

“SÍ AL OTRO”: DE LA ÉTICA A LA POLÍTICA DE LA ALTERIDAD

Paula Fleisner

Universidad de Buenos Aires

CONICET

Resumen:

Este trabajo analiza la idea levinasiana de la anterioridad absoluta del rostro del otro, en términos de una política de la hospitalidad. Derrida transforma la premisa ética de Levinas en una consideración política: si el sujeto es anfitrión y rehén y no un individuo aislado, la reflexión ética se vuelve política. En primer lugar se presentará el concepto de sujeto legado por la modernidad filosófica, protagonista de numerosos debates ético-políticos actuales; luego se abordará la crítica levinasiana a dicho concepto y su propuesta ética, para, finalmente analizar la transformación derridiana de aquella premisa ética en una política de lo imposible.

Palabras clave: rostro- hospitalidad- ética-política

Abstract:

This paper analyzes the Levinasian idea of the absolute priority of the Other's face, in terms of politics of hospitality. Derrida transforms Levinas's ethical premise in a political consideration: if the subject is host and hostage and not a single individual, ethical reflection becomes political. First, we introduce the concept of subject legated by Modern Philosophy, star of many current ethical and political debates, then we address the Levinasian critique to the concept and its ethical proposal to finally analyze the Derridian transformation of that ethical premise into a policy of the impossible.

Key Words: Visage-Hospitality-Ethics-Politics

“Sí al otro”: de la ética a la política de la alteridad.

“...todos nosotros somos culpables de todo y de todos ante todos,
y yo más que los otros”

Los hermanos Karamazov, F. Dostoievski

“Lo Otro no es la negación de lo Mismo como querría Hegel. El hecho fundamental de la escisión ontológica en Mismo y en Otro es una relación no-alérgica de lo Mismo con
lo Otro”

Totalidad e infinito, E. Levinas

En la alocución pronunciada en el cementerio de Patin en diciembre de 1995 en ocasión de la muerte de su maestro y amigo, Derrida señalaba la herencia ineludible que legaba el pensamiento de Levinas a la filosofía contemporánea: su obra -decía- ha cambiado “*el curso de la reflexión filosófica de nuestro tiempo, el de la reflexión sobre la filosofía, sobre lo que la orienta hacia la ética, hacia otro pensamiento de la ética, de la responsabilidad, de la justicia, del Estado, etc., hacia otro pensamiento del otro.*” [Derrida, 1998, p.14]

Un año más tarde, en ocasión del primer homenaje a Levinas, en *Palabra de acogida* (1996), Derrida ofrece una interpretación de la ética levinasiana orientada hacia una política de la alteridad en términos de «hospitalidad», cuestión que lo asediaba ya desde escritos como *Políticas de la amistad* (1994) y *Espectros de Marx* (1995) y a la que le dedicó un seminario el mismo año en que daría esa conferencia de apertura (*La hospitalidad* de 1996).

Sin pretender dar aquí una interpretación exhaustiva del lugar del pensamiento de la «hospitalidad» en el conjunto de los textos derridianos, me propongo explorar el modo en que Derrida retoma el tópico levinasiano de la *anterioridad absoluta del rostro del otro* en *Palabra de acogida* para sugerir, acechando esa huella, una política de la hospitalidad.

Un estudio de este texto resulta interesante al menos en dos sentidos: por un lado es posible rastrear aquí un claro ejemplo de la tarea de lectura, minuciosa y sediciosa, que emprende Derrida sobre los textos filosóficos para deconstruir en sus bordes, entre los hilos de su trama, implicancias y relaciones inusitadas; y, por otro lado, tal vez sea éste un buen punto de partida para volver a pensar las relaciones entre ética y filosofía política, dejando de lado –al menos por un momento- la perspectiva clásica que plantea la figura de la «fundación justificadora» - el fundamento- entre una y otra esfera.

Me referiré a la primera cuestión sólo brevemente. Desde el comienzo mismo de la conferencia, Derrida plantea un ejercicio de lectura que asume su imposibilidad de explicar “*en nombre de Levinas*” la idea de hospitalidad y anuncia, casi pudorosamente, una “*cierta interpretación apropiante*” de la cuestión [Derrida, 1998, p. 35]. Se trata de un texto que lee, reevalúa y selecciona el corpus levinasiano sin jamás ofrecer reducción alguna a su «idea rectora». Así, con la responsabilidad que debe caracterizar a la deconstrucción -eso imposible en tanto que acontece-, Derrida empuja el análisis de los escritos de su amigo hasta los límites mismos en que, lejos de reducirlo al fin a su elemento último, reconoce la posibilidad del injerto y de la repetición. Un heredero fiel que

cuestiona la herencia, un lector que asedia los textos preguntando por sus propias obsesiones. Tal como lo había señalado años atrás parafraseando un ensayo de Levinas, “*más allá de toda restitución posible*”, su *gesto* actúa “*en la ingratitud absoluta*” [Derrida, 1980, p. 83].

