

# ESCRITURA, HOSPITALIDAD Y POLÍTICA

**Emmanuel Bisset**

---

CONICET  
Universidad Nacional de Córdoba  
Université Paris VIII  
[bisetico@hotmail.com](mailto:bisetico@hotmail.com)

## Resumen

El texto presenta una hipótesis de lectura que identifica una tensión en la filosofía política de Jacques Derrida. En primer lugar, se puede mostrar la existencia de una *política de la escritura* en los textos del Derrida más joven. Esta política postula sin excusas una “economía de la violencia”. En segundo lugar, en los textos más recientes se encuentra en Derrida una *política de la hospitalidad*. En estos textos existe una apuesta hacia la hospitalidad, hacia la apertura incondicional a lo otro. Entre estas dos posturas del autor se da una tensión, mostrar ese hiato es el objetivo del texto.

**Palabras claves:** Escritura, hospitalidad, deconstrucción.

## Abstract

*The text presents a reading hypothesis that identifies a tension in Jacques Derrida's political philosophy. Firstly, the existence of a politics of the writing is shown in the texts of the youngest Derrida. This politics postulates, without excuses, an “economy of the violence”. Secondly, the existence of a politics of the hospitality is found in the latest texts of Derrida. In these texts a bet exists toward the hospitality, toward the unconditional opening to the other. Among the author's two postures a tension is given; to show that this hiatus is the aim of the text.*

**Key words:** Writing, hospitality, desconstruction

## 1.

En el presente texto se realiza una lectura de Jacques Derrida en el marco de la filosofía política contemporánea que, desde mediados del siglo XX, se ha caracterizado por un “retorno de lo político”. Dicha denominación indica un resurgimiento que es necesario evaluar en su justa medida. Para ello se requiere poder trabajar desde cierto distanciamiento crítico respecto al marco histórico, es decir, ubicarse en cierta cercanía con la situación de la filosofía política, pero también apartarse de ella. En la relación dual de cercanía y lejanía se ubica la posibilidad de abordar la filosofía política como una

tradición que piensa lo político.<sup>1</sup> Así, el texto tiene dos objetivos: por un lado, señalar las características de la filosofía política contemporánea a partir de lo que se ha dado en llamar el “retorno de lo político”; por otro lado, mostrar cuáles son los vínculos que se pueden establecer entre esas características y el pensamiento de Derrida. La pregunta que guía el trabajo es la siguiente: ¿qué aportes puede efectuar Derrida para pensar lo político? O, mejor aun: ¿qué aportes puede realizar Derrida en el marco de un retorno de la filosofía política? Es difícil evaluar los aportes de un autor desde la totalidad de una obra; por ello sólo se presentan algunos elementos de los mismos.

Para lograr los objetivos señalados, el trabajo se ordena en función de una hipótesis que guía la lectura propuesta: existen dos aportes diferenciales de Derrida a la filosofía política. De este modo, el texto articula la lectura en tres apartados. En primer lugar, se presentan las características generales de lo que se ha denominado el “retorno de lo político” como la forma que adquiere la filosofía política en la segunda mitad del siglo XX. En segundo lugar, se muestra cómo el desplazamiento de la filosofía realizado por la deconstrucción posibilita una nueva relación entre filosofía y política, es decir, surge una filosofía que en sus características no excluye lo político y plantea que da origen a dos dificultades: por un lado, a la posibilidad o imposibilidad de diferenciar el orden de lo filosófico y el orden de lo político; por otro lado, a la posibilidad de establecer una relación entre lo ético y lo político, o mejor aun, entre la deconstrucción y el para qué de ésta. En tercer lugar, se muestra cómo en los trabajos más recientes de Derrida existe una tematización explícita de lo político y, en este sentido, el aporte a la filosofía política ya no se da oblicuamente por una deconstrucción de la filosofía, sino por un abordaje preciso del asunto. Así, dos nuevos problemas surgen: por un lado, parece restablecerse una distinción clásica entre lo ético y lo político que piensa lo político como

---

<sup>1</sup> En el texto se utiliza generalmente la expresión “lo político” para indicar una diferencia respecto de “la política”. Dicha distinción se efectúa para diferenciar la relación de Derrida con la filosofía política y la relación de Derrida con tal o cual situación política particular. Si bien esta distinción es siempre precaria, es decir, siempre puede ser problematizada desde la mutua contaminación de los términos; aquí se ha elegido generalmente utilizar “lo político” para poder situar la discusión en un plano teórico y no confundirla con la postura de Derrida respecto a las prácticas políticas específicas de su tiempo y lugar. Dos indicaciones es necesario agregar. Por un lado, que la distinción no se mantiene en las citas textuales donde se utiliza la expresión literal de cada autor. Por otro lado, que la distinción es adoptada a partir de algunas indicaciones de Pierre Rosanvallon: “Referirse a lo político y no a la política es hablar del poder y de la ley, del Estado y de la nación, de la igualdad y de la justicia, de la identidad y de la diferencia, de la ciudadanía y de la civilidad, en suma, de todo aquello que constituye a la *polis* más allá del campo inmediato de la competencia partidaria por el ejercicio del poder, de la acción gubernamental del día a día y de la vida ordinaria de las instituciones”. Rosanvallon, P., (2002), *Para una historia conceptual de lo político*, Buenos Aires, FCE, p. 20. Si bien se adopta la distinción a partir de las indicaciones de Rosanvallon, esto no implica que se comprenda lo político en sus términos. En el texto no se presenta una definición última de lo político, pero sí se dan las indicaciones generales desde las cuales se parte para su abordaje.

estabilizaciones a partir de un trasfondo indecible; por otro lado, parece existir una aproximación de la deconstrucción a la dimensión ética, pues la deconstrucción es la justicia que no se identifica con ninguna de las estabilizaciones. El objetivo del trabajo no es resolver estos problemas, sino mostrarlos a partir de una lectura posible del autor. Se presenta, en síntesis, cierta variación de tono respecto de lo político en los textos de Derrida.

## 2.

Debido a que es posible atribuir una pluralidad de significados al resurgimiento de la filosofía política, es necesario partir de una diferenciación, tal como lo tematiza Miguel Abensour, entre la restauración de una disciplina académica y el retorno de lo político: “¿Estamos en presencia de un retorno a la filosofía política, es decir de la restauración de una disciplina académica, o, lo que es por completo diferente, de un retorno de lo político? Para quienes sostienen la primera hipótesis, se trata de un movimiento interno a la historia de la filosofía, aun si toman en cuenta o creen tener en cuenta lo que ellos llaman púdicamente ‘las circunstancias’. Luego del eclipse más o menos enigmático de la filosofía política, se estaría iniciando un retorno a esta disciplina abandonada y, paralelamente, una rehabilitación del derecho y de la filosofía moral. Completamente distinto es el retorno de lo político. En el momento del derrumbe de las dominaciones totalitarias, lo político vuelve a emerger”.<sup>2</sup> Dos posibilidades se dejan entrever bajo la denominada restauración de la filosofía política que es necesario no confundir y evaluar en su justa medida. De lo contrario se da lugar a un posible peligro: que la restauración de la filosofía política como disciplina académica, en un movimiento propio de la filosofía política tradicional, oculte la posibilidad de pensar un retorno de lo político.

Para evitar este peligro hay que pensar el hiato entre un retorno de lo político y una renovación académica de la filosofía política, es decir, mostrar en qué sentido se corresponden o niegan ambos movimientos. Por un lado, una renovación de la filosofía política entendida como restauración de una disciplina académica implica cierto distanciamiento de cualquier retorno de lo político en cuanto surge como un movimiento interno a la filosofía o, en otros términos, como una disputa en el ámbito académico por restituir un área de estudios clásica. En cuanto movimiento interno a la filosofía no debe dar cuenta de un retorno de lo político, sino que simplemente debe disputar áreas con

---

<sup>2</sup> Abensour, M., (2004), *Para una filosofía política crítica*, (Mimeo)

otras ramas de la filosofía. En este sentido, es posible señalar, en primer lugar, que el resurgir de una disciplina académica no se relaciona con un nuevo pensamiento que dé cuenta de la transformación de lo político en el mundo contemporáneo y, en segundo lugar, que la restauración académica implica en algunos casos definir cierta especificidad de lo político que excluye autores o escuelas que han intentado problematizar el lugar de lo político en el mundo contemporáneo. Por otro lado, se puede dar una renovación de la filosofía política que sí dé cuenta del retorno de lo político. Claro que si este es el caso, los contornos de esta filosofía política no tienen que ver con una restauración académica, sino que se alumbra un nuevo pensamiento que busca comprender la complejidad de lo político en el mundo contemporáneo.

