

## Jacques Derrida, entre violencia y hospitalidad

EMMANUEL BISET\*

*Quizá la historia universal es la historia de la diversa  
entonación de algunas metáforas.*

JORGE LUIS BORGES

**Resumen:** El objeto de este escrito es presentar una hipótesis de lectura de la filosofía de Jacques Derrida. Para ello se muestran los resultados generales de una investigación mayor sobre la lectura que Derrida hace de Emmanuel Levinas. La presentación de estos resultados tienen un triple objetivo: primero, señalar los matices que adquiere la filosofía de Derrida en el tiempo; segundo, mostrar que esos matices implican una tensión entre una violencia irreductible y una hospitalidad irreductible; tercero, insertar esta tensión dentro de una tradición de discurso específica: la filosofía política. Desde estos motivos generales se abordan, para finalizar, las posibilidades y figuras que adquiere un pensamiento de la tensión.

**Palabras clave:** violencia, hospitalidad, tensión, tono.

**Abstract:** The object of this writing presents an hypothesis of lecture of Jacques Derrida philosophy. Because of this the text presents the general result of a mayor investigation about Derrida's reading done by Emmanuel Levinas. This has three objectives: first, to point out the different shades that Derrida's philosophy acquires throughout time; second, to show that this shades suggest a tension between an irreductible violence and an irreductible hospitality; third, insert this tension inside a specific discourse tradition: the political philosophy. Finally, from this points the possibilities and figures that a way of thinking tension acquires are indicated.

**Key words:** violence, hospitality, tension, tone.

### Introducción

La filosofía política se define, entre otras cosas, por una serie de preguntas que recorren una tradición de discurso. Una mínima lectura de esta tradición da cuenta de posiciones diversas, enfrentadas y cercanas, que discuten sobre algunos temas que no tienen una estabilidad a priori. La indagación política, aquella que pregunta sobre la política o lo político, es un recorrido que se desarrolla entre dos ausencias. Esas ausencias señalan, al mismo tiempo, las condiciones de posibilidad y de imposibilidad de la filosofía política. Condiciones que tienen que ver con la posibilidad o imposibilidad de definir qué es lo político como un objeto de reflexión específico. De este modo, la filosofía política tiene su origen en una paradoja, una paradoja irreductible. Si existe algo así como

---

Fecha de recepción: 18 octubre 2005. Fecha de aceptación: 3 abril 2006.

\* Dirección: Arturo M. Bas 583 – Córdoba – X5000KLLK – Córdoba – Argentina. E-mail: bisetico@hotmail.com

la filosofía política, su existencia sería una rama específica de la filosofía que está destinada a pensar la política. Ahora bien, para poder dedicarse a esta disciplina una debería saber qué es lo político para poder decir, por ejemplo, que hace filosofía política y no estética o gnoseología. La cuestión es que esta premisa, la condición de posibilidad de la filosofía política, es imposible. Pero esta imposibilidad es, y allí la paradoja, la misma condición de la filosofía política. Es decir, que no exista una definición a priori de lo político es la causa de que se pueda pensar lo político. Se piensa lo político porque no se sabe qué es lo político. Y esta no es una mera hipótesis, sino algo que se puede comprobar en la gran variedad de definiciones que se pueden encontrar en esta tradición de discurso.

Claro que si no es posible definir lo político, la cuestión es qué criterio existe para identificar una tradición de discurso. Esto es preguntar, por ejemplo, por los textos a incluir o excluir de esta tradición. Y de allí la necesidad o la recurrencia de la pregunta. Lo que define a una tradición de discurso, como la de la filosofía política, no es la serie de respuestas que se han dado o la estabilización de una definición de lo político, sino por el contrario una serie de preguntas. Por lo cual esta tradición de discurso se encuentra entre dos ausencias: por un lado, se parte del no saber qué es lo político; por el otro, se llega luego de un recorrido a no saber qué es lo político. Pero ese recorrido, si no es un mero devenir azaroso, será trazado por algunas preguntas que vuelven una y otra vez. Preguntas que aseñalan eso que se llama la filosofía política occidental.

En este sentido, se puede decir que el presente trabajo se introduce en una tradición vacilante. Una vacilación que no sólo debe ubicarse en la discusión teórica sobre la continuidad de una misma tradición, sino que debe observarse en la transformación radical que ha sufrido la práctica política contemporánea. Ante este panorama, la pregunta planteada parece ser urgente: cómo es posible definir esta tradición de discurso. Sin visos de totalidad se señaló que un punto de partida mínimo puede ubicarse en una serie de preguntas. Preguntas que constituyen una serie de tensiones que habitan la filosofía política. Una de esas tensiones irreductible en la filosofía política es la presentada entre: por un lado, una tradición que identifica lo político con el orden, o con cierto ordenamiento institucional; por el otro, una tradición que identifica lo político con la lucha por el poder. En otros términos, se puede afirmar que existe una tradición que sitúa lo político en un campo de fuerzas que no puede ser regulado por una instancia superior y otra tradición que sitúa lo político justamente en la regulación de ese conflicto. Esta última tradición es posible dividirla entre aquellos que regulan el conflicto político desde una instancia propiamente política, por ejemplo la soberanía, y aquellos que regulan el conflicto desde una instancia externa a la política, una postura generalmente ética<sup>1</sup>.

