

“no hay cultura
ni vínculo social
sin un principio
de hospitalidad”

Jacques Derrida

hospitalidad

(leemos en wikipedia) “Hospitalidad es la cualidad de acoger y agasajar con amabilidad y generosidad a los invitados o a los extraños. “Hospitalidad” se traduce del griego filoxenia, que significa literalmente “amor (afecto o bondad) a los extraños”. En latín hospitare, significa “recibir como invitado”. Existen algunas palabras con raíces latinas que están estrechamente relacionadas como hospital, hospicio y hostal. En cada una de estas palabras, el significado principal se centra en un anfitrión que da la bienvenida y responde a las necesidades de las personas que se encuentran temporalmente ausentes de sus hogares”. La palabra deriva del término latino hospitium y existen indicios de rituales de hospitalidad en las tribus ibéricas, germánicas y célticas del siglo V A.C en adelante.

El filósofo Jacques Derrida establece en su modelo teórico dos tipos de hospitalidad: restringida, la cual se confiere esperando algo a cambio; y generalizada -aun una utopía- cuando se hospeda al desconocido.



ABRAHAM OFRECIENDO HOSPITALIDAD
A LOS ANGELES



SOCIEDAD DE FOMENTO MAR DEL TUYÚ SUD

CALLE 3 # 7552 MAR DEL TUYÚ





S.U.G.A.R.A.

SINDICATO UNICO DE GUARDAVIDAS Y AFINES DE LA REPUBLICA ARGENTINA

ENTREVISTA A JACQUES DERRIDA

SOBRE LA HOSPITALIDAD

Entrevista en Staccato, programa televisivo de France Culturel producido por Antoine Spire, del 19 de diciembre de 1997, traducción de Cristina de Peretti y Francisco Vidarte en DERRIDA, J., ¡Palabra!. Edición digital de Derrida en castellano.

Pregunta: -Emmanuel Lévinas ha contado mucho para usted. Usted ha publicado, por una parte, el discurso que pronunció durante su entierro y, por otra parte, un estudio sobre su obra, que se llama Adios a Emmanuel Lévinas. Lo que resulta muy sorprendente en su relación con Lévinas es que éste es, ante todo, el filósofo del otro, alguien que dice que el otro seguirá siendo siempre otro y que, incluso aunque uno imagine al otro como uno mismo, aunque se imagine al otro igual que uno, siempre hay un residuo de alteridad que nunca se podrá rodear del todo. Ahora bien, para usted es un punto esencial...

J. D.: -El de Lévinas es un gran pensamiento del otro. He de decir, antes de tratar de contestar a su pregunta, que actualmente las palabras «otro», «respeto del otro», «apertura al otro», etc., empiezan a resultar un poco latoras. Hay algo que se torna mecánico en este uso moralizante de la palabra «otro» y, a veces, también hay, en la referencia a Lévinas, algo que resulta un poco mecánico, un poco fácil [y edificante] desde hace años. Me gustaría por consiguiente, en nombre de ese pensamiento difícil, protestar contra esa facilidad.

En nombre de un pensamiento del otro, es decir, de la irreductibilidad infinita del otro, Lévinas ha tratado de volver a pensar toda la tradición filosófica. Refiriéndose con una per-

severancia, con una insistencia tenaz, a aquello que en el otro sigue siendo irreductible, es decir, infinitamente otro, ha cuestionado y desplazado lo que denomina la ontología. Rebautizó la ontología, a saber, un pensamiento que, en nombre del ser, como lo mismo, terminaba siempre reduciendo esa alteridad, desde Platón hasta Heidegger; asimismo contrapuso a esa ontología aquello que denominó a su manera la «metafísica» o la «filosofía primera», y esa reestructuración de la filosofía extrae todas sus consecuencias de la trascendencia infinita del otro. Desde este punto de vista, su relación con la historia de la filosofía era compleja porque, en cierto modo, a partir de una tradición judaica y de una reinterpretación de la fenomenología, hizo que la tradición se tambalease, al tiempo que marcó unos puntos de anclaje importantes: se opuso a la fenomenología pero refiriéndose a un determinado Platón que hablaba de «lo que está más allá del ser», conservando cierta fidelidad a Descartes, es decir, a la idea de infinito que precede en mí a toda finitud.

Lévinas tenía, pues, una relación de fidelidad infiel con la ontología, y esto ha convertido su pensamiento en una de las mayores sacudidas de nuestro tiempo. Se trata de un pensamiento que me ha acompañado durante toda mi vida adulta. Naturalmente, ha habido explicaciones, comienzos; quizás, si no desacuerdos, al menos desplazamientos que me han mantenido siempre en vilo.