La renovación de la filosofía política como retorno de lo político es un movimiento mediante el cual distintos filósofos han ubicado lo político en un lugar central. Un retorno tras dos siglos en que lo político había sido relegado a un segundo plano a manos del sociologismo, el historicismo y el economicismo. Autores como Hannah Arendt o Claude Lefort van a renovar el pensamiento de lo político al ubicarlo en la antípodas de la dominación totalitaria: “Al énfasis de los humanistas italianos en la *vita activa* y en el *vivere civile* correspondería un redescubrimiento de lo político y de la inteligencia de lo político. Redescubrimiento, decimos, ya que, según las interpretaciones filosóficas de la dominación totalitaria (H. Arendt, C. Lefort), ésta se caracteriza por un oscurecimiento del dominio político, tanto más temible cuanto que se acompaña de una tentativa de destruir o de negar la dimensión política propia de la condición humana”.<sup>3</sup> Lefort ha señalado que existe una institución política de lo social, un lazo político que une las acciones comunes y que hace posible que la dominación retroceda. Arendt ha reflexionado sobre la acción política a partir de la *polis* griega afirmando que la libertad es aquello que le da sentido a lo político. En ambos autores se plantea una recuperación de la especificidad de lo político: “A despecho de las divergencias que existen entre la obra de Hannah Arendt y la de Claude Lefort, estas dos interpretaciones nos intiman, al salir de la experiencia totalitaria, a mostrar lo que fue destruido, o está a punto de serlo, esto es, el dominio político, el dominio de los asuntos humanos”.<sup>4</sup>

De este modo, surge una nueva concepción que da cuenta del lazo político como institución de un estar juntos: “...un resurgimiento de la cuestión de lo político que, en su

---

<sup>3</sup> Abensour, M, (1998), *La democracia contra el Estado*, Buenos Aires, Colihue, p. 121. Rosanvallon señala al respecto: “Así, de Hannah Arendt a Claude Lefort, se ha operado toda una renovación del pensamiento político, desde los años cincuenta a los setenta, a partir del análisis del hecho totalitario”. Rosanvallon, P., (2002), *Para una historia conceptual de lo político*, Buenos Aires, FCE, p. 62.

<sup>4</sup> Abensour, M., (2004), op. cit.

actualización, pone al día, para reformularlo, el enigma de lo social, el enigma del lazo entre los hombres”.<sup>5</sup> Esto lleva a mostrar cómo, en diferentes tradiciones y por diversos motivos, ciertos pensadores acentúan la necesidad de volver a pensar ese lazo político constitutivo de toda forma social. Por ello es una reacción frente a la consideración de lo político como algo suplementario; es una vuelta hacia el paradigma político que se da como relectura de la tradición.<sup>6</sup> Es una filosofía política que se presenta como una lectura minuciosa de los clásicos del pensamiento para pensar la especificidad de lo político. Esto no implica destronar el privilegio de la economía o de la sociedad para poner a lo político en su lugar, sino que, por el contrario, se reconoce este lazo como instancia de mediación de lo social: “...hay que entender que todas las manifestaciones de una sociedad dada, ya se trate de la relación con la naturaleza, de las relaciones entre los hombres, de la relación del sí respecto del otro, tienen que ver con mediaciones diversas, con el modo de ser político, con el régimen, en el sentido amplio del término, de esta sociedad. El carácter deliberadamente indeterminado de esta formulación significa que las diferentes dimensiones de una sociedad dada dependen del modo de institución política de esta sociedad”.<sup>7</sup> Lo político no puede ser derivado de ninguna otra dimensión, sea social, económica o religiosa. Pero lo político no ocupa el lugar del fundamento, sino que es una forma de organizar la partición constitutiva de lo social, es la constitución de un lazo específico que instituye lo social. La sociedad se da a partir de una institución política.

La conjunción de la idea de lo político como institución indeterminada de lo social, inacabada, y la irreductibilidad de esta lógica dan cuenta de una renovación que busca pensar un retorno de lo político. Una extensa cita de Abensour sirve para mostrar la especificidad de esta renovación: “Ya se trate de la institución política de lo social, de la articulación de las prácticas con las opiniones a través de las evaluaciones, o de la manifestación de la acción cuya razón de ser es la libertad, el desafío para los partidarios

---

<sup>5</sup> Abensour, M., (1998), op. cit., p. 131.

<sup>6</sup> Indudablemente una de las transformaciones más significativas de la filosofía política contemporánea se debe a las diversas discusiones que surgen para pensar la historia de lo político. En este sentido, se puede señalar una doble transformación. Por un lado, todos los cambios producidos a partir de lo que se ha dado en llamar “historia intelectual”, es decir, una forma de leer la tradición de pensamiento desde el giro lingüístico (aquí se pueden ubicar autores como Hayden White, Paul Ricoeur, Steven Kaplan, Dominick LaCapra, Richard Rorty, David Harlan). Por otro lado, los cambios paradigmáticos surgidos en la propia historia de lo político. En este marco se pueden ubicar ciertas corrientes: en primer lugar, el giro pragmático de la Escuela de Cambridge (Skinner, Dunn, Pocock); en segundo lugar, el giro hermenéutico de la *Begriffsgeschichte* alemana (Koselleck, Brunner, Conze); en tercer lugar, el giro sintáctico de la historia conceptual de lo político francesa (Rosanvallon).

<sup>7</sup> Abensour, M., (2004), op. cit.

del paradigma político es hacer aparecer, incluso reconquistar, la consistencia de lo político (aquello en lo que consiste) y al mismo tiempo evitar las operaciones de reducción que pueden anunciarse bajo el modelo de 'la política no es más que...', o las no menos nefastas de la identificación. El paradigma político se constituye en la afirmación de la especificidad de lo político y en la determinación de considerar lo real en el lugar mismo de lo político, disociando eventualmente toda otra dimensión que podría hacerlo salir de su órbita, hasta el punto de sacarlo de su eje y perturbar la lógica que le es propia".<sup>8</sup> Hay que evitar la reducción de lo político a otra dimensión, afirmando en este mismo sentido su especificidad. Vale señalar que muchos de los autores ubicados en este contexto han mostrado la imposibilidad de la filosofía política en cuanto las características de la filosofía han excluido necesariamente a lo político y, al mismo tiempo, han tematizado algunos momentos en los cuales lo político ha sido pensado como tal fuera de la filosofía.<sup>9</sup> Por una parte, se presenta la clausura histórica de lo político (p.e., lo que se ha dado en llamar platonismo en la obra de Arendt), por la otra, cómo ha sido rescatado de la filosofía en ciertos autores (p.e., lo que se ha dado en llamar el momento maquiaveliano en la obra de Pocock). Se muestra así, recurrentemente, la tensión entre filosofía y política. Existen tres acuerdos teóricos en el marco de la renovación postulada: la *centralidad*, la *irreductibilidad* y la *autonomía* de lo político.

La *centralidad* de lo político, que caracteriza obras tan disímiles como las de Michel Foucault y Hannah Arendt, o las de Leo Strauss y Claude Lefort, puede ser tematizada como el reconocimiento de la institución política de la sociedad. Si bien es cierto que existen diferentes tematizaciones, existe un acuerdo sobre el lugar central de lo político a partir de la asunción de cierta indeterminación, o indecidibilidad, propia de lo social. También es cierto que es una de las cuestiones a discutir, pues muchos autores terminan situando lo político en el lugar de un fundamento perdido (p.e, lo político como ontología social).<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> Abensour, M., (2004), op. cit.

<sup>9</sup> Hannah Arendt es una de las autoras más importantes dentro de la renovación de la filosofía política. En su obra se tematiza la negación de lo político por la filosofía, no como un movimiento moderno, sino como algo inscripto en la filosofía desde el mismo Platón: "Lo que se impuso y ha determinado hasta hoy nuestra idea de la libertad académica no fue la esperanza de Platón de decidir sobre la *polis* y la política desde la academia y la filosofía, sino el alejamiento de la *polis*, la *apolitia*, la indiferencia respecto a la política". Arendt, H., (1997), *¿Qué es la política?*, Madrid, Paidós, p. 83.

<sup>10</sup> La política como ontología social es una frase de Ernesto Laclau. Vale señalar, al respecto, que en este autor no existe la pretensión de ubicar lo político como un nuevo fundamento social. Por el contrario, la política es aquello que expresa la imposibilidad de fundamento. Dado que no existe un fundamento, lo social se instituye desde una instancia política.