Aquí se presentan las conclusiones de una investigación en tal sentido. Una investigación desde la cual se ha podido identificar el paso entre ambas tradiciones en un mismo autor: Jacques Derrida. Ubicar ese paso es posible desde las lecturas que Derrida hace de Emmanuel Levinas. Se trabajan aquí los resultados de un trabajo mayor en el cual se han recorrido en su detalle las lecturas que Derrida hace de Levinas. Por este motivo se muestran los aspectos más significativos de esta lectura, pero por razones de extensión se reduce el aparato crítico que fundamenta la misma. Esta presentación tiene tres objetivos: primero, mostrar una posible hipótesis de lectura de la filosofía de Jacques Derrida; segundo, mostrar una posible lectura de la filosofía política del autor como una tensión entre dos perspectivas; tercero, introducir esto dentro de la tradición de la filosofía política. En este marco el trabajo presenta dos apartados. En el primer apartado se muestran las diferentes entonacio-

1 Las bases de esta lectura de las tensiones que habitan la tradición de la filosofía política se toman de los textos de Sheldon Wolin y Eduardo Rinesi consignados en la bibliografía.

nes que la lectura de Levinas ha adoptado en Derrida. En primer lugar, se presentan los aspectos fundamentales desde los cuales se puede identificar una primera lectura que Derrida hace de Levinas, una lectura que gira en torno a una «violencia irreductible». En segundo lugar, un breve *excursus* examina la lectura que se ubica entre los extremos de la tensión, acentuando la idea de contaminación. En tercer lugar, se presentan los aspectos que permiten identificar una segunda lectura, la cual gira esta vez en torno a una «hospitalidad irreductible». El segundo apartado presenta algunos argumentos en relación a la posibilidad de pensar, desde la filosofía política, una tensión. Trabajar sobre las lecturas realizadas por Derrida con un gran margen temporal permite ubicar las continuidades, los desplazamientos, y las formas de una *tensión de lectura*.

## 2. Entonaciones<sup>2</sup>

Borges señala en una cita transcripta por Derrida que la historia universal es la historia de la entonación de algunas metáforas<sup>3</sup>. Si la variación está en esa entonación, ese es el preciso lugar que debe ser pensado. Si la metáfora es aquí Levinas, la figura y el discurso de Levinas, la pregunta es por las entonaciones que adquiere esta metáfora en el pensamiento de Derrida. Esto implica trabajar, en su detalle, sobre los modos en que la escritura de esa metáfora ha variado, qué ha nombrado y cómo se ha articulado en los textos de otro autor. Levinas es un indicio presente en los textos de Derrida que sirve para leer la filosofía de este último. De esta forma uno puede preguntarse por los tonos de esa lectura, por su continuidad y discontinuidad, y por la posibilidad de pensar ese cambio de tonalidad. En este último sentido, la pregunta fundamental es cómo se inserta una lectura en otra lectura, cómo se introduce un cambio de tonalidad en un cambio de tonalidad. Es decir, la cuestión es la entonación de los textos de Derrida. Pues bien, antes de introducir esa tonalidad vale señalar el lugar de las variaciones en la relación Derrida – Levinas.

### a. *Hacia una violencia irreductible*

La primera lectura de Derrida busca recuperar y deconstruir a Levinas. El texto de Derrida es de 1964 y se titula «Violencia y Metafísica»<sup>4</sup>, pero a lo largo del texto esa «y» parece constituir una especie de pliegue interno: repliega la violencia sobre la metafísica, dice que la metafísica es irreductiblemente violenta. De este modo, desde el mismo título del texto, se está indicando una dirección, una forma de leer a Levinas, de ponerlo en discusión. Y esa puesta en discusión se hace no directamente, sino mediante un cruce con Husserl y Heidegger. Derrida habla muy poco en su nombre para criticar a Levinas, pero sí utiliza los nombres de Husserl y Heidegger para hacerlo. Y, aun así, se pueden señalar algunos puntos específicos de la lectura crítica de Derrida.

2 Se puede pensar que el término «entonación» es extraño al pensamiento de Derrida en cuanto remite a la voz. Dos motivos sugieren la utilización del término «entonaciones»: primero, la utilización de la metáfora de Borges, rescatada por el mismo Derrida; segundo, una idea de tonalidad que excede lo fónico, es decir un pensamiento de los tonos también relacionado con lo gráfico, por ejemplo, con los tonos que puede adquirir tal o cual color.

3 La cita de Borges se encuentra en «La esfera de Pascal», texto que está en *Otras inquisiciones*. El escrito de Borges, referido a la continuidad de algunas metáforas en la historia, termina con la siguiente frase: “Quizá la historia universal es la historia de la diversa entonación de algunas metáforas.” (Borges, 1997: 16)

4 Este primer ensayo de Derrida sobre Levinas del año 1964 fue publicado en la «Revue de métaphysique et de morale», su traducción se encuentra en *La escritura y la diferencia*.

*En primer lugar*, la finitud. Ante la idea de infinito levinasiano, ese infinito que cuestiona la totalidad originada en la fuente griega, Derrida va a postular la idea de una finitud constitutiva. Con diversas estrategias Derrida muestra la imposibilidad de ese infinito, y ante todo de un infinito positivo (Dios). La relación ética para Levinas, esa relación con el otro que recupera la idea de una metafísica, es una relación religiosa. El vínculo ético es un vínculo religioso, es un vínculo originado en la infinitud de la relación con el rostro del otro. Esta infinitud es posible porque el otro es, en última instancia, Dios, el altísimo. Ahora bien, ese infinito positivo es el que debe ser cuestionado para Derrida. El otro no es un infinito positivo, no es Dios, sino otro finito: “Así, pues, si no puedo designar la alteridad irreductible (infinita) del otro más que a través de la negación de la exterioridad espacial (finita), es quizás que su sentido es finito, no es positivamente infinito. (...) Lo otro no puede ser lo que es, infinitamente otro, más que en la finitud y la mortalidad (la mía y la suya).” (Derrida, 1989: 153). Esta finitud no implica la reapropiación en el círculo de la totalidad, sino la necesidad de que lo otro se dé en esa misma finitud, es decir, señala la necesidad de dislocar la finitud misma. Derrida lo repite varias veces a lo largo de su texto, de ese otro absoluto no es posible hablar, y si es posible hablar lo es en un lenguaje humano, en un lenguaje marcado por la finitud. Frente a la totalidad originada en la fuente griega no es posible apelar a un infinito positivo, sino jugar dentro de esa tradición a dislocar la misma finitud, es decir, a pensar una finitud no total. Por ello en el pensamiento de Derrida, del primer Derrida, la figura de Dios no tiene lugar.