Pr.: -¿Nos puede explicar cómo es que esa distancia infinita con el otro, ese no-saber irreductible acerca del otro, es para Lévinas un elemento de la amistad, de la hospitalidad y de la justicia?

J. D.: -Refiriéndonos al simple sentido común -por así decirlo-, no puede haber amistad, hospitalidad o justicia sino ahí donde, aunque sea incalculable, se tiene en cuenta la alteridad del otro, como alteridad -una vez más- infinita, absoluta, irreductible. Lévinas recuerda que el lenguaje, es decir, la referencia al otro, es en su esencia amistad y hospitalidad. Y, por su parte, éstos no eran pensamientos fáciles: cuando hablaba de amistad y hospitalidad, no cedía a los «buenos sentimientos».

Pr.: -Dicho eso, el término de hospitalidad no es tan claro como parece, y usted mismo lo explica remontándose a su genealogía, sobre todo con los análisis de Benvéniste. Me da la impresión de que Lévinas trata de romper con una concepción posible de la hospitalidad, que lo vincula con la ipseidad, es decir, con la concepción de lo mismo, del sí mismo hospitalario que cobra poder sobre el otro.

J. D.: -La hospitalidad, en el uso que Lévinas hace de este término, no se reduce simplemente, aunque también lo sea, a la acogida del extranjero en el hogar, en la propia casa de uno, en su nación, en su ciudad. Desde el momento en que me abro, doy, «acogida» -por retomar el término de Lévinas- a la alteridad del otro, ya estoy en una disposición hospitalaria. Incluso la guerra, el rechazo, la xenofobia implican que tengo que ver con el otro y que, por consiguiente, ya estoy abierto al otro. El cierre no es más que una reacción a una primera apertura. Desde este punto de vista, la hospitalidad es primera. Decir que es primera significa que incluso antes de ser yo mismo y quien soy, ipse, es preciso que la irrupción del otro haya instaurado esa relación conmigo mismo. Dicho de otro modo, no puedo tener

relación conmigo mismo, con mi «estar en casa», más que en la medida en que la irrupción del otro ha precedido a mi propia ipseidad. Por eso, en la trayectoria de Lévinas que trato en cierto modo de reconstruir en ese librito se parte de un pensamiento de la acogida que es la actitud primera del yo ante el otro; de un pensamiento de la acogida a un pensamiento del rehén. Soy en cierto modo el rehén del otro, y esta situación de rehén en la que ya soy el invitado del otro al acoger al otro en mi casa, en la que soy en casa el invitado del otro, esta situación de rehén define mi propia responsabilidad. Cuando digo «heme aquí», soy responsable ante el otro, el «heme aquí» significa que ya soy presa del otro («presa» es una expresión de Lévinas). Se trata de una relación de tensión; esta hospitalidad es cualquier cosa menos fácil y serena. Soy presa del otro, el rehén del otro, y la ética ha de fundarse en esa estructura de rehén.

Pr.: -Se comprende, al escucharle, lo que diferencia este pensamiento de un pensamiento de buenos sentimientos. Pero ¿caso las palabras de respeto de la alteridad no dan cuenta mejor del pensamiento de Lévinas? Respeto de la alteridad en la medida en que la alteridad es siempre algo que está distanciado de mí.

J. D.: -Esa noción de respeto tiene una larga historia filosófica. Cuando Kant habla del respeto, habla del respeto de la ley, y no sólo del respeto del otro. El respeto de la persona humana no es para Kant sino un ejemplo; la persona humana no es sino un ejemplo de la ley que he de respetar. Para Lévinas la noción de respeto, antes de ser un mandamiento, describe la situación de distancia infinita de la que hablábamos: el respeto es la mirada, la mirada a distancia. Y, como sabe, Lévinas redefine a la persona, al yo y al otro como rostros. Lo que denomina el rostro, a la vez en la tradición judaica y según una nueva terminología, tiene derecho al respeto. Desde el momento en que estoy, en relación con el rostro del otro, en que hablo al otro y en que escucho al otro, la dimensión del respeto está abierta. Después resulta preciso, naturalmente, hacer que la ética esté en consonancia con esa situación y que resista a

todas las violencias que consisten en reprimir el rostro, en ignorar el rostro o en reducir el respeto.

Pr.: -Hay otro término que usted analiza en esa obra sobre Lévinas: se trata del término «paz». Y el concepto de paz, a su vez, lo mismo que el de hospitalidad, es primero.