La *irreductibilidad* de lo político a cualquier otra lógica, o a otra instancia de lo social, implica dos cosas. En primera instancia, que lo político se tiene que pensar desde una lógica propia diferente a una lógica económica, social, etc. En este sentido, Balibar escribe: “Es probablemente un logro de los debates de la segunda mitad del siglo XX, el haber restablecido el vínculo entre filosofía política y filosofía a secas, por medio de categorías tales como la acción, el juicio, la racionalidad, la constitución. No, sin embargo, en la forma metafísica de una derivación de la ‘región política’ a partir de fundamentos antropológicos u ontológicos, sino más bien en la forma de una determinación recíproca de la reflexión sobre la práctica política y la reflexión sobre el sentido de la existencia humana o del ‘ser en el mundo’ ”.<sup>11</sup> En segunda instancia, que no es posible una reducción de lo político a otro orden de la realidad. Ya no sólo no se puede pensar desde otra disciplina (desde otro orden explicativo), sino que tampoco se da esa derivación en aquello que excede el pensamiento, (p.e., lo político como derivado de lo económico).

La afirmación de la *autonomía* de lo político surge de la imposibilidad de derivar o reducir lo político a otras instancias.<sup>12</sup> Esto lleva a postular la necesidad de una lógica de lo político que identifique sus características propias y un pensamiento que puede dar cuenta de ello. Asimismo, la posibilidad o no de sostenerse como un discurso autónomo es uno de los elementos más criticados de la filosofía política.

Mediante las tres características se llega a cierta precisión para definir la renovación de la filosofía política como retorno de lo político: es el resurgimiento de una tradición de discurso que muestra la especificidad de lo político y la imposibilidad de reducirlo a otra instancia. Por ello, en cierta medida, las lecturas históricas realizadas se caracterizan por mostrar cómo, en distintos pensadores, se ha reducido lo político. Reducción que tiene, por lo menos, dos sentidos: por un lado, se puede identificar con el abordaje de lo político como un área derivada, suplementaria, de otras lógicas teóricas o instancias sociales como la economía, la sociedad, etc.; por otro lado, se puede presentar como la necesidad, en la formulación del estado ideal, de eliminar lo político. La suplementariedad de lo político se caracteriza por ser constante tematización como algo

---

<sup>11</sup> Balibar, E., (2001), “¿Qué es la filosofía política? Notas para un tópico”, en AA. VV, (2001), *¿Pensamiento único en filosofía política?*, Buenos Aires, Kohen & Asociados Internacional, p. 12.

<sup>12</sup> Esta cita da cuenta de la transformación enunciada: *C’est pourquoi les partisans, aujourd’hui, d’une philosophie politique affirment volontiers, contre les marxistes et contre les sciences sociales qui s’en réclament, l’«autonomie du politique», voulant signifier par là qu’ils récusent la part prépondérante donnée à l’économie et qu’ils croient en l’efficacité historique des idéaux, comme ceux que véhicule par exemple la cause des droits de l’homme*. Besnier, J-M., (1993), *Histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, Paris, Grasset, p. 815.

derivado, pero también como aquel movimiento por el cual, aun los pensadores más radicalmente políticos, han intentado erradicar lo político. Se construye así un paradigma desde el cual leer la tradición de este pensamiento, aun cuando sería necesario efectuar ciertas salvedades.

Luego de definir la situación de la filosofía política es necesario dar razones del distanciamiento crítico propuesto, es decir, del juego entre cercanía y lejanía respecto de la situación histórica. La cercanía es requerida en cuanto se han abierto una serie de temáticas, o de formas inauditas de plantear problemas donde el reconocimiento de las tres características citadas es, indudablemente, un aporte al pensamiento político. La lejanía es necesaria en cuanto se debe mantener cierta distancia respecto de la renovación en varios sentidos. En primer lugar, para no responder a un mero modismo, es decir, a un pensamiento que sólo dé cuenta de los discursos que circulan por mera publicidad. En segundo lugar, para no postular lo político como una nueva instancia de fundación. Claro que el riesgo es doble, por un lado intentar definir lo político como una esencia; por otro lado, identificar lo político como aquella instancia de la cual se derivan otras. La cuestión que se plantea es en qué medida la autonomía no se reinscribe como una totalidad cerrada o un círculo clausurado. En tercer lugar, para no identificar el pensamiento político con un movimiento de especialización filosófica. No se trata de restaurar la filosofía política como un área de investigación dentro de la estructura académica. Por ello uno de los desafíos contemporáneos es la relación que se establezca entre lo político y la política, es decir, pensar el lugar de una clausura o de una apertura respecto a los problemas políticos. En cuarto lugar, para no postular que todo es político. Por último, para evitar una valoración sólo positiva de lo político tal como sostienen algunas de las filosofías políticas situadas en la renovación (aquello que Abensour ha denominado *irenismo* de la filosofía política). Así, se ha pensado lo político sólo como una instancia política positiva, erradicando de su significado aquello que parece negativo, sea la dominación, la institucionalidad, el conflicto, etc. El desafío es pensar que lo político implica ambas cosas. La filosofía política se ubica actualmente en cierta vacilación respecto a este cambio contemporáneo.

### 3.

*Lo gráfico y lo político, pues, remiten uno al otro según leyes complejas.*

Jacques Derrida



Luego de haber planteado y caracterizado aquello que se entiende por renovación de la filosofía política, en este apartado se muestra una de las relaciones que vincula a ésta con la filosofía de Derrida. La presentación de la lectura propuesta se articula en dos momentos. En el primero de ellos, el trabajado en este apartado, se establece una relación oblicua con la renovación introducida a partir de dos transformaciones del vínculo de la filosofía con lo político. Por un lado, se analiza en qué sentido la dislocación de la filosofía efectuada por Derrida cuestiona la tradicional hostilidad de la filosofía hacia lo político. Por otro lado, se muestra cómo esa misma dislocación ubica cierta politicidad en el movimiento general propuesto por la deconstrucción. En este orden, existen dos aportes en los primeros escritos de Derrida: una dislocación del logos apolítico y una presentación de la escritura como economía de la violencia. El segundo momento, trabajado en el tercer apartado, se articula en torno a una tematización directa de lo político. Respecto del primer punto, se puede señalar que no existe en los textos más tempranos del autor una visibilidad evidente de lo político. Por ello se puede esbozar una primera tesis: Derrida no realiza un aporte directo al pensamiento político, sino que éste surge de una transformación de la filosofía. Así, no es necesario rastrear qué escribe sobre lo político en sus primeros escritos, sino que en la lectura de su filosofía se encuentran ciertos deslizamientos centrales para el pensamiento político. La primera tesis es que el aporte de Derrida a la filosofía política es un desplazamiento de la filosofía.

La cuestión consiste en determinar en qué sentido se puede leer este desplazamiento desde o cómo un aporte al pensamiento político. Claro que aquí no se establece que sea la única forma posible de leer a Derrida, ni que haya sido aquella que ha predominado en las interpretaciones del autor. Pero, aun así, se parte de ahí como una lectura posible y relevante en tanto Derrida efectúa una dislocación de la filosofía que vuelve posible cierta filosofía radicalmente política. Como ya fue expuesto, la tensión entre filosofía y política es una de las formas de leer la tradición. Una lectura histórica postula que las características propias del logos filosófico han tendido históricamente a dominar, subordinar, o derivar lo político a un segundo plano que debe ser ordenado y sujetado. Una lectura filosófica postula que la relación de la filosofía con lo político es imposible a priori, y no depende de tal o cual forma histórica de la filosofía. En una u otra posibilidad, se muestra cómo la filosofía política ha sido construida a partir de una idea de filosofía como esencia u orden que excluye toda conflictividad política.<sup>13</sup> Ante estas dos

<sup>13</sup> Escribe Roberto Esposito: “Es como si el orden político tuviese un origen directamente en el orden del concepto o fuese la misma trama de los conceptos filosóficos la que recondujese necesariamente el conflicto al orden, a ordenar el conflicto. (...) No existe *filosofía* del conflicto que no reduzca a éste al propio orden categorial y por tanto que, en definitiva, no lo niegue precisamente mientras lo representa y a través de tal

posibilidades, la reducción histórica y la reducción filosófica, la forma en que Derrida trabaja sobre la filosofía cuestiona esa imposibilidad. La deconstrucción, como el nombre instituido del pensamiento de Derrida, se caracteriza por *solicitar* el orden filosófico tradicional mediante diversas estrategias de lectura que producen la dislocación de ciertos dualismos y jerarquías.<sup>14</sup> Estos desplazamientos pueden ser analizados en todos los términos que se denominan *indecidibles* en la filosofía del autor.<sup>15</sup> Uno de esos términos, y el elegido aquí para mostrar el desplazamiento de la filosofía efectuado por Derrida, es el de escritura.