En lo que respecta a la segunda cuestión, el camino que quisiera seguir es el siguiente: debido a que Levinas concibe su filosofía como un intento de redefinición de la idea de subjetividad desde una perspectiva ética, comenzaré presentando brevemente el concepto de sujeto que nos fue legado por la modernidad filosófica y que protagoniza aun en la actualidad numerosos debates ético-políticos; luego abordaré la crítica levinasiana a dicho concepto y su propuesta ética de «comprometerse con» y «exponerse a» la alteridad radical del otro, para, finalmente analizar el modo en que Derrida transforma aquella premisa ética en una política de lo imposible (o de la hospitalidad irrestricta) cuyo contenido permanece necesariamente indeterminado pero obliga, sin embargo, a una “responsabilidad *asumida* por cada cual, en cada situación, y a partir de un análisis cada vez único –único e infinito” [Derrida, 1998, p. 146].

I.

“Soy [...] una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón...”

“...la casualidad hace que mire por la ventana a unos hombres que pasan por la calle, a cuya vista no dejo de exclamar que veo a unos hombres... ¿Qué es lo que veo desde la ventana? Sombreros y capas, que muy bien podrían ocultar unas máquinas artificiales, movidas por resortes. Pero juzgo que son hombres y así comprendo, por el sólo poder de juzgar, que reside en mi espíritu, lo que creía ver con mis ojos”

Meditaciones metafísicas, R. Descartes

El concepto moderno de sujeto comienza a delinearse a partir del planteamiento del problema gnoseológico y deviene rápidamente un sustituto de la idea de Dios – una de las sombras de Dios, para decirlo con *Zaratustra*- en tanto fundamento último en torno al cual se organiza el pensamiento. El sujeto se transforma, aun con sus variantes, en la hipótesis metafísica central: el principio determinante del mundo del conocimiento y de la acción. Un elemento atómico cuyas versiones en los terrenos económico y político serán el «individuo» que, como propietario de sus bienes, los intercambia libremente en el mercado y el «ciudadano» sujeto de iguales derechos y deberes en la sociedad a la que pertenece. Se trata de una construcción de lo «humano» a partir de la reivindicación

tanto de su carácter racional y su capacidad representativa (es decir, su capacidad de hacer del mundo una imagen en su conciencia), como de su autonomía y su libertad (esto es, su capacidad de dictar la propia ley sin apelar a la exterioridad). Toda relación con los otros será explicada a partir de esta entidad supuestamente primera que, más o menos abierta al intercambio, constituye una identidad a partir de la cual se piensa toda diferencia.

Esta definición tradicional de sujeto, a pesar de las críticas que comenzaron a hacerse ya en el siglo XIX con Nietzsche, sigue operando en los debates ético-políticos contemporáneos dominantes en el ámbito académico. Por ejemplo, podría decirse que dos de las corrientes que centralizaron en las últimas décadas la discusión en torno a los fundamentos del sistema social, el universalismo y el comunitarismo, parten del mismo supuesto: esta mismidad autogenerada y aislada desde la que se concibe la relación con un otro que nunca logra ser pensado en cuanto tal.

A grandes rasgos, el universalismo sostiene que la meta fundamental de un gobierno para garantizar una sociedad justa, debe ser asegurar y distribuir de manera justa los recursos económicos y las libertades que los individuos necesitan para vivir del modo en que elijan hacerlo. Así, la sociedad liberal escaparía a los totalitarismos ya que, en cuanto asociación contractual de individuos racionales y autónomos, garantizaría la libertad y la igualdad de oportunidades sin imponer un «bien común» nacido de alguna concepción filosófica o religiosa. Surgido en gran medida de una reacción contra *A Theory of Justice* de J. Rawls, el comunitarismo defiende la importancia psico-social y ética de la pertenencia a una comunidad y afirma que sólo pueden encontrarse patrones de justicia en las formas de vida y las tradiciones de las sociedades particulares. Los individuos pertenecen a una comunidad que fija fines comunes e incluso ayuda a constituir la identidad de esos individuos. Se trata, por lo tanto, de un modo de conexión entre individuos más profunda que una mera asociación.

Aunque antagónicos, el universalismo y el comunitarismo parecen desarrollarse en un cierto «suelo común». Sus propuestas ético-políticas, en efecto, se elaboran sobre un mismo supuesto: el sujeto, esa interioridad aislada que fundamenta el mundo, cuya traducción ético-política son el individuo y el ciudadano. Y, partiendo de esta base, encerrado como está el «yo» en su mismidad, el «otro» será concebido, con suerte, como su *clon*. La sospecha cartesiana de que los «otros» podrían ser «máquinas artificiales» sólo podrá eliminarse si se los juzga

especularmente como un otro «yo» al que no podrán atribuirse características radicalmente diferentes.

Precisamente contra esta concepción de la subjetividad heredada de la Modernidad se declarará Levinas y, con él y tras él, varios filósofos intentarán pensar otros conceptos de subjetividad que ofrezcan elementos para otras filosofías éticas y políticas. La ética levinasiana proporciona algunas ideas para pensar desde la evidencia del *nosotros* (somos otro en nos-otros) una *sociación*, que lejos de ser una *asociación*, un contrato, o una esencia, un origen, una propiedad, sea una relación de exposición mutua.¹

II.

“Yo amo a aquel cuya alma se prodiga, y no quiere recibir agradecimiento ni devuelve nada: pues él regala siempre y no quiere conservarse a si mismo.[...]