J. D.: -Digamos que para él la paz es primera, lo mismo que la hospitalidad y la amistad; es la estructura misma del lenguaje humano. Esto no excluye la guerra, y Lévinas parece aceptar que la guerra pueda tener lugar. Cuando opone el Estado de David al Estado de César, acepta dicha eventualidad. Está en relación de contradicción o de quiasmo con la posición kantiana: para Kant el estado originario de las relaciones entre los hombres, el estado natural, es una relación de guerra. Por eso, la paz debe ser una institución, debe ser construida como un conjunto de artificios, de proyectos culturales en cierto modo, propiamente políticos, para reducir esa hostilidad originaria.

En Lévinas ocurre en cierto modo lo contrario: se trata de dar gracias a una paz primera, de reconocer esa paz primera para tratar, a veces a través de la guerra, de tender hacia una paz en cierto modo escatológica. Es un gesto a la vez diferente del de Kant y, al mismo tiempo, análogo, ya que Kant también quiere, a través de la institución -las instituciones de paz universal, los tratados de paz universal por ejemplo-, recuperar una hospitalidad universal. Kant explica que, aunque haya un estado de guerra en la naturaleza, el derecho natural implica la hospitalidad universal: los hombres no pueden dispersarse de forma infinita sobre la superficie de la tierra y deben, por consiguiente, cohabitar. Y sobre la base de este derecho natural es sobre el que deben construirse las constituciones.


En ambos casos hay, pues, en el horizonte de la historia, una paz universal y perpetua. En este punto Kant y Lévinas, como ocurre a menudo, se vuelven a encontrar a través de los quiasmos.

Pr.: -Cuando usted trabaja sobre lo político, lo hace con frecuencia para inquietar los conceptos tradicionales: pienso especialmente en el concepto de



**COOPERATIVA DE OBRAS
Y SERVICIOS LAS TONINAS LTDA.**
COSYC LAS TONINAS LTDA

Tel. (02246) 431086
info@cosyclastoninasltda.com.ar



■ DISEÑO ■ INSUMOS ■ SERVICIOS

CEL 02257-15-582490 ID 443 *261
 CALLE 79 N° 1102 MAR DEL TUYU
 metromueblesmardeltuyu@hotmail.com



cosmopolitismo, o en el de tolerancia, que usted considera insatisfactorio y que, sin embargo, fue muy importante para la Ilustración, pero que hoy en día no basta; en el concepto de fraternidad, que también critica usted, dado que éste enfanga una determinada democracia por venir.

Me gustaría que nos hablase de esa forma de inquietar unos conceptos demasiado tradicionales.

J. D.: -Se trata, en efecto, de tres nudos esenciales. Por supuesto, invito a que haya más cosmopolitismo. El título ¡Cosmopolitas de todos los países..., un esfuerzo más!, que está jugando con Sade y con Marx, quiere decir que todavía no somos suficientemente cosmopolitas, que hay que abrir las fronteras; pero al mismo tiempo el cosmopolitismo no basta. La hospitalidad que estuviese simplemente regulada por el Estado, por la relación con unos ciudadanos en cuanto tales, no parece bastar. La prueba, la terrible experiencia de nuestro siglo, fue, sigue siendo, el desplazamiento de poblaciones masivas que ya no estaban constituidas por ciudadanos y para las cuales las legislaciones de los Estados-naciones no bastaban. Por consiguiente, habría que ajustar nuestra ética de la hospitalidad, nuestra política de la hospitalidad, al un más allá del Estado y, por lo tanto, habría que ir más allá del cosmopolitismo. En una lectura de Kant trato de señalar hasta

qué punto el cosmopolitismo universal de Kant es algo notable hacia lo cual hay que tender, pero que también hay que saber transgredir.

En lo que concierne a la tolerancia; intenté mostrar, en una nota, hasta qué punto el concepto de tolerancia, por el cual siento el mayor respeto, naturalmente, como todo el mundo, estaba marcado en los textos que lo incorporan, por ejemplo en Voltaire, por una tradición cristiana. Se trata de un concepto cristiano, respetable en ese sentido, pero quizás insuficiente con vistas a la apertura o a la hospitalidad para con unas culturas o dentro de unos espacios que no estén simplemente dominados por un pensamiento cristiano. Lo mismo diría en lo que respecta a la fraternidad. Siento el mayor respeto por la fraternidad, es un gran motivo del lema republicano, a pesar de que, durante la revolución, surgieron muchos problemas para hacer que se aceptase la fraternidad, que se consideraba demasiado cristiana. En Políticas de la amistad he intentado mostrar hasta qué punto el concepto de fraternidad resultaba inquietante por varias razones: en primer lugar, porque enraíza con la familia, con la genealogía, con la autoctonía; en segundo lugar, porque se trata del concepto de fraternidad y no de sororidad, es decir, que subraya la hegemonía masculina. Por consiguiente, en la medida en que convoca a una solidaridad humana de hermanos y no de hermanas, debe