La escritura adquiere en Derrida un estatuto particular al transformarse en aquello que le permite cuestionar toda una tradición filosófica organizada en torno a la unión de logos y *phoné*, y el consiguiente predominio de la voz sobre la escritura. Tradicionalmente la filosofía, pero también la lingüística estructuralista, ha considerado la escritura como una representación derivada del habla. El esquema que se construye establece una jerarquía entre pensamiento, habla y escritura. El pensamiento es el significado trascendental que se obtiene en la pura inmanencia, sin necesidad de ninguna exterioridad. Pero luego se produce una paradoja al asociar el significado cuasi naturalmente al habla, a la voz, como aquel significante más próximo al significado trascendental. Por ello la autoafección como característica central del pensamiento occidental se traduce por un oírse-hablar. En este orden, la escritura viene a ser una mera representación del habla, una representación secundaria e innecesaria, un significante del significante más próximo del pensamiento, es decir, de la voz. Derrida disloca este orden al mostrar que la estructura de la escritura, ser significante de un significante, es aquello que está en el origen de todo proceso de significación: “En todos los sentidos de la palabra, la escritura *comprendería* el lenguaje. No se trata de que la palabra ‘escritura’ deje de designar el significante del significante, sino que aparece bajo una extraña luz en la que ‘significante del significante’ deja de definir la duplicación accidental y la secundariedad caduca. ‘Significante del significante’ describe, por el contrario, el movimiento del lenguaje: en su origen, por cierto, pero se presiente ya que

---

representación”. Esposito, R. (1996), *Confines de lo político*, Madrid, Trotta, p. 21.

<sup>14</sup> “Solicitar significa, en latín antiguo, conmover como un todo, hacer temblar en su totalidad”. Derrida, J., (1989a), *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, p. 22.

<sup>15</sup> Los indecibles recorren todos los textos de Derrida: escritura, *pharmakon*, *differánce*, suplemento, don, etc. Escribe el autor: “Lo que vale para ‘himen’ vale, *mutatis mutandi*, para todos los signos que, como *pharmakon*, suplemento, *differánce* y algunos otros, tienen un valor doble, contradictorio, indecible, que dependería siempre de sus sintaxis, ya sea de alguna forma ‘interior’, articulando o combinando bajo el mismo yugo, dos significaciones incompatibles, ya sea ‘exterior’, dependiendo del código en el que se comprenda el efecto de la palabra.”, Derrida, J., (1997a), *La diseminación*, Madrid, Fundamento, p. 249.

un origen cuya estructura se deletrea así –significante del significante– se excede y borra a sí mismo en su propia producción”.<sup>16</sup> Si la escritura es un suplemento, se puede señalar que la estructura del suplemento habita lo originario. Con la dislocación de la unión tradicional entre logos y *phoné*, se efectúa una sollicitación de lo más propio del saber filosófico. Dado que la escritura está en el logos filosófico desde el origen, la propia filosofía es trabajada por esa escritura.

Al introducir una lógica del suplemento en el saber filosófico, la filosofía ya no tiene necesariamente que dominar o subordinar lo político. Si se deconstruye la inmanencia de la unión entre logos y *phoné*, la filosofía ya no niega en su misma definición a lo político. Tradicionalmente ha existido una hostilidad constitutiva de la filosofía respecto de lo político caracterizada por una negación que excluye o subordina lo político en lo más propio de la filosofía. La definición de una propiedad esencial de la filosofía es la que deconstruye el concepto de escritura. La filosofía ha sido pensada según dos tipos de definiciones: por un lado, la definición de filosofía como esencia, como un origen puro incontaminado; por otro lado, la definición de filosofía por su función, una definición pragmática que acentúa aquello que hace quien práctica la filosofía. Si bien es posible mostrar la mutua solidaridad entre ambas definiciones, aquí lo relevante es indicar por qué niegan o subordinan a lo político. La filosofía definida como una esencia es entendida como origen pleno presente a sí mismo, es decir, excluye cualquier diferencia respecto de sí. La filosofía como presencia plena indica que el pensamiento se da como pura inmanencia. En una presencia plena no es posible ninguna política, y no lo es en tanto cualquier diferencia está excluida a priori. Esto no implica que lo político sea definido como diferencia, pero sí que lo político implica una dimensión de institución que no puede existir en cuanto existe un origen pleno e idéntico a sí. La filosofía como función implica definir la filosofía por lo que hace, pero se necesita una definición previa de la esencia para poder reconocer una práctica filosófica. Suponiendo que se pueda prescindir de la identificación de una esencia, la relación de la filosofía con la función se ha dado desde un orden racional que excluye cualquier conflicto. La filosofía ha sido entendida, por diversas tradiciones, como aquella instancia racional ordenadora de la realidad; no que instituye un orden a partir de la ausencia de fundamento, sino que funciona como la que da ese fundamento a partir de un orden racional que excluye cualquier politicidad.

---

<sup>16</sup> Derrida, J., (1998a), *De la Gramatología*, Buenos Aires, Siglo XXI, p. 12.

La hostilidad de la filosofía hacia lo político es un movimiento constante por el cual se ha subordinado lo político como un área derivada y, en última instancia, innecesaria. Lo político, así, puede ser comprendido en términos derridianos como suplemento. El aporte de Derrida en sus primeros textos no radica en un abordaje explícito de lo político, por ejemplo, de la institución política de lo social. Por el contrario, Derrida efectúa un aporte al deconstruir una filosofía hostil a lo político. La noción de escritura es ejemplar en este sentido porque muestra dos cosas: por un lado, sitúa un proceso de diferenciación y diferimiento en el origen; por otro lado, muestra cómo se da un movimiento de reapropiación que busca clausurar toda diferencia. La deconstrucción señala que el pensamiento como presencia a sí excluye cualquier diferencia, en la plenitud de la presencia no hay lugar para nada más que esa misma presencia y, a la vez, muestra que existe un movimiento de reapropiación. Ya no sólo la filosofía definida como algo propio –una esencia– excluye lo político, sino que existe un movimiento por el cual se da una supuesta vuelta a eso propio; no sólo el pensamiento sino la voz como esa dimensión material que restituye la presencia a sí del pensamiento. En ambas dimensiones se excluye cualquier politicidad. Esta lectura sigue una estrategia doble en el trabajo sobre la noción de escritura. Presenta el lugar suplementario que la escritura ha tenido a lo largo de la tradición y, al mismo tiempo, sitúa lo suplementario en el origen. La escritura es un suplemento, pero porque el movimiento de suplementarización es lo más propio del proceso de significación. La escritura como significante de significante es el movimiento de diferenciación que hace posible no sólo el habla, sino el propio pensamiento. Se deconstruye, así, una definición de filosofía que la identifica con algo propio e idéntico a sí, una especie de pensamiento puro e inmediatamente presente que siempre se mantiene incontaminado respecto de los medios que lo transmiten. Al romper con este modelo, se muestra el lugar de una filosofía que no excluye necesariamente lo político, sino que adquiere una politicidad radical.

No es que se dé sólo una transformación de la forma de concebir o hacer filosofía, sino que se inscribe cierta politicidad en lo más propio de la filosofía. La dislocación del saber filosófico hace posible cierta cercanía con lo político que se manifiesta en dos aspectos fundamentales: en primer lugar, en la construcción de una “operación de lectura” que remite a cierta politicidad; ejercer la deconstrucción es desedimentar un orden jerárquico construido, por ello mismo es una operación de lectura política; en segundo lugar, esa misma dislocación de la filosofía implica desplazamientos institucionales, de la forma de instituir filosofía y de la academia filosófica. Pero, además,

lo político se inscribe en la escritura como tal. Al trabajar sobre la escritura, sobre su ubicación suplementaria en la tradición, Derrida muestra su conexión con determinada forma de pensamiento político. No es un dato menor que el principal autor trabajado por Derrida sea Jean Jacques Rousseau. Existe un lugar suplementario y subordinado de la escritura, en una tradición que va de Rousseau a Levi-Strauss, que se efectúa sobre un trasfondo político: se parte de una comunidad pura originaria, un estado natural de inocencia que es afectado por la escritura como su exterior, como violencia que destruye la inocencia inicial. La escritura es un momento secundario que introduce el mal en el mundo de los hombres, que rompe cierta inocencia natural caracterizada por una comunicación plena de los sujetos, por una especie de presencia plena: “El ideal que subtiende en profundidad esta filosofía de la escritura es entonces la imagen de una comunidad inmediatamente presente consigo misma, sin diferencia, comunidad del habla en la que todos los miembros están al alcance de la alocución”.<sup>17</sup> Ahora bien, justamente la deconstrucción va a cuestionar el supuesto orden natural inscribiendo la escritura en el origen. No existe un origen pleno, inocente y presente, al que sobrevenga lo exterior violento. La violencia se inscribe en el origen como un proceso de diferenciación, es decir, como un proceso de institución. Al inicio, entonces, se sitúa un movimiento de diferenciación que siempre es violento.<sup>18</sup> Por ello la escritura es un proceso político: “Deconstruir esta tradición tampoco consistirá entonces en invertirla, en volver inocente a la escritura. Más bien consistirá en mostrar por qué la violencia de la escritura no le *sobreviene* a un lenguaje inocente. Hay una violencia originaria de la escritura porque el lenguaje es, en primer término y en un sentido que se mostrará progresivamente, escritura. La ‘usurpación’ existe desde un principio. El sentido del buen derecho aparece en su efecto mitológico de retorno”.<sup>19</sup>

Una de las consecuencias de este planteo es mostrar la necesidad de cierta “economía de la violencia”. No es posible restituir un esquema clásico donde a la violencia se le opone una inocencia originaria o una paz futura. Por el contrario, en el

---

<sup>17</sup> Derrida, J., (1998a), *De la gramatología*, Buenos Aires, Siglo XXI, p. 176.

