la circulación, la capitalización, el fantasma, etc. Por último, el concepto de violencia comienza a operar según una cierta idea de lo jurídico en el método fenomenológico que no puede erradicarse sin más.

Entonces, la línea de herencia se lee aquí como sigue: Husserl sitúa a Derrida en el corazón de la fenomenología misma, y en las investigaciones acerca del origen del sentido. Mientras que Levinas sitúa al argelino-francés en el plano de la violencia, de manera que se conforma la articulación de una génesis de la violencia; pero no solo de esta, sino de la violencia pensada en relación con el

Otro, pues solo a partir de esta relación el sentido es posible. Desde aquí entonces Derrida comienza a sentar las bases del “ejercicio de la deconstrucción en general” (106), y este ejercicio, de base estrictamente fenomenológica, es ligado a la ley, el derecho, la responsabilidad y la justicia.

Una de las grandes diferencias que se establece entre el pensamiento de Levinas y el de Derrida es precisamente que para el primero la violencia es siempre derivada respecto de un momento originario no violento, descrito como el encuentro con el Otro: el rostro, toda vez que la violencia consiste entonces en el intento de totalización de lo que no se deja aprehender o encerrar en las categorías del ser. Para Levinas la ética es la filosofía primera: el hecho de la relación con el Otro adquiere prioridad sobre el derecho de la fenomenalización. En el decir de Campos, “la ética levinasiana supone una normatividad desplazada” (111) en la medida en que el rostro, el Otro, se revela al mismo tiempo en una doble experiencia, por un lado, la soberanía de su altura, desde la cual da la ley primera, y por otro, revela la fragilidad susceptible de violencia. Esta doble experiencia prima sobre la violencia y sobre el mandato “no matarás”, “y hace de mí un ser respondiente del otro” (110), es decir, un ser responsable ante el Otro.

Derrida nota de inmediato las consecuencias de un pensamiento así establecido. En efecto, identifica un “sutil anti-intelectualismo” debido a que la razón, al ser dependiente del encuentro con el Otro, queda imposibilitada de su libre ejercicio. Aparece en este punto una crítica de la libertad, pues, ella se vuelve violenta en la medida en que la alteridad

pasivamente recibida coarta los poderes teórico-prácticos de la razón. Para que la libertad no se torne violenta se hace necesario ponerla en *crisis*: volverla crítica y así develar la estructura original de la ética. Para Levinas la justificación de la libertad no consiste en probarla, sino en hacerla justa (Levinas 1988a 55), justificación que, como muy bien expresa Campos Salvaterra, es otorgada desde lo exterior, o lo que es lo mismo, la libertad se justifica a partir del *derecho* que se la ha otorgado a lo radicalmente otro. Así el aparecer del Otro supone ya una violencia primera, violencia de la fenomenalidad misma que encierra a lo otro en una experiencia que, en efecto, es imposible:

el fenómeno intencional en el que el otro aparece como otro y se presta al lenguaje, a todo lenguaje posible es quizá entregarse a la violencia, hacerse cómplice al menos de ella y *dar derecho* –en el sentido crítico– a la violencia de hecho. (Derrida 1967a 183-184)

Este es el *aparecer*, en Derrida, del concepto de “violencia trascendental”, nombre que, como señala Campos, no volverá a aparecer en los textos derridianos, lo cual no implica que no sea abordado en las siguientes reflexiones acerca de la violencia. Ahora bien, este concepto de violencia trascendental señala entonces el hecho de que la violencia es *a priori* la condición de posibilidad del sentido; la lógica de la normatividad del sentido, un *krinein* que no le permite salir de la arquitectónica jurídica que pretende desestabilizar. Si bien la inversión ética de Levinas supone, tal como da cuenta Campos, una pre-originariedad