Yo amo a aquel cuya alma está tan llena que se olvida de sí mismo, y todas las cosas están dentro de él: todas las cosas se transforman en su ocaso.”

Así habló Zaratustra, F. Nietzsche

Sostiene Levinas que, pensando la subjetividad desde el modelo de la mismidad, la filosofía neutraliza la alteridad. En *Humanismo del otro hombre* (1972), compara el itinerario de la filosofía con el viaje de Ulises: su aventura en el mundo ha sido un retorno a su isla natal, “*una complacencia en el Mismo, un desconocimiento del Otro.*” [Levinas, 2003, p. 49]. La filosofía occidental es, de Parménides a Heidegger, casi siempre una ontología (la comprensión del Ser de aquello que es) y su gesto característico ha sido el intento de reducir de todas las formas de alteridad a lo mismo. La filosofía no ha olvidado al «ser», como quiere Heidegger, sino al «otro». Es por esto que Levinas propone la ética como filosofía primera entendida como “*una relación de responsabilidad infinita hacia los demás.*” La ética tiene lugar como cuestionamiento del yo (el mismo, la conciencia) y ubica el sitio de la alteridad inapropiable - irreductible a lo mismo. La exterioridad, había dicho ya en *Totalidad e infinito* (1971), el rostro del otro, es la condición de posibilidad de la ética y es el modo en que el otro se presenta a si mismo “*excediendo la idea del otro en mí*”. El sujeto ético surge como respuesta al llamado del

¹ Cf. J-L. Nancy, “Conloquium”, en R. Esposito, *Communitas Origen y destino de la comunidad*, op.cit., pp. 9-19.

otro.² “*La relación con el Otro me cuestiona, me vacía de mí mismo y no cesa de vaciarme al descubrirme recursos siempre nuevos*”. El rostro del Otro que me visita entra en mi mundo a partir de una esfera absolutamente extraña, a partir de un absoluto y se me impone sin que pueda hacerme el sordo a su llamada, sin que pueda dejar de ser responsable de su miseria. En una de sus conversaciones con Philippe Nemo, publicada con el nombre de “La responsabilidad para con el otro” (1981), Levinas subraya que la subjetividad no es un «para sí», es inicialmente un «para otro». El otro, lo que no es asunto mío, me aborda como rostro, se aproxima esencialmente a mí en tanto yo me siento-soy-responsable de él. Este es justamente el significado del “*Heme aquí*” con el que el profeta se presenta ante Dios. En la proximidad del otro, su rostro, lo expresivo en el otro, me pide y me ordena servirle. Por lo demás, el otro podría ser responsable de mí, pero eso es asunto suyo y es por ello que toda relación intersubjetiva es asimétrica. La subjetividad se constituye en el movimiento mismo en el que le incumbe ser responsable del otro hasta sustituirlo, es inicialmente rehén: “*yo puedo sustituir a los otros pero nadie puede sustituirme a mí, tal es mi identidad inalienable de sujeto*” [Levinas, 1991, p. 96]. Es imposible anular la responsabilidad por el otro, más imposible que “dejar la propia piel”.

A partir de la figura del «tercero», que trasciende la esfera de la experiencia ética fundamental de la relación cara-a-cara y constituye todos los otros que forman una sociedad, Levinas abordará la relación entre ética y política. En sus últimos textos, a cuyo análisis se aboca Derrida hacia el final de la conferencia que analizaremos a continuación, Levinas señala un pasaje posible desde la ética a la política; pasaje entendido como la exigencia de que el orden estatal se apoye en la proximidad, en la responsabilidad infinita o en la paz; y traducido en una revisión de la tradición política griega (basada en la autonomía, la igualdad y la reciprocidad) y su complementación con una tradición bíblica que concibe la paz como responsabilidad amorosa con el otro. Sin embargo, desde los primeros textos, su ética se presentaba como una crítica a la política y la política abandonada a sí misma era considerada como portadora de la tiranía.

La pregunta que recorrerá el texto de bienvenida que Derrida leerá en la Sorbona será precisamente la de las relaciones posibles entre una ética de

² Sobre las diferencias entre Otro (*Autrui*, otro como ser humano) y otro (*autre*, todo lo que es otro) véase la crítica derridiana en “Eating Well” or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida, en E. Cadava, P. Connor y J-L Nancy (comps.), *Who Comes After the Subject?*, op.cit., pp. 105- 108.

la hospitalidad y un derecho o una política de la hospitalidad. Derrida elige instalarse en el umbral, en esa zona indecible entre lo ético y lo político, para rendir homenaje al pensamiento levinasiano. Veamos cómo lo hace, pero hagamos antes un nuevo rodeo –de esos que tanto gustaban a Derrida- para contextualizar el vínculo filosófico entre ambos autores.

III.

“En el umbral de este reencuentro con Emmanuel Levinas, después de Emmanuel Levinas, en la huella de su pensamiento [...] me atreveré a pronunciar una palabra de bienvenida”

Palabra de acogida, J. Derrida.