<sup>18</sup> Un movimiento esencialmente político de inscripción de diferencias: “*Differánce* designa también, en el mismo campo problemático, a esa economía -de guerra- que pone en relación a la alteridad radical o a la exterioridad absoluta de lo exterior con el campo cerrado, agonístico y jerarquizante de las oposiciones filosóficas, de los ‘diferentes’ o de la ‘diferencia’. Movimiento económico de la huella que implica a la vez su señal y su desaparición -el margen de su imposibilidad- según una relación que ninguna dialéctica especulativa del mismo y del otro podría denominar por lo mismo que es una operación de dominio”. Derrida, J., (1997a), *La diseminación*, Madrid, Fundamentos, pp. 9-10. Y de allí la relevancia de caracterizar a la *differánce* como espaciamiento y temporalización. Siempre lo político se caracteriza por el doble movimiento por el cual el tiempo se hace espacio y el espacio tiempo. Se puede indicar que lo político no es externo a los indecibles derridianos, sino que está inscripto en su misma lógica.

<sup>19</sup> Derrida, J., (1998a), *De la Gramatología*, Buenos Aires, Siglo XXI, p. 49.

pensamiento de Derrida existe un uso económico de las violencias.<sup>20</sup> Esto se inscribe, justamente, en el tratamiento de la alteridad. No existe un absolutamente otro desde que existe lenguaje. El otro sólo se da en desplazamientos dentro del mismo lenguaje o dentro de la misma lengua. Si bien es cierto, y Derrida trabaja sobre eso, que el pensamiento occidental está estructurado sobre una serie de esquemas jerárquicos que subordinan o excluyen la alteridad, contra esto no es posible apelar a una no-violencia, a una no-fuerza, sino justamente dislocar en su misma inmanencia esa jerarquía. El proyecto filosófico de Derrida tiene como característica fundamental la desedimentación interna de las estructuras jerárquicas que ordenan el saber filosófico, y este mismo postulado tiene consecuencias políticas. Frente a quienes apelan a un otro de lo político, a una inocencia primitiva, a un conflicto regulado, a una reconciliación futura, a un absolutamente otro, Derrida se inscribe en una lógica donde la desestructuración de jerarquías se da de un modo interno, usando económicamente las violencias: “Violencia contra violencia. *Economía* de la violencia. (...) 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>21</sup> Si lo político se inscribe en su misma concepción de filosofía, lo hace desde cierta concepción de lo político.

Desde los aspectos mostrados de la relación del primer Derrida con lo político se pueden plantear dos problemas. En primer lugar, si existe este desplazamiento de lo filosófico: ¿no se inscribe la politicidad en la filosofía misma?<sup>22</sup> En este sentido se podría

<sup>20</sup> Catherine Malabou escribe: “Ce qui explique qu’il soit vain d’opposer, dans le combat politique, la justice à l’injustice, ou la paix à la guerre; encore une fois, la violence originaire (comme trace de la non-originarité) est irréductible”. Malabou, C., “Économie de la violence, violence de l’économie (Derrida et Marx)”, en AA. VV., (1990), *Revue Philosophique de la France et de l’Etranger*, Paris, PUF, p. 304.

<sup>21</sup> Derrida, J., (1989a), *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, pp. 157-158. También esta cita es 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, J., (1989a), *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, p. 175.

<sup>22</sup> Ya en una entrevista temprana, del año 1977, a la pregunta sobre la actividad política que requiere la práctica filosófica, Derrida responde: “...la actividad filosófica no *requiere* una práctica política, ella es, de todos modos, una práctica política. Una vez que se ha luchado para que se reconozca esto, empiezan otras luchas, filosóficas y políticas. ¿Cuáles? No tengo una fórmula para recopilar la respuesta a semejante pregunta. Nada más que añadir, si le parece. Lo que se hace o no se hace permanece legible en otra parte para los que están interesados. Me contento con pasar del singular de su pregunta al plural (¿cuál? ¿cuáles?) a fin de subrayar al menos lo que me parece ser un axioma de este campo: el frente está siempre exfoliado, las vías

señalar que existe una segunda anulación de la filosofía política, no ya por una filosofía que somete lo político, sino por una filosofía que se identifica con lo político. Cabe preguntarse si es posible situar en un campo específico el pensamiento político, o mejor, si es posible defender la autonomía de la lógica política. Siguiendo lo expuesto, la cuestión es de qué modo es posible mantener cierta diferenciación de lo político. En segundo lugar, si el núcleo político de la deconstrucción es entendido como economía de la violencia se plantea la siguiente pregunta: ¿toda relación con la alteridad implica cierta violencia sobre el otro? Esta pregunta lleva a formular la relación de la deconstrucción con el *para qué* de su mismo ejercicio. La cuestión es, entonces, si en esa economía de la violencia que evidencia una politicidad radical puede ser pensada una relación con la alteridad en términos positivos.

Respecto del primer problema, surge la siguiente cuestión: si la politicidad se inscribe en lo más propio de la filosofía, ¿no se diluye lo político por identificación con la filosofía? ¿no se afirma que todo es político? La filosofía de Derrida se mueve entre dos puntos: no existe una identificación de lo filosófico y lo político, pero tampoco una lógica autónoma de lo político. La no-identificación se da en cuanto no es posible una identidad porque justamente la politicidad se inscribe en el movimiento de diferenciación, no-identidad en tanto no hay ni una esencia de la filosofía ni una esencia de lo político. No hay posibilidad de identificación porque no hay una definición estabilizada de qué es la filosofía, sino que se muestra cómo se han articulado a lo largo de la historia diferentes definiciones de ésta. Pero si se pregunta por la filosofía del mismo Derrida, lo cierto es que la politicidad está inscrita en su núcleo, no identificándose con ella, éste es uno de sus rasgos, sólo uno. Por esto mismo la filosofía política es imposible en tanto campo específico, o mejor, en cuanto busca establecer una lógica autónoma de lo político. No existe una región ontológica específicamente política, sino que hay política en el mismo movimiento que constituye esas regiones. El aporte de Derrida a la filosofía política se puede inscribir en la deconstrucción de la autonomización de lo político, mostrando que cada vez que la filosofía política se establece como discurso positivo o normativo debe desplazar o relegar algunas de sus aporías constitutivas. La deconstrucción muestra que todo momento de constitución es esencialmente político y surge de una serie de aporías, de un momento de indecidibilidad estructural. Por ello mismo lo político nunca puede identificarse con el todo. No todo es político porque lo político es justamente el momento

---

son dobles, los métodos están replegados, las estrategias esquinadas”. Derrida, J., (1989b), *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales*, Barcelona, Anthropos, p. 94.

de institución de las diferencias.<sup>23</sup> Respecto del segundo problema, la cuestión queda abierta. No existe en los escritos tempranos de Derrida un planteo que tienda a identificar un para qué de la deconstrucción, sino que se cuestiona el para qué como una especie de regulación del discurso por una finalidad última. La deconstrucción se plantea como un trabajo sobre textos e instituciones que disloca las estructuras jerárquicas sustentadas en oposiciones binarias sin la necesidad de un fin posterior que la regule. El problema adquiere visibilidad cuando se critica la posibilidad de una alteridad radical y se afirma cierta economía de la violencia, una economía de la finitud, que deja sin respuesta la pregunta sobre la posibilidad de una relación justa con el otro.