*En segundo lugar*, la violencia. El aporte de Levinas, según lo reconstruye Derrida, es pensar una relación con el otro no violenta, radicalmente no violenta. Esta radicalidad de la relación con el rostro del otro es la relación ética. A la violencia que impone la tradición (y Levinas muestra los vínculos entre el pensamiento griego y determinada forma de política) se le opone una relación ética no violenta, pacífica por excelencia. Levinas muestra la violencia de los planteos de Husserl y Heidegger, y contra ellos busca en la fuente judía un vínculo no violento. Derrida, por su parte, va a mostrar cómo el pensamiento de los dos filósofos alemanes puede volverse contra el mismo Levinas. Y esa vuelta tiene que ver con una violencia originaria, o mejor, con dos violencias previas a una relación ética: la violencia trascendental y la violencia ontológica. Al inicio, entonces, la violencia. Por ello Derrida en un pasaje del texto habla de «economía de la violencia»: “Violencia contra violencia. *Economía* de la violencia. Economía que no puede reducirse a lo que Levinas apunta bajo esta palabra. Si la luz es el elemento de la violencia, hay que batirse contra la luz con otra cierta luz para evitar la peor violencia, la del silencio y la de la noche que precede o reprime el discurso. Esta *vigilancia* es una violencia escogida como la violencia menor por una filosofía que se toma en serio la historia, es decir, la finitud...”<sup>5</sup> (Derrida, 1989: 157) Para hacerle frente a la violencia no es posible apelar a una instancia no violenta por excelencia, sino volver una violencia contra otra. Es decir, hacer un uso económico de las violencias.

*En tercer lugar*, el lenguaje. Quizá este término encierre las dos observaciones precedentes, es el lugar de la distancia de ambos autores. Levinas no es un autor para quien el lenguaje sea un tema menor, es justamente quien señala la necesidad de la palabra para que se dé el vínculo con el otro. Aun

5 También esta cita central para comprender el planteo del primer Derrida: “Así pues, el discurso, si es originariamente violento, no puede otra cosa que *hacerse violencia*, negarse para afirmarse, hacer la guerra a la guerra que lo instituye sin *poder* jamás, en tanto que discurso, volverse a apropiarse de esa negatividad. Sin *deber* volvérsela a apropiarse, pues si lo hiciese, desaparecería el horizonte de la paz en la noche (la peor violencia, en tanto pre-violencia). Esta guerra segunda, en cuanto declarada, es la violencia menor posible, la única forma de reprimir la peor violencia, la del silencio primitivo y pre-lógico de una noche inimaginable que ni siquiera sería lo contrario del día, la de una violencia absoluta que ni siquiera sería lo contrario de la no-violencia: la nada o el sin-sentido puros.” (Derrida, 1989: 175)

más, es un autor que cuestiona todo tipo de silencio, un silencio que encerraría la peor de las violencias. Pero, incluso desde este reconocimiento, repite un gesto tradicional frente al lenguaje. Ese gesto se puede ubicar en dos lugares: primero, subordina la escritura al habla; segundo, desprecia el lenguaje como el lugar de la totalidad. Derrida señala una y otra vez el doble juego levinasiano, ese reconocimiento del lenguaje y luego su menosprecio. En este movimiento, Derrida indica que el lenguaje es violencia, una violencia como espaciamiento y temporalización. El lenguaje es escritura o *differánce*: la instancia que da origen a las diferencias. La escritura derrideana se opone a la alteridad absoluta levinasiana, siempre se dice al otro en el lenguaje, hay que "...decir *en* el lenguaje de la totalidad el *exceso* de lo infinito sobre la totalidad." (Derrida, 1989: 151) Y esa oposición implica reconocer cierta fuerza inerradicable en el lenguaje y su esencial historicidad. El lenguaje es un movimiento que genera tiempo y espacio, aun más, es espaciamiento y temporalización. No hay lenguaje, para Derrida, sin esa doble posibilidad, y por eso es imposible hablar de otro absoluto. Ante la violencia de la totalidad es necesario el discurso, es necesario escribir de otra forma esa tradición.

Estos tres lugares, tres indicios, sirven para ubicar la primera lectura efectuada por Derrida. Una lectura que frente a la apertura levinasiana hacia el otro viene a ubicar una violencia irreductible. Para salir de la totalidad griega, Levinas postula una ética o metafísica como vínculo con el otro, es decir, una salida hacia lo infinito de una alteridad absoluta. Derrida, por el contrario, muestra una violencia en esa misma metafísica, aun más, una violencia que la precede y que tiene que ver con el discurso. El discurso es violencia, y es una instancia que precede y constituye el vínculo con el otro. Aun el vínculo más radical, con Dios, está constituido por el lenguaje. De esta forma el lenguaje para Derrida, como escritura o *differánce*, es cuasi-trascendental. Derrida ubica como origen tachado a la escritura o la *differánce*, término que sirve para «nombrar» un proceso de diferenciación imbricado en una lucha de fuerzas. Desde esta relación de fuerzas se puede señalar que si existe una metafísica u ontología derrideana esa lucha es su impronta principal. Ahora bien, si la lucha es una impronta metafísica, la violencia propia del proceso de diferenciación o escritura es también una cuestión ético-política. Es como si, a partir de la *differánce*, lo más propio de la filosofía primera fuera esa diferencia en la relación de fuerzas, esa violencia del espaciamiento y la temporalización originarios. Y si esto es así, sólo queda moverse en una economía de la violencia en el mismo discurso. De este modo la primera entonación de la metáfora en Derrida es violenta, desde un tono deconstructivo muestra cierta violencia.

En síntesis, en sus primeros textos, Derrida cuestiona la posibilidad de relacionarse con un absolutamente otro, y lo cuestiona desde tres lugares; primero, esa relación con el otro siempre se da en la escritura y no en la plenitud del habla; segundo, toda relación de exterioridad se da en un lenguaje; tercero, para evitar una violencia hacia el otro sólo se puede apelar a una economía de la violencia. El primer Derrida cuestiona la infinitud levinasiana desde una finitud radical, señalando que lo que hay que hacer es reinventar el logos griego y no apelar a una salida de él. Y esta reinención sólo se da en una economía de la guerra.