Sabemos hoy que la relación entre el maestro de Lituania y su discípulo argelino³ ha sido muy fructífera, pues quedan de aquella amistad numerosas evidencias: no sólo Levinas dejó su huella indeleble en el pensamiento del joven Derrida, obligándolo *al círculo de la deuda y del don* después de su muerte; sino que también las críticas derridianas aparecidas en “Violencia y metafísica”[Derrida, 1964]⁴ por ejemplo, repercutieron de tal manera en Levinas que alentaron el abandono de la terminología ontológica de sus primeras obras. Por ello, a pesar de suponer inmerecido el honor, Derrida fue el elegido para despedir a Levinas y «bienvenir» -si se me permite el neologismo- en su nombre.

La lectura sistemática de la obra de Levinas, sus conversaciones frecuentes con el maestro, su propia concepción de lo político, así como su creciente preocupación por la idea de «hospitalidad», permiten comprender el contexto filosófico en que Derrida pronuncia *Palabra de acogida* y dimensionar la lectura que propone de un más allá de la ética en el pensamiento de Levinas.

La estrategia deconstructiva, según la define Derrida, consiste en “*ligar una afirmación (sobre todo política), si la hay, a la experiencia de lo imposible, que no puede ser sino una experiencia radical del puede ser, del “tal vez”*” [Derrida, 1995, p. 48]. Así, la deconstrucción será siempre un modo de pensar lo político, a pesar de que una de las críticas más célebres que ha tenido, -la de Habermas y Gadamer- sea justamente la de que socava la posibilidad de hacer determinaciones éticas y políticas.

³ Después de todo tampoco resulta casual que ambos filósofos sean un «otro» en la Francia en la que filosofan: otro extranjero, otro judío.

⁴ Otro de los textos fundamentales para evaluar la relación entre ambos, es el ya citado “En este momento mismo en este trabajo heme aquí”, *op.cit.* donde Derrida hace una crítica a la asignación tradicional y androcéntrica de ciertos rasgos a la mujer por parte de Levinas.

Contrariamente a esta interpretación, la deconstrucción asume la imposibilidad de aplicar una fórmula o un principio válido universalmente y por ello afirma la necesidad de evaluar el riesgo que se corre a cada instante. “*La responsabilidad política ante situaciones siempre complejas, contradictorias y sobredeterminadas, es tratar de calcular el espacio el tiempo y el límite de la alianza. [...] Puedo entonces aceptar una alianza momentánea, prudente, al mismo tiempo que subrayo sus límites, haciéndolos tan explícitos e inteligibles como sea posible,*” señala Derrida en una entrevista con Élisabeth Roudinesco. [Derrida, 2001, p.31] La propuesta derridiana se ofrece en principio como una posibilidad de pensar lo político desde la perspectiva de la «diferencia».

Ya desde sus primeros escritos y haciéndose eco de las preocupaciones levinasianas, Derrida se pregunta si es posible tematizar una concepción no violenta de justicia y esboza una concepción de la justicia como *aporía*, a partir de una revisión crítica de la idea kantiana de las ideas regulativas. Por lo demás, Derrida dedica varios escritos y conferencias a temas éticos y políticos tradicionales: así, por ejemplo, trabaja la idea de amistad en Aristóteles y Montesquieu, la diferencia aristotélica entre economía y crematística, el fetichismo de la mercancía, la política internacional de Kant y el mesianismo de Benjamin.

En lo que respecta a la idea de «hospitalidad», ésta aparece en los textos derridianos a mediados de los años noventa, momento en que suele adjudicarse a su pensamiento un cierto viraje explícito hacia una dimensión política.⁵ Así, *Políticas de la amistad* (1994) ofrece un estudio de un modelo político de la amistad al que le opone el modelo tradicional que confunde la figura del amigo con la del hermano, entendiendo al «otro» en simetría con el «yo» y proponiendo entre ambos una relación de «identificación»: misma sangre y mismo origen. Siguiendo de cerca a Levinas, aunque criticando su paradigma aun fraternal, Derrida afirma que el «otro» es una llamada previa a toda constitución de la mismidad y que deberá ser respetado en su diferencia propia. El «amigo» es la figura inapropiable de una diferencia, un «otro» que me constituye en la llamada. Esta interpretación de la amistad como un reencuentro del otro en sí, “*dislocaría por anticipado toda ipseidad, arruinaría por*

⁵ En una entrevista con Antoine Spire, publicada en *Le monde de l' Education* N° 284 de septiembre de 2000, Derrida afirma: “*esta dimensión era descifrable en todos mis textos, incluso los más antiguos*” y dice haber sentado las condiciones teóricas para manifestar sus preocupaciones políticas sin ceder a “*las formas estereotipadas (despolitizadoras) del compromiso de los intelectuales*”. Versión española: J. Derrida, “El otro es secreto porque es otro” en *Papel Máquina*, op.cit., p. 337.

anticipado justo aquello que ella hace posible, el narcisismo y la autoejemplaridad.”[Derrida, 1998, p.42]