inspirarnos algunas preguntas, no necesariamente una oposición. No tengo nada en contra de la fraternidad, pero me pregunto si un discurso dominado por el valor consensuado de fraternidad no arrastra consigo unas implicaciones sospechosas.

Pr.: -En su libro sobre la hospitalidad usted no deja de explicar que hay una ley incondicional de la hospitalidad ilimitada, pero cuando se hace entrar dicha hospitalidad ocasionalmente dentro de las leyes y de lo jurídico, por lo tanto, dentro del derecho, estamos dentro de algo limitado, en el orden de los derechos y de los deberes tradicionales. Ahora bien, entre las leyes que forzosamente imponen límites a la hospitalidad y la ley que es forzosamente ilimitada, hay que tratar de encontrar algo que dé juego y una manera de intervenir.

J. D.: -Ese «juego» es el lugar de la responsabilidad. A pesar de que la incondicionalidad de la hospitalidad debe ser infinita y, por consiguiente, heterogénea a las condiciones legislativas, políticas, etc., dicha heterogeneidad no significa una oposición. Para que esa hospitalidad incondicional se encarne, para que se torne efectiva, es preciso que se determine y que, por consiguiente, dé lugar a unas medidas prácticas, a una serie de condiciones y de leyes, y que la legislación condicional no olvide el imperativo de la hospitalidad al que se refiere. [Hay

ahí heterogeneidad sin oposición, heterogeneidad e indisociabilidad.]

Por eso, es preciso que distingamos constantemente el problema de la hospitalidad en sentido estricto de los problemas de la inmigración, de los controles de los flujos migratorios: no se trata de la misma dimensión a pesar de que ambos sean inseparables. La invención política, la decisión y la responsabilidad políticas consisten en encontrar la mejor legislación o la menos mala. Ese es el acontecimiento que queda por inventar cada vez. Hay que inventar en una situación concreta, determinada, por ejemplo hoy en día en Francia, la mejor legislación para que la hospitalidad sea respetada de la mejor manera posible. Ahí es donde se instaura el debate político, parlamentario, entre todas las fuerzas sociales. No hay ningún criterio previo, ni ninguna norma preliminar; hay, que inventar sus normas. Ahí es donde se enfrentan hoy todas las fuerzas sociales y políticas en Francia para definir lo que cada uno considera que es la mejor norma.

Pr.: -;La justicia es inseparable. del derecho?

J. D.: -He intentado mostrar, en efecto, que la justicia era irreluctante al derecho, que hay un exceso de la justicia en relación con el derecho, pero que, no obstante, la justicia exige, para ser concreta y efectiva, encarnarse en un derecho, en una legislación. Naturalmente, ningún derecho podrá resultar adecuado a la justicia y, por eso, hay una historia del derecho, por eso los derechos del hombre evolucionan, por eso hay una determinación interminable y una perfectibilidad sin fin de lo jurídico, precisamente porque la llamada de la justicia es infinita. [Una vez más, ahí, justicia y derecho son heterogéneos e indisociables. Se requieren el uno al otro.]

Pr.: -Usted aborda en varias ocasiones la cuestión de la lengua. Dice que lo mínimo es tener en cuenta la diferencia de lenguas que hay con el extranjero cuando se quiere hablar de la hospitalidad. Cuando se le lee a usted, primero de una forma muy sencilla, parece que sólo se trata de la cuestión de la lengua hablada y

que habría que traducir esa lengua. De hecho, también se trata de la cuestión de los modelos culturales, de los tipos de intervención, de tomar en consideración un patrimonio diferente del nuestro. Escuchar al otro, por volver a Lévinas, en su totalidad, en su alteridad, es tener en cuenta su patrimonio en su total alteridad, incluida la alteridad lingüística.

J. D.: -Dramático problema. Acoger al otro en su lengua es tener en cuenta naturalmente su idioma, no pedirle que renuncie a su lengua y a todo lo que ésta encarna, es decir, unas normas, una cultura (lo que se denomina una cultura), unas costumbres, etc. La lengua es un cuerpo, no se le puede pedir que renuncie a eso... Se trata de una tradición, de una memoria, de nombres propios. Evidentemente, también resulta difícil pedirle hoy en día a un Estado-nación que renuncie a exigirles a aquellos a los que acoge que aprendan su lengua, su cultura en cierto modo.