#### b. Excursus: sobre la contaminación

Al medio, entre una tensión que va desde la violencia a la hospitalidad, se encuentra el texto que vacila entre los extremos de esa tensión. Un texto cuya publicación se encuentra justo al medio de las otras, es de 1980 y se titula «En este momento mismo en este trabajo heme aquí»<sup>6</sup>. Un escrito

6 La primera versión de este texto fue publicada en 1980 en *Textes pour Emmanuel Levinas*, en castellano se encuentra en *Cómo no hablar y otros textos*.

donde se muestran diversos trazos de lectura, trazos de fidelidad al maestro, trazos de observaciones críticas, trazos del nombre de un distanciamiento. Si la primera lectura de Derrida presenta una crítica radical a Levinas, una crítica realizada desde una lectura atenta y cercana, en este texto se produce un doble movimiento. Por un lado, una mayor cercanía, una especie de fidelidad que piensa dentro del mismo Levinas. Por otro lado, ya no es una crítica radical la que se anuncia, sino que se anuncia un distanciamiento vacilante. Entre estos dos movimientos se puede ubicar el nombre desde el cual Derrida toma distancia de Levinas: la contaminación. Una contaminación que es el reverso, condición de posibilidad e imposibilidad, de la tensión planteada aquí. Contaminación y tensión es el par conceptual a pensar, y luego los tonos que adquiere ese pensamiento. Se pueden indicar dos trazos de esta lectura.

*En primer lugar*, el lugar de ciertas distancias. Cuando parece manifestarse una mayor proximidad entre ambos autores, Derrida sitúa una serie de cuestiones que no apuntan a una crítica total, sino a mostrar algunos rasgos críticos. Algunos de estos puntos continúan la lectura anterior y otros anuncian la que vendrá. Con relación a la primera de las lecturas efectuadas, Derrida vuelve sobre el problema del lenguaje. Tema desde el cual Levinas, entre una lectura y la otra, ha modificado su propia obra. Reconociendo esto, Derrida acentúa dos cosas: primero, la idea de huella del propio Levinas; segundo, la idea de «seriatura», la necesidad de una serie de palabras interrumpidas para que se inscriba el lenguaje de la obligación del otro. Con relación a las lecturas que vendrán, Derrida tematiza una cuestión central: la diferencia sexual. Es decir, piensa al otro como otro sexuado de otro modo: “Dicho completamente de otro modo: secundarizada por la responsabilidad de lo completamente otro, la diferencia sexual (y en consecuencia, dice ÉL, la feminidad) se mantiene, como otro, en la economía de lo mismo. (...) Todo el sistema de esta seriatura comentaría en silencio la heteronomía absoluto respecto a Ella, que sería lo completamente otro. Esta heteronomía escribía el texto desde su reverso, como un tejedor su labor.” (Derrida, 1997: 112)

*En segundo lugar*, la contaminación. Con esta palabra se nombra el distanciamiento específico que Derrida adopta en este texto. Volviendo sobre el problema del lenguaje, de un lenguaje que pueda escribir lo absolutamente otro, se presenta la necesidad de recuperar la contaminación. La relación con el absolutamente otro no se puede dar en una distancia pura, en una distancia incontaminada. La contaminación no es un riesgo, sino una fatalidad. Una contaminación como huella, como contaminación del más allá de la lengua y de la inmanencia económica de la lengua. En este sentido, la contaminación no es negativa, por el contrario describe el mismo proceso de la huella. Huella de lo otro en lo mismo y de lo mismo en lo otro, huella del decir en lo dicho y de lo dicho en el decir: “*Dicho de otro modo* (...) para ese paso-sin-huella no-sin-huella, la contaminación entre el «él» más allá de la lengua y el «él» en la inmanencia económica de la lengua y de su interpretación dominante no es simplemente un mal, una contaminación «negativa», sino que describe el proceso mismo de la huella en cuanto ésta crea obra...” (Derrida, 1997: 107) Derrida señala, entonces, que no existe un distanciamiento absoluto entre la inmanencia de la lengua de lo mismo, de una lengua regulada económicamente, y el más allá de esa lengua, el más allá que permita decir la relación no-económica o trans-estratégica con el otro. Entre lo dado y su más allá existe contaminación. Y sólo por esto es posible pensar y escribir algo del otro.

La idea de contaminación muestra el lugar de la distancia entre Derrida y Levinas. Una distancia que permite identificar uno de los problemas fundamentales de una tensión de lectura. El problema puede enunciarse de este modo: si lo otro contamina lo uno, ¿cómo es posible su diferenciación? Cuestión de límites. Pero si se lee un autor y se señalan diferentes posicionamiento, aun más, se muestra una tensión entre esas dos posiciones, la cuestión es cómo pensar esto y no caer en un

esquema cerrado. Una tensión se genera entre extremos que no llevan al mismo lado, por lo cual la pregunta es si esa tensión no supone dos extremos clausurados en sí mismos para poder sostener esa oposición. ¿Cómo señalar que existe una tensión si los polos de esa tensión están mutuamente contaminados? Este es el desafío de una entonación. Un tono es la variación que se produce en una tensión contaminada. Y esto permite evitar dos extremos: por un lado, una lectura maniquea que piense la tensión como una oposición entre dos extremos cerrados en sí mismos; por otro lado, una lectura que construya una continuidad sin fracturas, es decir, que la reconstruya como totalidad. Tonos es un nombre posible para la distancia entre contaminación y tensión.