Un año más tarde, *Espectros de Marx* propone una lectura de la herencia del marxismo y asume desde el comienzo una reflexión en torno a la justicia y el derecho. La justicia es presentada como una relación con el otro, más allá del derecho y de la moral; es “*lo que debe entregarse a la singularidad del otro, a su precedencia o a su solícita proveniencia absolutas, a la heterogeneidad de un pre- que significa, sin dudas, lo que viene antes que yo, antes que todo presente, por tanto, antes que todo presente pasado, pero también aquello que, por eso mismo, viene del porvenir o como porvenir: como la venida misma del acontecimiento*” [Derrida, 1995, p. 41]. Vemos cómo partiendo de una retórica levinasiana la cuestión del «otro» comienza a plantearse más allá de la esfera ética (de la relación cara-a-cara en el *ethos*) y es utilizada para la definición de justicia como *formalidad de un mesianismo estructural*, en tanto dimensión política de la relación entre hombres. De este modo, la idea de «democracia por venir» será esa promesa mesiánica absolutamente indeterminada, una espera sin horizonte de espera, “*hospitalidad sin reserva, saludo de bienvenida concedido de antemano a la absoluta sorpresa del arribante, a quien no se pedirá contrapartida, ni comprometerse según los contratos domésticos de ninguna potencia de acogida (familia, Estado, nación, territorio, suelo o sangre, lengua, cultura en general, humanidad misma), justa apertura que renuncia a todo derecho de propiedad a todo derecho en general, apertura mesiánica a lo que viene, es decir al acontecimiento como el extranjero mismo, aquello o aquel para quien se debe dejar un lugar vacío siempre en memoria de la esperanza.*” [Derrida, 1995, p. 79] En este texto la «hospitalidad» se ha vuelto la experiencia crucial de lo imposible sin la cual habría que renunciar a la justicia y al acontecimiento.

En el seminario llamado *La hospitalidad* (1996), encontramos un desarrollo conceptual más minucioso de la cuestión que servirá de marco de lo que dirá en la conferencia sobre Levinas. Aquí se continúa la crítica al sujeto «presente a sí», a la «razón pacificada» kantiana y se le opone un sujeto a quien la alteridad le impide encerrarse en su quietud. La pregunta que guía estas lecciones es la pregunta por el extranjero desde el punto de vista político. Pregunta por lo demás nada inocente, si tenemos en cuenta que en los años noventa el debate en torno a la Unión Europea ocupa el centro de la escena. La ley de la hospitalidad irrestricta en los comienzos de lo «europeo» (en la antigua Grecia) era una ley sagrada, ya que el que se presentaba como *hostis* era el dios (*théos xênos*). La acogida del extranjero, el respeto al extraño, viene impuesto como un

deber sagrado. Pero esta incondicionalidad asimétrica para con el otro señala la imposibilidad de la hospitalidad. La ley de hospitalidad define su imposibilidad y muestra la necesidad de transgredir esa imposibilidad. Esta doble característica de la hospitalidad, su obligatoriedad y su imposibilidad, muestra sus dos regímenes: la hospitalidad incondicional o hiperbólica por un lado, y la hospitalidad condicional y jurídico-política, o incluso ética por otro. Derrida distingue dos ámbitos opuestos: la esfera de la justicia, pensada como un marco para la acción, en tanto espacio exposición al otro, amistad o don; y la esfera del derecho o las leyes concretas de hospitalidad, donde sólo es posible el cálculo. Sin embargo, “entre la ley incondicional o el deseo absoluto de hospitalidad y un derecho, una política, una ética condicionales, existe diferencia, heterogeneidad radical, pero también indisociabilidad” [Derrida, 2000, p.147]. Una invoca, implica o prescribe a la otra. Finalmente, aquí mismo se analiza la lengua como lugar de la invitación, la acogida, el asilo, porque, “como dice Levinas, el lenguaje es hospitalidad.” [Derrida, 2000, p. 133].

Palabra de acogida se abre con la promesa de una reflexión en torno a la «hospitalidad» tal como Levinas la suscribiría. Y, si bien se acepta inmediatamente que esta palabra es usada pocas veces en la obra levinasiana, se propone pensar *Totalidad e infinito* como “un inmenso tratado de la hospitalidad,” [Derrida, 1998^a, p. 39] y trabajar en el pensamiento de la posible relación entre una ética y una política de la hospitalidad que no necesariamente sea la relación de fundamentación ontológica entre una y otra. Es así que Derrida, leyendo largas citas de los textos de Levinas, arrancándolos de contexto y inscribiéndolos en uno nuevo –llevando a cabo la tarea deconstructiva del injerto- trazará un recorrido que desemboque en la “posibilidad de otra palabra,” de otra experiencia del derecho y de la política.