#### 4.

*La deconstrucción es la justicia.*

Jacques Derrida

Hasta el momento se ha mostrado cómo en los primeros textos de Derrida se efectúan aportes heterodoxos con relación a la filosofía política contemporánea que surgen de una filosofía crítica respecto de las divisiones disciplinares. En la inscripción de la politicidad en la filosofía misma se anuncian dos problemas que en los textos tempranos de Derrida siguen siendo una vacilación. En primera instancia, como fue señalado, la posibilidad de identificar algo como político y, en segunda instancia, las consecuencias de una filosofía que radicaliza la economía de la violencia. En el primer caso, si bien es cierto que uno de los aportes consiste en cuestionar la forma de instituir campos o disciplinas al interior de la filosofía, se corre el riesgo de que todo se diluya en un campo indiferenciado. La disolución de las fronteras no es propia de una filosofía que parte del mismo movimiento de diferenciación, pero si no existe en Derrida la intención de atenerse a las formas de constitución histórica de lo político, la cuestión es si existe la posibilidad de asignarle un campo específico a éste. En el segundo caso, el problema surge en un paso posterior al indicado, pues luego de reconocer la imposibilidad de un exterior absoluto, la pregunta es si existe la posibilidad de postular algún tipo de relación justa con el otro. En este sentido, se cuestiona la posibilidad o no de señalar qué es la

---

<sup>23</sup> En un sentido similar, señala Jean-Luc Nancy: “La política viene a ser precisamente lugar de destotalización. O bien, uno podría arriesgarse a decir: *si ‘todo es político’ -pero en otra acepción que la de la teología y/o la economía políticas- es en el sentido en que el ‘todo’ no sería total ni totalizado en modo alguno*”. Nancy, J.L., (2001) “¿Todo es político? (simple nota)”, en AA. VV., (2001), *¿Pensamiento único en filosofía política?*, Buenos Aires, Kohen & Asociados Internacional, p. 63.



justicia o la emancipación, todo aquello que se ha pensado en la tradición como la vida buena en términos políticos.

Estas cuestiones, y ciertamente otras no enumeradas, dan origen a la filosofía de los escritos tardíos de Derrida que no transforman su filosofía, no dan un vuelco radical respecto de sus primeros textos, pero manifiestan cierta variación de tono. Lo significativo es que el cambio tiene que ver con el tratamiento directo de cuestiones políticas. Lo político que sólo era trabajado indirectamente en sus primeros textos adquiere cierta especificidad. Los autores abordados, las temáticas, las formas de plantear la discusión, forman parte de la filosofía política. Textos como *Políticas de la amistad* o *Espectros de Marx* pueden ubicarse explícitamente en esta tradición. La visibilidad de lo político lleva a la segunda diferencia clave para la cuestión planteada: lo político adquiere límites más precisos. La pregunta es si los rasgos que se indicaban como aportes iniciales se mantienen o no, pero para responderla no se debe caer en una lectura que busca continuidades o discontinuidades, pues en tal caso se genera el doble absurdo de postular una obra total libre de contradicciones o en señalar giros éticos o políticos en los textos del autor. No es éste el caso. La cuestión que persiste, aun así, es si la radicalidad desde la cual la politicidad se inscribía en la filosofía se mantiene o es desplazada. En otros términos, si cuando Derrida busca darle un lugar específico a lo político y define la justicia, se mantiene la politicidad radical. Vale dejar abierto el interrogante hasta terminar el segundo recorrido.

Desde la problemática relación entre ética y política, se pueden ubicar los dos aspectos que presentan un nuevo tono de la relación de Derrida con la renovación de la filosofía política. Por un lado, lo político adquiere una definición específica y ya no se encuentra en la lógica misma de la deconstrucción. Por otro lado, esa misma ubicuidad le permite al autor establecer la dimensión propositiva de su pensamiento. Para abordar ambos cambios respecto de la relación establecida en los primeros escritos, se articula una lógica que gira alrededor de tres términos: indecidibilidad, institución y hospitalidad. En primer lugar, la idea de una indecidibilidad estructural recorre toda la obra de Derrida y se manifiesta en aquello que el mismo autor ha denominado “los indecibles”: diferentes términos que articulan una tensión constitutiva en su interior. Si los indecibles habitan todos los textos del autor, hay que precisar cómo se articulan en una lógica específica; es decir, es necesario mostrar cómo la indecidibilidad adquiere una articulación particular respecto de lo político. Escribe Derrida: “Indecible es la experiencia de lo que siendo extranjero, heterogéneo con respecto al orden de lo calculable y de la regla, *debe* sin

embargo entregarse a la decisión imposible, teniendo en cuenta el derecho y la regla. Una decisión que no pasara la prueba de lo indecible no sería una decisión libre; sólo sería la aplicación programable o el desarrollo continuo de un proceso calculable”.<sup>24</sup> Dicha definición permite ubicar el lugar de lo indecible en una lógica relacionada con lo político. La indecibilidad estructural aplicada a una lógica social señala la ausencia de fundamento, es decir, se muestra cómo en toda práctica social, jurídica o política se produce una ruptura respecto al orden de lo calculable, una inestabilidad que disloca todo programa. No existe un fundamento racional desde el cual instituir la ley o determinada forma social, sino que se realiza desde un salto.

La institución, el segundo término señalado, es posible desde la indecibilidad. Toda ley, para ser tal, surge cuando adquiere cierta fuerza que no puede ser deducida de una instancia previa, sino que surge en el momento de institución como un “salto de locura” en el trasfondo de indecibilidad estructural, como un golpe de fuerza que produce un rasgamiento en la historia.<sup>25</sup> Una institución es deconstruible porque se asienta en la violencia de todo acto fundador sin fundamento. La deconstrucción tiene su condición de posibilidad en la desedimentación de aquello que siempre supone, aun cuando esté estructurado como un orden con fundamento racional, una instancia de institución infundada. En este esquema, lo político tiene un papel central en cuanto la estructura es indecible y requiere de decisiones, en cuanto la fuerza o la violencia son centrales para toda institución. En estos dos primeros aspectos de la lógica existen elementos que ya estaban en los textos del Derrida más joven, pero que empiezan a ser organizados en una lógica particular. Los indecibles y la idea de una violencia originaria son elementos presentes en el primer Derrida y, aun más, son el lugar desde donde se han presentado sus aportes a la filosofía política. La diferencia radica en que ambos aspectos empiezan a ser abordados desde áreas prácticas como el derecho, la política o la ética. El cambio de áreas modifica el tono porque la indecibilidad no se presenta como una condición estructural de todo texto, sino como el fundamento mismo de la ley o de las instituciones políticas. La violencia, por su parte, ya no es un combate interno al lenguaje de la tradición para deconstruirla, sino el salto que implica todo instituir, toda decisión o responsabilidad. Ante un fundamento que puede ser reconstruido, la decisión

---

<sup>24</sup> Derrida, J., (1997b), *Fuerza de ley*, Madrid, Tecnos, p. 55.

<sup>25</sup> La fuerza que hace posible el derecho es una fuerza realizativa: “El surgimiento mismo de la justicia y del derecho, el momento instituyente, fundador y justificador del derecho implica una fuerza realizativa, es decir, implica siempre una fuerza interpretativa y una llamada a la creencia: esta vez no en el sentido de que el derecho estaría al *servicio* de la fuerza, como un instrumento dócil, servil y por tanto exterior del poder dominante, sino en el sentido de que el derecho tendría una relación más interna y compleja con lo que se llama fuerza, poder o violencia”. Derrida, J., (1997b), *Fuerza de ley*, Madrid, Tecnos, p. 32.

adviene como un salto de locura, una ruptura frente a todo programa u orden de derivación calculable.

La diferencia respecto de los primeros textos se hace evidente con el tercer término, el de hospitalidad, que forma parte de una cadena que cambia el tono de los escritos de Derrida: justicia, emancipación, acontecimiento, amistad. Transformación en la que adquieren un lugar específico lo político y la posibilidad de una relación justa con el otro. Lo cierto es que ya no basta con mostrar un trasfondo de indecidibilidad sobre el cual se toman decisiones o se instituyen órdenes legales, sino que es necesario mostrar que esa institución es radicalmente diferente a la justicia o a la emancipación. Así, tomando el ejemplo del derecho, la justicia se realiza en el derecho, es lo que hace posible el derecho, y se vuelve posible por el derecho. Pero la justicia nunca coincide con el derecho, y por ello es el principio de su deconstrucción. Es posible deconstruir el derecho porque no se identifica con la justicia: "...la deconstrucción tiene lugar en el intervalo que separa la indeconstructibilidad de la justicia y la deconstructibilidad del derecho. La deconstrucción es posible como una experiencia de lo imposible, ahí donde *hay* justicia, incluso si ésta no existe o no está *presente* o no lo está todavía o nunca".<sup>26</sup> El trabajo de Derrida se da en el hiato entre, por un lado, las estabilizaciones estructurales y, por otro lado, la justicia como el exceso que no puede ser deconstruido y que permite la crítica incondicional de lo condicionado. Cuando la deconstrucción se aplica a la dimensión práctica muestra cómo las decisiones surgen sobre un fondo de indecidibilidad, es decir, deconstruye el supuesto fundamento racional que daría origen a toda institución. Derrida muestra una y otra vez que no existe ese supuesto lazo entre un fundamento último y un orden de razones derivadas, sino que siempre existe un hiato entre ambas dimensiones porque el fundamento no es un origen pleno del cual pueda deducirse una cadena lógica, sino que es una instancia indecible que requiere un salto. Pero la deconstrucción no se queda simplemente en señalar ese hiato, sino que además muestra que es posible porque la justicia no se deconstruye. Si el primer paso muestra el juego entre indecidibilidad y decisión, el segundo paso es una apuesta incondicional por la justicia. La deconstrucción es la justicia.