### c. *Hacia una hospitalidad irreductible*

Luego de la primera entonación, y del *excursus*, es necesario presentar la segunda. La pregunta que orienta la búsqueda de este cambio tiene que ver con la continuidad de una lectura después de tres décadas. La cuestión es cómo fue cambiando en este proceso el tratamiento que Derrida hace de Levinas. Esto es preguntar por la existencia de un distanciamiento definitivo o una identificación total. Pero ante los extremos, Derrida continúa con la misma forma de lectura de su primer texto, sigue a Levinas en el mismo momento que lo cuestiona. Esta es una estrategia que Derrida repite en muchos de sus textos: desde la fidelidad a un autor lo deconstruye (una fidelidad que reclama infidelidad). Por ello no se puede señalar que Derrida rompa definitivamente con Levinas, ni que se acerque e identifique con su obra. Por el contrario, repite su gesto inicial al efectuar una lectura deconstructiva. Pero, aun repitiendo la estrategia, el tono con el cual la repite no es el mismo. Como ya lo sabía Borges el problema no es repetir una metáfora, sino la entonación que se le da. Y ahí es donde parece ubicarse un cambio importante.

Nuevamente desde el título mismo del texto se puede percibir el tono de lectura adoptado. Derrida titula su texto «Palabra de acogida»<sup>7</sup>, lo que puede traducirse desde el mismo Derrida como «Palabra de hospitalidad». Si la palabra acogida nombra lo que Derrida llama hospitalidad, el título sería una especie de llamada de hospitalidad, un dar la palabra de hospitalidad. Y así, se indica que se privilegia, en este caso, la idea levinasiana de apertura al otro, de atención o tensión hacia el otro. Este mínimo indicio señala una ruptura frente a la primera lectura. Si el primer texto muestra una violencia inserta en la misma acogida del otro, en este caso el problema es otro: cómo traducir esa hospitalidad en términos políticos. El cambio es notable. El primer Derrida, como fue señalado, parece ubicar la cuestión política —la economía de la violencia— en un nivel cuasi-trascendental, en el discurso mismo, y desde allí la ética es secundaria. Por el contrario, en este caso, parece aceptar la secundaridad de lo político, o mejor, parece indagar sobre las posibilidades de materializar una instancia ética en lo político. También se pueden ubicar dos indicios de esta nueva lectura.

*En primer lugar*, la reserva. Derrida demora notablemente la presentación del eje de la discusión con Levinas. Si bien señala desde el comienzo que la guía que orienta la lectura es la relación entre una ética de la hospitalidad y una política de la hospitalidad, antes de abordar esta relación se detiene en la presentación de las dificultades que encuentra para abordarla esa relación. Esto es lo que permite afirmar que no existe una identificación, es decir, que Derrida sigue deconstruyendo la obra

7 En la década del 90 dos textos publica Derrida sobre Levinas. El primero, en el año 1995, es una alocución pronunciada en el cementerio con motivo de la muerte de Levinas, se titula «Adiós». La segunda es una conferencia pronunciada en el año 1996 en La Sorbona en ocasión de un homenaje a Levinas, lleva por título «Palabra de Acogida». Los dos textos han sido publicados al español en 1998 en *Adiós a Emmanuel Levinas, Palabra de Acogida*.



levinasiana. Esta deconstrucción tiene matices diferentes en cada caso, en el texto de 1964 Derrida problematiza todo el corpus levinasiano desde el lenguaje; en este caso abre diversos caminos de discusión sin detenerse demasiado en ellos. Seis lugares desde los cuales Derrida complica la teoría levinasiana, todas discusiones que son presentadas sin un análisis minucioso de cada caso (los temas desde los cuales Derrida establece ciertas observaciones son: el tercero, el perjurio, la diferencia sexual, la separación, la intencionalidad, la subjetividad). Así, por ejemplo, muestra el doble vínculo que es posible establecer con la figura de la mujer en Levinas, pero no avanza en una exposición detallada del mismo. De todas formas, este primer indicio de lectura sirve para indicar que la lectura sigue siendo crítica en cuanto señala ciertas complicaciones en los textos de Levinas.

*En segundo lugar*, la cercanía. Derrida se dedica a trabajar el tema que guía su exposición: la relación entre una ética de la hospitalidad y una política de la hospitalidad. Lo relevante, como indicio de lectura, es que aun cuando complique la relación entre ética y política, en este texto se presenta una notable cercanía con Levinas. Esta cercanía se puede ubicar desde dos lugares: en primer término, en cuanto señala en reiteradas oportunidades la necesidad de pensar una política más allá de la política, una «invención política», una «política mesiánica», una política «más allá dentro»; en segundo término, cuando muestra la imposibilidad de esquemas o reglas que medien la relación entre ética de la hospitalidad y política de la hospitalidad. Este último punto es resaltado por Derrida en diversas oportunidades, así: “El hiato, el silencio de esta no-respuesta acerca de los esquemas entre lo ético y lo político permanece. Es un hecho que permanece, y este hecho no es una contingencia empírica, es un *Faktum*. Pero debe también permanecer entre la promesa mesiánica y la determinación de una regla, de una norma o de un derecho político. Indica una heterogeneidad, una discontinuidad entre dos órdenes, aunque fuese en el interior de la Jerusalén terrestre.” (Derrida, 1998: 147) En ambos casos, aun cuando efectúa una lectura detallada, el interés es indagar en los textos de Levinas pero desde una búsqueda personal. Derrida trabaja sobre diferentes textos de Levinas, intentando pensar desde su cercanía. Guía este abordaje la relación entre Torá y Sinaí, es decir, la posibilidad de una hospitalidad universal que trascienda el pueblo donde se ha originado. Se piensa la relación de una ética de la hospitalidad como una acogida del otro, una apertura a lo que viene, con una política de la hospitalidad, es decir, la posibilidad de materializar la ética en un Estado o derecho.