Derrida anuncia su propósito desde el comienzo: intentará sacar conclusiones de los «axiomas levinasianos» para pensar aquella relación entre la ética y la política y para ello propone en primer lugar una lectura de la subjetividad como «hospitalidad» que muestre que, si el sujeto ya no está aislado, entonces toda ética desborda hacia una política, o, que la «pureza» de la relación ética se encuentra siempre ya «contaminada» por la política. Y, a continuación, propone una lectura de los textos donde Levinas aborda explícitamente cuestiones políticas y sugiere que no hay allí un rechazo de toda política sino que se anuncia “otra política posible”. Derrida muestra cómo en el pensamiento de Levinas se está anunciando “una política de la hospitalidad, una política del poder en

cuanto al huésped, ya sea el que acoge como el acogido.”[Derrida, 1998^a, p. 35]

Levinas piensa la «apertura» al otro partir de la «acogida» del otro. Esta «acogida» es, según Derrida, un *casi sinónimo* de «hospitalidad». Una ética de la hospitalidad en términos levinasianos podría o no fundar “*un derecho y una política, más allá de la morada familiar, en un espacio social, nacional, estatal o estado nacional*”[Derrida, 1998^a, p. 38] pero Derrida deja en suspenso el problema de la fundamentación y lleva la hipótesis de lectura aun más lejos: suponiendo que no se pueda deducir del discurso ético de Levinas sobre la hospitalidad un derecho y una política, se pregunta cómo interpretar esa imposibilidad de fundar, de deducir. Y da inmediatamente una respuesta, aunque la asume provisoria, como parte de la hipótesis que buscará mostrar a lo largo de la conferencia: será el hiato entre ética y política el que nos convoque a una experiencia diferente, a pensar la política y el derecho de otra manera, abriendo “*la posibilidad de otra palabra, de una decisión y de una responsabilidad (jurídica y política) allí donde éstas deben ser tomadas, sin la seguridad del fundamento ontológico.*” [Derrida, 1998^a, p. 38] Es así como la supuesta ausencia en el discurso levinasiano de un derecho o de una política en el sentido estrecho y determinado de estos términos, se revela ilusorio. Esta explicación podría valer no sólo como hipótesis para el trabajo sobre los textos de Levinas, sino también como respuesta a la acusación de una supuesta apoliticidad de la deconstrucción con la que se enfrentó el mismo Derrida en numerosas ocasiones.

Pero vayamos por partes.

1. La política es tan originaria como la experiencia del rostro.

Derrida lleva a cabo un trabajo obsesivo de paráfrasis y perífrasis interna del texto levinasiano: hospitalidad, rostro, acogida son lo mismo en tanto acogida del otro que se sustrae a toda tematización. La subjetividad que Levinas describe es ella misma «hospitalidad» en la medida en que nos propone un sujeto que es anfitrión y rehén simultáneamente, responsable para con el otro, que responde de todos y de todo. Volviendo sobre lo dicho en el seminario sobre esta cuestión que diera el mismo año, Derrida afirma que la ley de hospitalidad muestra cómo el anfitrión que recibe o acoge al huésped, es en verdad él mismo un huésped recibido en su propia casa. Él recibe la hospitalidad que ofrece en su propia casa, la recibe de su casa, que no le pertenece. De este modo, Derrida hace concordar la idea de hospitalidad con la metafísica del rostro: se trata de una redefinición del sujeto que califica la acogida, la habitación y la casa. La constitución de la subjetividad se da en la sujeción, en la subyugación,

y es por esto que el sujeto es además de anfitrión, rehén, posibilidad permanente de *substitución*, sometimiento en el momento en que se presenta en la responsabilidad y en subordinación. El huésped- anfitrión es así un rehén en tanto que es un sujeto cuestionado, obsesionado, asediado y perseguido. El anfitrión y el rehén pueden ser leídos como dos figuras de la misma ética levinasiana: “*la hospitalidad sin propiedad y la obsesión persecutoria del rehén.*” [Derrida, 1998^a, p. 80]

La hospitalidad es el nombre de lo que se abre hacia el rostro, la tensión hacia el otro, la atención intencional, el «sí al otro». Pero ese «sí al otro» -este primer gesto en dirección al otro- responde a la acogida del otro, al «sí del otro», porque es el otro el que puede decir sí según señalaba *Totalidad e infinito*. Es decir, siempre se comienza por responder, no hay primera palabra, sólo se llama a la llamada a partir de la respuesta. En esto consiste la “*desproporción disimétrica que marca la ley de hospitalidad.*” [Derrida, 1998^a, p. 44].

Así, la *posibilidad* de la acogida está antes y abre el recogimiento, la acogida, el acto del que todo deriva. Ya en *Totalidad e infinito*⁶ encuentra Derrida un tratamiento de la justicia que afecta la experiencia del rostro en el cara-a-cara. La justicia es la presencia del tercero que introduce la contradicción en el Decir y es límite de la responsabilidad. Pero la justicia pensada como la comparación, la contemporaneidad, la reunión, será siempre necesaria, dirá Levinas en *De otro modo que ser...* Y en *Paz y proximidad* deducirá de la ineluctabilidad del tercero tanto el origen de la cuestión misma como la justicia y la estructura política de la sociedad. La salida fuera de la responsabilidad puramente ética, esta interrupción de la inmediatez ética, es a su vez inmediata: “*el tercero no espera, su eleidad clama desde la epifanía del rostro en el cara-a-cara.*” [Derrida, 1998^a, p. 51] Luego de la puesta en relación de estos tres textos, arriesga Derrida una interpretación: “*el salto sin transición, la mutación irruptiva desde el «sin cuestión» al nacimiento de la «primera cuestión», define al mismo tiempo el paso de la responsabilidad ética a la responsabilidad jurídica, política –y filosófica.*” [Derrida, 1998^a, p. 50] La consecuencia que Derrida se atreve a sacar es que existe una doble obligación: el tercero protege contra el vértigo de la violencia ética misma, violencia que la ética está expuesta a sufrir y a ejercer. Pero el tercero protector o mediador, en su devenir jurídico, viola a su vez la pureza del deseo ético destinado a lo único. “*Si el cara-a-cara con lo*

⁶ Analiza aquí el capítulo llamado: “Verdad y justicia,” donde el Discurso se presenta como Justicia “*en la rectitud de la acogida hecha al rostro*”. En la edición española citada, pp. 104-107.