Es necesario señalar que, para Derrida, la justicia es la relación hospitalaria con el otro.<sup>27</sup> En este sentido, la justicia es cierta apertura incondicional al acontecimiento, a lo

<sup>26</sup> Derrida, J., (1997b), *Fuerza de ley*, Madrid, Tecnos, p. 36.

<sup>27</sup> En este planteo existe una clara referencia al pensamiento de Emmanuel Lévinas. La relación de Derrida con Lévinas se mantiene a lo largo de todo el itinerario de sus textos. Por esta misma razón aquí no se presentan todos los rasgos que comparten y que diferencian a estos autores, tema que ha sido objeto de otro trabajo.

que viene y a quienes vienen, es la dislocación en el orden del presente que permite que algo nuevo acontezca: “Espera sin horizonte de espera, espera de lo que no se espera aún o de lo que no se espera ya, hospitalidad sin reserva, saludo de bienvenida concebido de antemano a la absoluta sorpresa del *arribante*, a quien no se pedirá ninguna contrapartida (...), justa apertura que renuncia a todo derecho de propiedad, a todo derecho en general, apertura mesiánica a lo que viene, es decir, al acontecimiento que no se podría esperar *como tal* ni, por tanto, reconocer por adelantado, al acontecimiento como lo extranjero mismo, a aquella o aquel para quien se debe dejar un lugar vacío, siempre, en memoria de la esperanza”.<sup>28</sup> El término acontecimiento (*événement*) tiene un vínculo directo con la hospitalidad al señalar la posibilidad de la aparición de algo no previsto en el orden de lo presente, es lo imposible que hace posible la deconstrucción. Derrida radicaliza su apuesta y define la deconstrucción como justicia, como la crítica incondicional de las condicionalidades. Esto implica no renunciar a una “... crítica (que) pertenece al movimiento de una experiencia abierta al porvenir absoluto de lo que viene, es decir, de una experiencia necesariamente indeterminada, abstracta, desértica, ofrecida, expuesta, brindada, a su espera del otro y del acontecimiento”.<sup>29</sup> La deconstrucción se efectúa desde la idea de justicia infinita como la llegada del otro singular, del extranjero, es decir, como hospitalidad hacia el acontecimiento y hacia los otros singulares. Por este mismo motivo, es lo que reclama el orden de lo calculable, el orden de las condicionalidades.

En esta lógica general los problemas señalados se pueden abordar desde la relación entre ética y política por dos razones. En primer lugar, porque cuando el autor precisa las diferencias entre ambos ordenes, lo político adquiere un lugar específico. En segundo lugar, porque al elaborar esta distinción, es posible ubicar la justicia en una u otra dimensión, y con ello saber si existe la posibilidad de una dimensión propositiva en el planteo político de Derrida. Es de fundamental importancia una indicación de Derrida, aquella que señala que la hospitalidad al otro singular se da en una dimensión ética. El problema consiste en cómo traducir la ética de la hospitalidad en una política de la hospitalidad: “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*”.<sup>30</sup> Lo cual significa que la justicia nunca puede identificarse totalmente con la esfera de lo político. Una política de la hospitalidad es la

---

<sup>28</sup> Derrida, J., (1995), *Espectros de Marx*, Valladolid, Trotta, p. 79.

<sup>29</sup> Derrida, J., (1995), *Espectros de Marx*, Valladolid, Trotta, p. 104.

<sup>30</sup> Derrida, J., (1998b), *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*, Madrid, Trotta, p. 147.

traducción siempre imperfecta en leyes puntuales de una hospitalidad radical que nunca se identifica con esas leyes. La justicia nunca es el derecho y lo político nunca es la ética. La ética funciona como una instancia externa que vigila lo político, que vigila como la emancipación imposible y posible a la vez. Para empezar a responder las cuestiones planteadas, es necesario indicar que la distinción existe como tal en Derrida, es decir, que lo ético tiene una clara diferencia respecto de lo político y, a la vez, que lo ético es la justicia y lo político sólo tiende hacia ella.

Respecto de la primera cuestión planteada, se puede afirmar que lo político sí adquiere un lugar específico en los textos más recientes de Derrida, lugar que ya no está situado en la politicidad radical. Por el contrario, lo político, que tiene un lugar similar al del derecho, es una de las instancias de estabilidad instituidas a partir de lo indecible que es posible deconstruir: "...una vez que queda comprobado que la violencia es *de hecho* irreductible, se hace necesario –y éste es el momento de la política– tener reglas, convenciones y estabilizaciones del poder. Todo lo que un punto de vista deconstructivo trata de mostrar es que, dado que la convención, las instituciones y el consenso son estabilizaciones (algunas, estabilizaciones de gran duración; a veces, microestabilizaciones), esto significa que hay estabilizaciones de algo esencialmente inestable y caótico. Por lo tanto, se vuelve precisamente necesario estabilizar porque la estabilidad no es natural; porque hay inestabilidad es que la estabilización se vuelve necesaria; porque hay caos es que hay necesidad de estabilidad. (...) Si hubiera estabilidad continua no habría necesidad de la política, y es en este sentido que la estabilidad no es natural, esencial o sustancial, que existe la política y la ética es posible. El caos es al mismo tiempo un riesgo y una posibilidad, y aquí se cruzan lo posible y lo imposible".<sup>31</sup> Lo político no pertenece a la economía de la violencia que funciona en todo proceso de diferenciación, sino que es la estabilización que surge de ese fondo de inestabilidad violenta, y así tiende a identificarse con uno de los términos que articula la lógica de Derrida, o mejor, es la forma que adquiere uno de esos términos. Si lo político no es la inestabilidad o indecibilidad estructural, si tampoco es la justicia, es que se define como una de las formas de la institución que surge a partir de un salto desde el cual se construyen estabilizaciones parciales y precarias del poder, y por ello deconstruibles. Lo relevante es que se abandona la politicidad radical de los primeros textos al excluirla del movimiento general de la deconstrucción.

---

<sup>31</sup> Derrida, J., (1998c) *Deconstrucción y pragmatismo*, Buenos Aires, Paidós, pp. 162-163.

Respecto a la segunda cuestión planteada, es posible señalar que existe una definición de la justicia que le da contornos más claros a la orientación que debe adquirir lo político. La justicia, la hospitalidad, es externa e interna, heterogénea y necesaria, a lo político: “Permanentemente nos acechará este dilema entre, por un lado, la hospitalidad incondicional que no toma en cuenta el derecho, el deber o incluso la política y, por otro lado, la hospitalidad circunscripta por el derecho y el deber. Una siempre puede corromper a la otra, y esta pervertibilidad sigue siendo irreductible. *Debe* seguir siéndolo”.<sup>32</sup> La diferencia se da entre una hospitalidad incondicional y una circunscripta al derecho y a lo político. La diferencia entre lo incondicional y lo condicionado muestra la respuesta de la deconstrucción al segundo problema planteado, pero también muestra algunos de sus límites que se evidencian en las dos características de la relación: por un lado, es necesaria porque lo político se orienta en términos propositivos hacia la hospitalidad, busca traducir la justicia incondicional en los términos de estabilizaciones condicionadas; por otro lado, es irreductiblemente heterogénea porque lo político nunca se puede identificar con la hospitalidad incondicionada, sólo tiende hacia ella, pues lo incondicional nunca se desarrolla completamente en un marco jurídico o en una estabilización política. Como escribe Derrida, la hospitalidad incondicional no tiene en cuenta, incluso, la política, esto significa que nunca se da una política cabalmente hospitalaria, aun cuando su sentido y perfectibilidad dependan de esta orientación. Derrida va a definir la forma política específica que surge de esta concepción como “democracia por venir”, una democracia caracterizada como aquella forma política radicalmente abierta a lo que viene, es decir, que inscribe en su misma posibilidad la apertura al acontecimiento.

A partir de lo expuesto, puede aparecer el cambio de tono del planteo derridiano como una forma de resolver los problemas originados en sus primeros escritos. Una lectura que se sitúe en este punto de vista le restituye a los textos de Derrida un valor de totalidad, de obra, que es extraño a la pluralidad de sus escritos. Por eso mismo aquí sólo vale señalar que existe un cambio de tono, pero que esto no implica superar problemas iniciales, sino generar otros nuevos y evaluar ese cambio a partir de la relación con la renovación de la filosofía política contemporánea. Si en los primeros textos existe una doble vinculación, en la deconstrucción de una filosofía hostil a lo político y por el proceso de diferenciación pensado desde una politicidad radical, la cuestión consiste en indagar acerca de lo que sucede en relación a estos aspectos en los textos más recientes de

---

<sup>32</sup> Derrida, J., (2000), *La hospitalidad*, Buenos Aires, De la Flor, p. 135.