El segundo texto de Derrida comporta, de este modo, una doble instancia. Establece una serie de reservas o complicaciones respecto a Levinas, pero para manifestar luego un acuerdo mucho mayor con él. Es necesario entender esto en su verdadera complejidad y no efectuar rápidos juicios. Se debe percibir la tonalidad, el cambio de tono. No es que Derrida cambie radicalmente su postura, pues sigue mostrando, por ejemplo en las figuras del tercero o el perjurio, cierta complicación en la relación cara-a-cara. Como en el primer texto, la relación con una alteridad absoluta es complejizada desde diversas instancias, aun más, se multiplican las observaciones. Pero, luego de estas reservas, Derrida establece una cercanía mayor que en su primer texto. Si en el primer caso introducía la política en el corazón de la ética, en esta lectura parece señalar la necesidad de cierta heterogeneidad de ambos órdenes. Esa heterogeneidad tiene que ver con toda una serie de textos escritos por Derrida en las últimas décadas donde se acerca a la idea de hospitalidad levinasiana como el lugar para pensar una ética actual. Un indicio de ello es la identificación de Derrida con la idea de justicia levinasiana como relación con el otro. Ese vínculo señala el lugar de una apertura incondicional hacia lo que viene, es decir, hacia el acontecimiento. Esta heterogeneidad debe complementarse con una necesidad, pues esa hospitalidad ética necesita de una política y un derecho para realizarse. Ese doble vínculo, heterogéneo y necesario, parece ser el eje central de la reflexión derrideana.



Para nuestra finalidad es necesario mostrar cómo se resuelve la entonación adoptada. Y se puede señalar que se da una entonación hospitalaria. La hospitalidad es irreductible en este caso, y el problema radica en cómo construir un orden político en función de esa hospitalidad. Si bien el segundo Derrida reconoce cierta fuerza inerradicable, una violencia que está presente en la estructura misma del derecho, que la fundamenta y la hace deconstruible; es cierto que actúa y toma partida por la hospitalidad, la justicia, la incondicionalidad. Derrida señala que la deconstrucción es la justicia, es decir, toma partido por esa apertura incondicional hacia lo que viene. La tensión, en este caso, es resuelta pero en modo inverso a como lo hacía el primer Derrida. Si bien se destaca la necesidad de la fuerza o violencia en su planteo, lo cierto es que el lugar de su trabajo es la deconstrucción de las condicionalidades generadas allí en vistas a una hospitalidad. El segundo Derrida cree en la necesidad de esa apertura a la otredad, o mejor, al acontecimiento, y esa apertura es radicalizada en su teoría<sup>8</sup>.

Lo importante aquí es señalar, siguiendo a Borges, que existe en Derrida un cambio de entonación respecto a Levinas. Un paso que va desde una entonación violenta a una entonación hospitalaria. Es importante destacar que entre ambas lecturas no se da una contradicción o un giro ético-político (tal como han señalado diversos autores), sino un cambio de tono. Esta variación tonal no es menor, es decir, no minimiza el cambio sino que lo acentúa. La cuestión es, entonces, pensar ese cambio de tonalidad. Pensar qué lo hace posible, cómo se da, y por qué Derrida produce esta variación justamente cuando decide tematizar explícitamente cuestiones éticas y políticas. Estas cuestiones derivan en un tema clave: la tensión. En este sentido, se pueden traducir esa serie de cuestiones en una sola: ¿es posible sostener una tensión irreductible?

### 3. Tensiones

La cuestión de la tensión se presenta en diversos movimientos: primero, reconocer las tensiones surgidas en los textos trabajados; segundo, identificar cómo se resuelven esas tensiones; tercero, pensar esa tensión como una posibilidad del pensamiento contemporáneo. Entonces, el desarrollo progresivo de una tensión.

*En primer lugar*, ¿cuál es el lugar de la tensión en los textos trabajados? Existe, como fue señalado, una tensión constitutiva entre violencia y hospitalidad. Estos dos términos, que señalan el lugar de las dos lecturas efectuadas por Derrida, pueden servir para reconstruir toda una tradición de discurso, la de la filosofía política. En un primer sentido, esta tensión implica la relación (en muchos casos como oximorón) entre filosofía y política. En este aspecto es fundamental señalar que la relación entre filosofía y actividad política nunca ha sido sencilla, por el contrario en numerosos casos se manifiesta como una reducción de una a la otra. Dos posiciones han sido adoptadas al respecto. La primera posición reduce la actividad política a la filosofía, y en muchos casos reduce la actividad política a un sistema ideal o una ética ideal (quizá el ejemplo paradigmático sea Platón). Esta postura

8 En uno de sus últimos textos, escribe Derrida: "Car la déconstruction, si quelque chose de tel existait, cela resterait à mes yeux, avant tout, un rationalisme inconditionnel qui ne renonce jamais, précisément au nom des Lumières à venir, dans l'espace à ouvrir d'une démocratie à venir, à suspendre de façon argumentée, discutée, rationnelle, toutes les conditions, les hypothèses, les conventions et les présuppositions, à critiquer inconditionnellement toutes les ces conditionnalités, y compris celles que fondent encore l'idée critique, à savoir celle du *krinein*, de la *krisis*, de la décision et du jugement binaire ou dialectique." (Derrida, 2003:197). En este mismo texto, Derrida señala que lo incondicional es el acontecimiento. Por este motivo, la deconstrucción sería una crítica incondicional de las condicionalidades en vistas a la apertura al acontecimiento.

tiende a eliminar la actividad política, un mundo ideal es un mundo sin política. La segunda posición, rescata cierta especificidad de la actividad política que implica un distanciamiento de la filosofía sistemática. La actividad política implicaría una forma de acción que no podría ser teorizada desde sistemas abstractos que siempre la reducen. Esta postura reconoce cierta especificidad de lo político que no puede ser pensada por una filosofía teórica. Si bien es cierto que esta posición se inicia con el mismo Aristóteles y su diferencia entre saberes teóricos y prácticos, quizá el representante más emblemático sea Maquiavelo. La cuestión es que, se adopte la postura que se adopte, existe una tensión irreductible entre filosofía y política. Una tensión que se ha intentado resolver de dos modos, ambos eliminando la existencia de la filosofía política: por un lado, se ha intentado eliminar la actividad política desde un sistema filosófico (desde la comunidad ideal platónica a la comunidad ideal habermasiana); por el otro, se ha reconocido cierta especificidad de la política impensable, o bien se ha trasladado la lógica de la política a todas las esferas (una tradición que va de Maquiavelo al post-estructuralismo). La cuestión es que esta tensión, en gran medida, habita la lectura que Derrida hace de Levinas. En el primer texto recupera una tradición maquiaveliana para objetar la ética levinasiana, y en el segundo rescata cierta posición ética de Levinas que orientaría la política. Es una tensión que habita las lecturas de Derrida.