único compromete la ética infinita de mi responsabilidad para con el otro en una especie de juramento por adelantado, entonces el surgimiento del tercero, y con él de la justicia, rubrica un primer perjurio, tan originario como la experiencia del rostro.” [Derrida, 1998^a, p. 52] Así, el tercero liga la ética a todo lo que la excede y la traiciona (la ontología, la sincronía, la totalidad, el Estado y lo político).

2. “...*Esta hospitalidad infinita, incondicional, ¿cómo será regulada en una práctica política o jurídica determinada?*”

Llegados a este punto, Derrida admite que en el pensamiento de Levinas hay una relación enigmática entre una ética y una política de la hospitalidad o del rehén. Y teniendo como marco la descripción de la subjetividad como hospitalidad (*el cogito es hospitalidad ofrecida o dada, acogida infinita*), para finalizar la conferencia, ofrece un análisis de los últimos textos de Levinas en los que encuentra la propuesta de una política que sea “*una escatología sin teología, una mesianidad estructural*” que responde positivamente a la pregunta con la que iniciara la conferencia: se abre aquí el lugar a una política y a un derecho, a una justicia, “*para los que ninguno de los conceptos que heredamos bajo estas palabras serían adecuados.*”

Así, Derrida saca otra conclusión que no es explícita en los textos de Levinas y es que la hospitalidad sólo puede ser infinita: lo que se acoge es la idea de Infinito, lo incondicional. La hospitalidad es un acto sin actividad, una experiencia a la vez sensible y racional del recibir: una bienvenida ofrecida al otro como extranjero. Y es por esto que puede Derrida oponer el paradigma político moderno, ejemplificado en la paz perpetua kantiana, a la propuesta levinasiana: la inhospitalidad supone la hospitalidad, la guerra supone una declaración de paz original frente a la idea de una hostilidad original; y no se trata de instituir la paz para interrumpir un estado de naturaleza belicoso, como sostenía Kant. El concepto kantiano de paz es un concepto jurídico y político que se presenta como el correlato de una institución inter-estatal y republicana. En cambio, para Levinas el olvido del rostro, la hostilidad, se inscriben sobre un fondo de paz, de una hospitalidad que no pertenece al orden de lo político, ya que “*la paz es un concepto que desborda el pensamiento puramente político.*” [Derrida, 1998^a, p.70].

Pero Levinas no sólo se opone al paradigma político moderno de forma negativa, sino que de sus afirmaciones se desprende un posible camino para pensar la actualidad, nos dice Derrida. Por ejemplo en *La hora de las naciones*, aparece una mirada novedosa respecto del nombre Sinaí: este nombre tan difuso -que denota el lugar de la Torah dada y es

metonimia de la frontera entre Israel y otras naciones- aparece en el contexto del planteo de la posibilidad de una hospitalidad independiente de toda revelación que sea una ley universal humana. El nombre Sinaí en boca de Levinas, *“una provocación para pensar el paso entre la ética, lo mesiánico, lo escatológico y lo político, en una época en la que la persecución de todos estos rehenes que son el extranjero, el inmigrado, el refugiado, etc. parece expuesta a una crueldad sin precedentes.”* [Derrida, 1998^a, p. 88] En este texto, afirma Derrida, al plantearse una equivalencia entre los conceptos de fraternidad, humanidad y hospitalidad, se anuncia una mesianicidad estructural propia de una historicidad sin encarnación particular y empíricamente determinable. Finalmente, antes de morir, Levinas alcanzó a plantear muchos de los problemas fundamentales que atraviesan la época contemporánea. Así, por ejemplo, indica que los refugiados reclaman una mutación del espacio socio-geo-político y una mutación jurídico-política pero, antes que nada, una conversión ética; y frente a esto vuelve a defender sus ideas del «don», del «albergue», del «asilo» y del «abrigo», que, lejos de presentarse como bellos juegos retóricos, marcan una actitud ética -pero también política- muy concreta.

Derrida encuentra en Levinas ideas *“intra-políticas y trans-políticas”* y sostiene que la crítica levinasiana a la politología occidental culmina con la apertura hacia una política mesiánica por venir que proponga un Estado de David, frente a la tiranía del Estado de César; un estado construido sobre el concepto de «paz» –afín con la de hospitalidad- que rompa con la tradición greco-romana hegemónica y sus conceptos de ciudad, Estado y guerra. El concepto de paz levinasiano excede lo político, tiene una parte política y otra parte que sobrepasa el concepto tradicional de lo político; es decir, se deconstruye y forma una especie de enclave en el interior y exterior de sí mismo *“más allá dentro”*. Interpreta Derrida que se trata de una interiorización política de la trascendencia ética o mesiánica y por ello *“pertenece a un contexto en el que la reafirmación de la ética, la subjetividad del rehén inicia el paso de lo político hacia el más allá de lo político.”* [Derrida, 1998^a, p. 123] Pero, advierte Derrida, lo que se identifica fuera del Estado (la paz, la hospitalidad, etc.) tiene un marco en el estado. *“La frontera entre la ética y lo político pierde allí para siempre la simplicidad indivisible de un límite.”* [Derrida, 1998^a, p. 127] Y es por ello que hoy más que nunca, concluye Derrida, es urgente la exigencia de otro derecho internacional, de otra política sin fronteras, otra política de lo humanitario que se mantenga efectivamente más allá del interés de los Estados-nación.