Derrida. Para continuar con el esquema de trabajo presentado, se pueden ubicar dos problemas en el planteo derridiano. En primer lugar, al situar lo político en un lugar específico parece que se diluye gran parte de su potencial crítico, lo político vuelve a ser restituido a un lugar claro y definido dentro de la filosofía. Esto no implica abandonar o romper con todo lo que ha significado la deconstrucción en sus primeros textos frente a la filosofía política. Es de fundamental relevancia señalar que Derrida sigue insistiendo sobre la idea de indecidibilidad estructural, una idea clave para el retorno de lo político. A partir de la indecidibilidad surge la necesidad de institución y de ahí la relevancia de la institución política de lo social. Pero, aun así, Derrida no va a ubicar lo político en esa indecidibilidad, sino en las respuestas que adquiere ésta. Es un movimiento complejo, porque si, por un lado, la idea de una economía de la violencia existente en ese fondo de indecidibilidad se mantiene, por otro lado, lo político es ubicado en el lugar de las respuestas a esa inestabilidad esencial. Lo político ya no se muestra en una politicidad radical aun cuando la politicidad se mantenga, sino que se muestra en las estabilizaciones sobre ese trasfondo. En un juego con las características de la renovación de la filosofía política puede señalarse que lo político adquiere especificidad, pero pierde centralidad. En segundo lugar, la respuesta con relación a la dimensión propositiva del planteo derridiano –lo que ha sido presentado con los términos de justicia y hospitalidad–, abre nuevos planteos. Si lo político se plantea como estabilizaciones parciales que sólo llevan a cabo una hospitalidad circunscripta, parece subordinarse lo político a una exterioridad. El problema de este planteo es que corre el riesgo de restituir un esquema clásico por el cual lo político es subordinado. Si bien Derrida repite una y otra vez que su planteo implica una radical politización, es un problema que la hospitalidad incondicional sea externa a lo político. La pregunta es si lo político no es subordinado a una hospitalidad incondicional.

## 5.

Según los apartados desarrollados hasta aquí se pueden establecer dos aportes de Derrida con relación a la renovación de la filosofía política contemporánea. En primer lugar, en los textos tempranos de Derrida se disloca una filosofía que se presenta como necesariamente hostil a lo político y se piensa el mismo movimiento de diferenciación estructural en términos políticos, es decir, como economía de la violencia. El problema es que cuando lo político se muestra en un movimiento general de diferenciación éste

parece diluirse en ese proceso, y quizá se dé otra forma de clausurar la reflexión política. A la vez, cuando el proceso se plantea en los términos de una economía de la violencia es problemática la posibilidad de pensar una filosofía política en términos propositivos. En segundo lugar, los textos más recientes de Derrida hacen un aporte desde una lógica que permite abordar explícitamente lo político como estabilizaciones sobre un trasfondo de indecidibilidad y, a la vez, la justicia como hospitalidad adquiere un lugar central para construir una dimensión propositiva. Los problemas que surgen tienen directa relación con estas cuestiones: la ubicuidad de lo político parece reducir la radicalidad que tenía en los primeros escritos y la hospitalidad incondicional como algo heterogéneo respecto de lo político puede generar un nuevo esquema de subordinación. El objetivo del trabajo, en esta presentación, no es buscar una respuesta a los problemas, sino mostrar ciertos núcleos aporéticos.

En este marco es posible preguntarse, aun sin visos de totalidad, qué relación existe entre los aportes indicados. Si bien la relación se da como un cambio de tonalidad, la pregunta se puede efectuar con relación a la filosofía política. Si en los textos más tempranos existe un aporte central aunque no directo, en los textos tardíos el aporte se hace más evidente y más circunscripto. Si se indicaba que los riesgos iniciales eran la imposibilidad de especificar el lugar de lo político y la imposibilidad de pensar la justicia, en los textos tardíos el riesgo está en volver a un esquema que reduce lo político o lo regula desde una instancia ética, es decir, desde una instancia no política. Si en el primer caso la politicidad se inscribe en el núcleo de la filosofía; en el segundo la deconstrucción se define como justicia, una justicia que en su misma definición se diferencia de lo político. Luego de presentar estos aportes se vuelve a la pregunta inicial sobre la posibilidad de un pensamiento político en la cercanía y el distanciamiento respecto de la renovación de la filosofía política. La postura de Derrida, tal como fue presentado, ayuda a pensar una serie de cuestiones al respecto. Para finalizar, entonces, aperturas y riesgos.

Ya fueron señaladas al menos algunas de las aperturas posibilitadas por la deconstrucción. Vale indicar que sigue siendo la dislocación del logos filosófico tradicional el lugar que acerca indudablemente la deconstrucción a la filosofía política; y lo hace no para formar parte de ella, sino mostrando que no necesariamente la filosofía niega lo político, o mejor aun, mostrando una forma de hacer filosofía vinculada radicalmente con lo político. Es una apertura generada por la deconstrucción con relación a la filosofía política contemporánea, y es un aporte que se mantiene a lo largo de los escritos de



Derrida. Un pensamiento que se organiza en torno a la indecidibilidad estructural pensada en términos de diferencias de fuerzas constituye una filosofía radicalmente política. En este mismo sentido, la deconstrucción se transforma no sólo en una filosofía que asume la politicidad en su seno, sino que opera o trabaja políticamente. De ahí la relevancia de la deconstrucción con relación al método y a la institución académica. En otro sentido, se pueden evaluar positivamente o negativamente los aportes más puntuales señalados. La cuestión a pensar, una vez más, es si lo político está en la lógica misma del proceso o tiene un lugar específico. Estas cuestiones quedan abiertas.

Los riesgos son aquellos que presenta la filosofía como tal, y que quizá se vean acentuados en los textos tardíos de Derrida. Existen dos riesgos en los aspectos presentados. En primer lugar, aquel de una filosofía que al asumir la politicidad en su seno clausura la posibilidad de la filosofía política. Al ubicar lo político en lo más propio de la filosofía se clausura el hiato necesario entre filosofía y política. En segundo lugar, aquel que se presenta al intentar dominar o regular lo político desde una instancia no política, y de allí la necesidad de pensar la relación entre ética y política, y más específicamente el estatuto de la hospitalidad. Esto último señala una de las urgencias del pensamiento político contemporáneo: la necesidad de repensar lo político desde la buena vida en términos propiamente políticos.

## **Bibliografía**

Abensour, M., (1998), *La democracia contra el Estado*, Buenos Aires, Colihue.

Abensour, M., (2004), *Para una filosofía política crítica*, (Mimeo).

Arendt, H., (1997), *¿Qué es la política?*, Madrid, Paidós.

Balibar, E., (2001), “¿Qué es la filosofía política? Notas para un tópico”, en AA. VV., (2001), *¿Pensamiento único en filosofía política?*, Buenos Aires, Kohen & Asociados Internacional.

Bennington, G., (2004) “Derrida et la politique”, en AA. VV., *Europe. Revue littéraire mensuelle. Jacques Derrida*, Paris.

Besnier, J. M., (1993), *Histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, Paris, Grasset.

Derrida, J., (1989a), *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos.

Derrida, J., (1989b), *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones*

*conceptuales*, Barcelona, Anthropos.

Derrida, J., (1991), *El otro cabo. La democracia, para otro día*, Barcelona, Ediciones del Serbal.

Derrida, J., (1995), *Espectros de Marx*, Valladolid, Trotta.

Derrida, J., (1997a), *La diseminación*, Madrid, Fundamentos.

Derrida, J., (1997b), *Fuerza de ley*, Madrid, Tecnos.

Derrida, J., (1998a), *De la gramatología*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Derrida, J., (1998b), *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*, Madrid, Trotta.

Derrida, J., (2000), *La hospitalidad*, Buenos Aires, De la Flor.

Derrida, J., (2003), *Voyous*, Paris, Galilée.

Derrida, J., Mouffe, Ch., Critchley, S., Laclau, E., Rorty, R., (1998c) *Deconstrucción y pragmatismo*, Buenos Aires, Paidós.

Esposito, R., (1996), *Confines de lo político*, Madrid, Trotta.

Lefort, C., (1990), *La invención democrática*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Malabou, C., (1990) "Économie de la violence, violence de l'économie", AA. VV., *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, Paris, PUF.

Nancy, J.L., (2001) "¿Todo es político? (simple nota)", en AA. VV., *¿Pensamiento único en filosofía política?*, Buenos Aires, Kohen & Asociados Internacional.

Rancière, J., (1994), *En los bordes de lo político*, Santiago de Chile, Arcis.

Rosanvallon, P., (2002), *Para una historia conceptual de lo político*, Buenos Aires, FCE.