Estas dos posiciones pueden ser trasladadas a una tensión interna al pensamiento político y a los textos trabajados: la tensión entre violencia y hospitalidad. Esta tensión se extiende a lo largo del pensamiento político con diferentes metonimias. Derrida reconoce esta tensión cuando plantea la diferencia entre Kant y Levinas respecto al dualismo «guerra-paz», un dualismo que puede ser pensado desde uno u otro eje como prioridad y ello conlleva posiciones éticas y políticas diferentes. En tal sentido es significativo, como fue señalado, que Derrida en el primer texto adopte una postura que plantea una violencia irreductible, una economía de la violencia. Y en el segundo texto, presenta la hospitalidad como irreductible. Entre una postura que defiende una violencia irreductible y otra que defiende una hospitalidad irreductible indudablemente se da una tensión. Esta tensión entre los dos textos de Derrida identifica la hipótesis de lectura propuesta, es decir, señala el lugar de un cambio de tonalidad específico. Lo relevante es reconocer que en las lecturas efectuadas habita una de las tensiones constitutivas del pensamiento político occidental.

Una tensión que adquiere otra figura según lo expuesto: la tensión entre ética y política. Si bien es una tensión reconocida explícitamente en el segundo de los textos, también habita el primero. Tanto Levinas como Derrida postulan la diferencia de ordenes entre ética y política lo que conduce a plantear la relación específica entre ellos. Ahora bien, la relación entre ética y política traduce un problema mayor del pensamiento occidental: la relación entre cierto orden del ser y cierto orden del deber ser. Lo cual lleva a la cuestión del orden político deseable. Este problema se resuelve de manera diferente en cada texto, pero la cuestión es que las lecturas de Derrida están habitadas por esa tensión.

Tres tensiones que surgen, tres tensiones generales que se reproducen en otras dimensiones. Sin extender este esquema hasta el paroxismo, se puede afirmar que existen tensiones que habitan las lecturas de Derrida como un todo y cada una de ellas en particular. Se dan fuerzas en tensión, como una especie de lucha, donde se enfrentan diversos pares conceptuales. Si al comienzo se postulaba la necesidad de una tensión de lectura, ello implica un primer paso donde se reconocen las tensiones que habitan los textos. Lo cual lleva al segundo punto: la postura de Derrida frente a la tensión.

*En segundo lugar*, entonces, el cómo de esas tensiones. Cuando se habla del «cómo» la pregunta es si las tensiones se mantienen como tal o si son resueltas de un modo u otro. Esta cuestión es com-

pleja en cuanto habría que trabajar cada tensión en particular, pero lo significativo parece ser lo siguiente: siempre una tensión es resuelta a favor de una de las fuerzas enfrentadas. Lo curioso, por cierto, es que ello varía en los textos de Derrida. En un primer caso resuelve la tensión afirmando la existencia de una violencia irreductible, mientras que en el segundo afirma una hospitalidad irreductible. Este indicio se traslada a cada una de las tensiones presentadas, como si una tensión no pudiera ser sostenida en sí. Y no puede ser sostenida en sí porque uno de los polos siempre tiende a prevalecer. Ahora bien, ¿esto es necesariamente así? ¿no existe la posibilidad de pensar la tensión en sí? ¿por qué Derrida, autor que reconoce y deconstruye una y otra vez oposiciones metafísicas, termina privilegiando uno de los dos polos en tensión, es decir, reconstruyendo una jerarquía? ¿Existe esta jerarquización en Derrida?

*En tercer lugar*, pensar la tensión o sus formas posibles. La cuestión es la forma misma de la tensión, es decir, si la tensión misma en su definición no implica una resolución de la tensión entre diversos pares conceptuales. Aquí se puede establecer un doble movimiento que bajo el nombre de Derrida se repite en el pensamiento. Por un parte, la tensión como *differánce*. Esta definición implica fuerzas en tensión, en pugna, que se encuentran en un movimiento perpetuo que establece jerarquías de forma permanente, es decir, estabilizaciones. Tensión como un movimiento de fuerzas que se resuelve mediante una estabilización jerárquica de las mismas. Por lo cual una primera forma de la deconstrucción se ocupa de solicitar o desedimentar tales oposiciones. Pero, ¿no implica esto una definición de la tensión como economía de la violencia? Cuestión que implica señalar que la tensión siempre tiende a una relación de fuerzas en movimiento que sólo puede conducir a más fuerzas en movimiento. Por otra parte, la tensión adquiere figuras más nítidas en su segunda etapa, nombres como aporía o indecidibilidad nombran una lógica que le permite a Derrida construir un pensamiento ético-político. Esta lógica implica el reconocimiento de cierta indecidibilidad estructural que lleva a una decisión. Derrida señala en diversos textos la necesidad de esa indecidibilidad para que sean posibles la decisión y la responsabilidad como un salto, aun más, un salto de locura. Deconstruir es mostrar esa indecidibilidad para posibilitar una decisión, pero ¿una decisión hacia donde? Para responder a ello Derrida recurre a Levinas, a la acogida u hospitalidad pensada por este autor. Se deconstruye para posibilitar el advenimiento imposible del acontecimiento. Pero, en este caso, ¿no se privilegia la figura de la hospitalidad en la tensión? En este sentido las fuerzas en tensión, la indecidibilidad estructural, tiene un «para qué» que es la hospitalidad. Es decir, una indecidibilidad *para* una decisión. Llegado a este punto, y habiendo mostrado las figuras de la tensión en Derrida las preguntas son las siguientes: ¿es pensable la tensión en sí? ¿siempre se da una estabilización jerárquica? ¿es necesario un «para qué» que regule la tensión?