exenta de violencia, en la medida en que la alteridad del Otro no se ejerce sobre el Mismo, para Derrida esto aún así constituye una *violencia originaria*, es decir, la imposibilidad de pensar un momento de no-violencia original pues ella se devela, o aparece, en el encuentro hospitalario con el Otro toda vez que desestabiliza la separación dada de antemano con el Yo. De esta manera, la hostilidad –argumenta Campos– constituye originariamente la hospitalidad. Si bien Levinas intenta una salida a esta irreductible violencia en el momento pre-original e inmemorial del encuentro, en el Decir, cara-a-cara con el Otro, continúa siendo para Derrida violencia, porque ese encuentro es

esa misma tensión con lo otro, y con lo otro en general, la violencia es lo otro en mí o substitución, en la medida en que la tensión no se resuelve: ni es el yo ni es el otro quien tiene allí el privilegio jurídica. (149)

Hacia el final del libro, Campos profundiza las tesis aportadas según esta ley de herencia que atraviesa el pensamiento que va desde Levinas, pasando por Husserl y que llega a hasta Derrida, para volver sobre el momento inmemorial del que habla Levinas; momento que, aunque pasivo para el sujeto, resulta primeramente para Derrida “ajeno a toda normatividad intrínseca” (153), y que la autora advierte se trata de “la más peligrosa de las consecuencias” (153), pues conlleva la detención de la producción de sentido, y el silencio como la peor de las violencias. Este silencio es la posibilidad de ser cómplice con lo peor: “el silenciamiento en el discurso del discurso”, esto es, la violencia del silencio absoluto.

**Bibliografía**

Derrida, J. *Introduction a "L'origine de la geometrie" de Husserl*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962.

Derrida, J. *La voz y el fenómeno: introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*. Valencia: Pre-Textos, 1993.

Derrida, J. *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989.

Derrida, J. *El problema de la genesis en la filosofía de Husserl*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2015.

Levinas, E. *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2012.

MARÍA FERNANDA MEDINA BADILLA  
Pontificia Universidad Católica de  
Valparaíso - Valparaíso - Chile  
*maria.medina.b@mail.pucv.cl*

<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v68n5Supl.80560>

**Gago, Verónica.** *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2014. 320pp.

La literatura sobre el neoliberalismo es extraordinariamente profusa. Cientos de libros y artículos se concentran en desenmarañar este complejo tejido discursivo que, desde la crisis de finales de la década de 1930, se ha impuesto como horizonte de sentido, tanto en lo concerniente a las prácticas gubernamentales, como en el sentido común. Pero ¿es verdad que el neoliberalismo nos deja sin alternativas para imaginar otras formas de relacionarnos?, ¿es posible “hackear” la forma en la que el neoliberalismo ha transformado

nuestras formas de “gobernar”? El libro de Verónica Gago, *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular* (2014), es una brillante y creativa respuesta a ese horizonte de sentido que se ha impuesto y que hoy recibe el nombre de neoliberalismo. Conjugando una rica serie de fuentes teóricas, el libro de Gago recorre puntos claves en la comprensión del presente, y asume las lecciones de pensar situadamente. Su tesis es que el neoliberalismo no puede ser considerado como un fenómeno sociopolítico y cultural monolítico, sino que debe ser pensado como el ensamblaje de múltiples prácticas, tecnologías y saberes que se articulan en virtud de una lógica o de una racionalidad gubernamental. De la mano de Foucault, la pensadora argentina expone la forma como el neoliberalismo se va configurando, y cómo el funcionamiento de sus partes va ajustándose en virtud de las condiciones a las que está sometido su ejercicio. No se trata, entonces, de una receta que se aplica a los países del sur global, sino de una forma de gobierno que modula sus intensidades en relación con el campo de fuerzas al que pertenece. El neoliberalismo es, en otras palabras, una suerte de máquina de experimentación que va ajustando sus movimientos al mapa y espacio de fuerzas en el que actúa.

Por esta razón, el libro de Gago no es un estudio sobre el neoliberalismo sin más; esto quiere decir que no es una explicación descriptiva, ni una aproximación sociológica; lo que está en juego en el libro es una interpretación de las formas en las que el mecanismo neoliberal se incrusta –se encarna– en una serie de condiciones específicas. Para ello la pensadora argentina formula la