Es leyendo de este modo que Derrida puede culminar sosteniendo que hay en Levinas un señalamiento hacia un más allá de lo político, pero dentro de lo político. Levinas nos da elementos para inventar “otra política”. Eso que, por otro lado, es la gran cuestión que asecha los últimos textos derridianos.

IV.

La estrategia derridiana, como vimos, ha sido en primer lugar, otorgar el mismo grado de «originariedad» a la pura experiencia ética del cara-a-cara y al surgimiento de un tercero –y con él la esfera de la justicia, la dimensión política- como primer perjuicio de la rectitud ética. Hay política en la ética. En segundo lugar, ha mostrado cómo el más allá de lo político que Levinas propone en sus últimos textos, no apunta hacia lo no-político, no disuelve lo político en una vuelta a la pureza ética, sino que anuncia otra política, la política mesiánica, la política del Estado de David.

¿Es legítima esta lectura? ¿Injerta demasiados elementos propios? Tal vez éstas no sean las preguntas adecuadas para hacer un balance de la cuestión. Suspendámoslas. En todo caso si es claro que la lectura derridiana no es perezosa ni pesimista. Tal vez en este punto, la deconstrucción se pretenda continuadora de la propuesta levinasiana ya que es la reafirmación de un «sí» originario, un «sí al otro», ahora interpretado desde una perspectiva política. El «sí al otro» es un «sí» ya siempre social y político. El «sí» originario señala que existe (ya) el otro, que siempre ha empezado. Así, la deconstrucción en tanto gesto afirmativo aunque no positivo *opera en la zona ilocalizable en la que una cierta desesperanza va unida a una oportunidad dada*, caracterización que tal vez también podría adecuarse al “gesto” filosófico levinasiano.

Bibliografía

Bennington, G. y Derrida, J. [1994], *Jacques Derrida*, Trad. M. L. Rodríguez Tapia, Madrid, Cátedra.

Cragolini, M. [2001], “Metáforas de la identidad. La constitución de la subjetividad en Nietzsche” en G. Meléndez (comp.), *Nietzsche en Perspectiva*, Santafé de Bogotá, Siglo del Hombre editores.

Derrida, J. [1998^a], *Adiós a Emanuel Levinas. Palabra de acogida*, trad. J. Santos Guerrero, Madrid, Trotta.

Derrida, J., “Eating Well” or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida en E. Cadava, P. Connor y J-L Nancy (comps.) [1991], *Who Comes After the Subject?*, London, New York, Routledge.

- Derrida, J. [2003] “El otro es secreto porque es otro” en *Papel Máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*, trad. C. Peretti y P. Vidarte, Madrid, Trotta.
- Derrida, J. [1997], “En este momento mismo en este trabajo heme aquí” en *Cómo no hablar y otros textos*, trad P. Peñalver, Barcelona, Proyecto A Ediciones.
- Derrida, J. [1995], *Espectros de Marx*, trad. J. M. Alarcón y C. Peretti, Madrid, Trotta.
- Derrida, J., Dufourmantelle, A., [2000] *La hospitalidad*, trad. M. Segoviano, Buenos Aires, Ediciones de La Flor.
- Derrida, J. [1998] “Oligarquías: Nombrar, enumerar, contar” en *Políticas de la amistad*, trad. P. Peñalver y F. Vidarte, Madrid, Trotta.
- Derrida, J., Roudinesco, E., [2001] “Políticas de la diferencia”, en *y mañana, qué...*, trad. V. Goldstein, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Derrida, J. [1964] “Violencia y metafísica” en *La escritura y la diferencia*, trad. P. Peñalver, Barcelona, Anthropos.
- Levinas, E. [1991], “La responsabilidad para con el otro” en *Ética e Infinito*, trad. J. M Ayuso Díez, Madrid, Visor.
- Levinas, E. [2003] “La significación y el sentido” en *Humanismo del otro hombre*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Levinas, E. [1995] *Totalidad e Infinito, Ensayo sobre la exterioridad*, trad. D. E. Guillot, Salamanca, Sígueme.
- Nancy, J-L. [2000], *La comunidad inoperante*, Cuarta Parte: “Del estar-en-común”, Trad. J. M Garrido Wainer, Santiago, Universidad ARCIS.
- Nancy, J-L. [2003] “Conloquium”, en R. Esposito *Communitas Origen y destino de la comunidad*, trad. C. R Molinari Marotto, Buenos Aires, Amorrortu.

Recibido el 31 de julio de 2008; aceptado el 13 de septiembre de 2008.