Estas preguntas se insertan en las preguntas vacilantes que construyen esa tradición de discurso llamada filosofía política. Dentro de esta tradición es necesario efectuar dos observaciones respecto a un posible pensamiento de la tensión o, mejor, respecto a los desafíos que plantea tal pensamiento. En primer lugar, desafíos teóricos. Pensar en términos de tensión es reconducir el pensamiento hacia un lugar donde se muestren las variaciones de tonos entre la contaminación y la tensión. Es decir, es construir un discurso dentro de la filosofía política que no busque reducir la actividad política, pero tampoco que elimine la posibilidad de una filosofía sobre esa actividad. En última instancia es tensionar el pensamiento para que aborde las variaciones de fuerzas entre posiciones enfrentadas que tienden a contaminarse entre sí. El desafío teórico es pensar en términos de tensiones irreductibles, sin que esas tensiones sean reguladas por un exterior. En segundo lugar, desafíos prácticos. Como ya es reconocido por la tradición escéptica, quizá el mayor problema es cómo traducir esta tensión irreductible en términos prácticos. Y la cuestión central en estos términos no es la potencialidad de tal

postura para una análisis de la realidad socio-política, sino asumir el riesgo de pensar en el buen vivir, pensar en un mundo deseable a construir. Asumir el riesgo del pensamiento político es no intentar reducir la actividad política a otra cosa, pero a la vez poder decir algo en términos propositivos. ¿Es esto posible? ¿Es posible pensar una tensión que sea deseable de habitar? En este lugar, sólo la fuerza de la pregunta.

#### 4. Conclusión

El texto presentado esboza un recorrido posible, una lectura, sobre el devenir de la filosofía de Jacques Derrida. Constituye algunos esbozos de una hipótesis de lectura. Es un «como si» que busca identificar las diversas tonalidades que asume una filosofía. Pensar en términos de tonalidades es intentar romper con dos estrategias de lectura: primero, aquella que identifica el pensamiento con un nombre y una totalidad, es decir, como un *continuum* que construye una «obra»; segundo, aquella que lee a un autor en función de un «giro», una vuelta donde todo el pensamiento inicial sería reformulado en la obra posterior. Identificar tonos es escapar a ambas estrategias de lecturas. Mediante una lectura hipotética aquí se han mostrado algunas variaciones en los textos de Derrida.

Las variaciones encontradas se han dado en un recorrido que se manifiesta como tensión. Una tensión de lectura es aquella que identifica esas variaciones y no intenta disolverlas, sino que las pone en juego. Se han reconocido una serie de trazos significativos con relación a la tensión. Primero, se han podido localizar diversas tensiones en la lectura que Derrida hace de Levinas. Segundo, existe una tensión fundamental que permite ubicar un distanciamiento entre las dos lecturas de Derrida: por un lado, los textos iniciales que hablan de una economía de la violencia como un repliegue del lenguaje finito sobre sí mismo; por otro lado, los últimos textos que hablan de la hospitalidad irreductible, externalidad que vigila toda práctica política. Tercero, en ese distanciamiento se anuncia la imposibilidad de pensar la tensión en sí. La imposibilidad de leer desde una tensión sin mostrar una jerarquía o postularla. Esto se va haciendo más evidente en los textos recientes de Derrida.

Luego de reconocer las tensiones que habitan el pensamiento de Derrida, tres notas se pueden extraer: primero, que las tensiones mostradas en Derrida se insertan en aquellas que habitan la filosofía política; segundo, que esas tensiones son resueltas de diverso modo por el mismo Derrida, en un caso privilegiando la violencia y en el otro la hospitalidad; tercero, se mostraron las dos figuras que adquiere la tensión en Derrida, la tensión como *differánce* o la tensión como indecibilidad en vistas a una decisión. Respecto a esta última postura surgen una serie de interrogantes. Cuando el autor empieza a postular una idea de justicia indeconstruible o la deconstrucción como lo incondicional que solicita las condicionalidades, existe una apuesta por una de las dos dimensiones en tensión. En este sentido, existe un lugar desde donde deconstruir y un para qué deconstruir. En el repliegue efectuado entre los dos Derrida se originan una serie de preguntas: primero, ¿es necesario ese lugar y esa finalidad para poder deconstruir? ; segundo, ¿no implica ello una especie de «regulación» de la deconstrucción? ; tercero, ¿no implican estas afirmaciones una movimiento de reapropiación mucho mayor que hace imposible una deconstrucción última?

Pero estas preguntas, o el repliegue del primer Derrida sobre el segundo, llevan a dos cuestiones fundamentales para el pensamiento político contemporáneo, una cuestión teórica y una cuestión práctica. La teórica: ¿cómo pensar la tensión, o la aporía, sin resolverla? O, quizá: ¿es posible este pensamiento? Lo cual implica asumir el desafío de pensar en términos de tensión, de acercar el pensamiento a la actividad política. La práctica: ¿es deseable este pensamiento? O, quizá: ¿se puede postular un pensamiento ético-político desde una tensión irreductible?

### **Bibliografía utilizada**

- Borges, J. L., *Obras Completas*, Buenos Aires, Emecé, 1997.  
Derrida, J., *La Escritura y la Diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989.  
Derrida, J., *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de Acogida*, Madrid, Trotta, 1998.  
Derrida, J., *La Hospitalidad*, Buenos Aires, De la Flor, 2000.  
Derrida, J., *Voyous*, Paris, Gailée, 2003  
Levinas, E., *Totalidad e Infinito*, Salamanca, Sígueme, 1999.  
Rinesi, E., *Política y tragedia. Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo*, Buenos Aires, Colihue, 2003.  
Wolin, S., *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Buenos Aires, Amorrortu, 2001.