Es el modelo integracionista que domina hoy día en Francia, por parte de la izquierda y de la derecha. Se dice que está bien acoger al extranjero, pero a condición de la integración, es decir, de que el extranjero, el inmigrante o el nuevo ciudadano francés reconozca los valores de laicidad, de república, de lengua francesa, de cultura francesa. Lo comprendo. La decisión justa ha de hallarse, una vez más, entre el exceso del modelo integracionista que desembocaría simplemente en borrar toda alteridad, en pedirle al otro que se olvide, desde el momento en que llega, de toda su memoria, de toda su lengua, de toda su cultura, y el modelo opuesto que consistiría en renunciar a exigir que el arribante aprenda nuestra lengua.

Por consiguiente, tanto en el terreno político como en el terreno de la traducción poética o filosófica, el acontecimiento que hay que inventar es un acontecimiento de traducción. No de traducción en la homogeneidad unívoca, sino en el encuentro de idiomas que concuerdan, que se aceptan sin renunciar en la mayor medida posible a su singularidad. En todo momento se trata de una elección difícil.





Alcances y límites del concepto "la patria es el otro"

POR JOSÉ PABLO FEINMANN

El tema del Otro refiere –en uno de los tantos abordajes de la cuestión– al pensamiento de Emmanuel Levinas. Se trata de una ética de la alteridad. En Hegel la alteridad es negación. "Toda determinación es negación" es uno de los conceptos centrales de una filosofía que interpreta lo Otro (usamos la mayúscula en la tradición de Levinas) como negación dialéctica, de esa negación surgirá el tercer momento de una historia sustancial, con decurso necesario, teleológica, que apunta a una superación final de las contradicciones. Levinas plantea una ética de la alteridad porque el Otro me es necesario para ser yo. No puedo ser yo sin el Otro. Está ahí su rostro y en ese rostro puedo ver que no existo solo y que el Otro no existe para negarme sino para completarme. Esta ética de la alteridad lleva hoy a una ética de la diferencia. Yo no soy yo. Existo en tanto diferencia. En un mundo en que todos son diferentes de mí y yo diferente de todos. Mi presencia no es una solidez autónoma que se inscribe en una historia lineal en la que encuentra su sentido en la medida en que se lo otorga. Toda presencia es diferencia. Soy diferencia de lo que yo no soy. No soy lo que lo otro es. Pero, al no ser mi presencia completud, totalidad autosuficiente, necesito del Otro, de su diferencia para establecer un yo, así como el Otro necesita

de mí para ser él. Esta es la ética de la alteridad. Una ética en que la alteridad (el Otro) es fundamental, no como elemento antagónico, no como expresión de conflicto, sino como rostro en el que me espejo. Ese Otro soy, también, yo y sin él no podría serlo. Lo mismo le sucede al Otro en su relación conmigo. El pensamiento de Levinas debe instrumentarse en toda teoría de la violencia. Hace unos cuantos años, a raíz de un texto de Oscar del Barco, estalló un debate sobre el tema. Los materiales se recopilaron en un libro que llevó por nombre Sobre la responsabilidad. Levinas fue uno de los autores más citados. Si necesito al Otro para ser yo, ¿cómo habría de matarlo?

Dentro de este marco conceptual (Levinas es un autor bastante oscuro) se inscribe la frase que CFK lanzó recientemente: "La patria es el otro". Lo que dice ese concepto es que resulta imposible edificar una democracia (o una patria democrática) sin una ética de la alteridad que haga del Otro lo presente en mí, completándome.

(...)

La patria es el otro" es una frase utópica y hermosa. Lo dijimos: es la única posibilidad de fundar una ética de la alteridad, de la vida, del respeto a los demás.

<https://www.pagina12.com.ar/diario/contratapa/13-223384-2013-06-30.html>

La patria es el otro

DARÍO SZTAJNSZRAJBER

<http://sztajnszrajber.blogspot.com>

La patria es el otro porque la patria nunca es la patria sino que siempre puede ser otra. No es esencial ni cerrada ni definitiva. Es otra porque está siempre en tránsito, extrañada de sí misma, reinventándose, abierta a la presencia de los otros que la van transformando. La patria es el otro porque la patria nunca es la patria y nunca es el yo. Ni siquiera es un conjunto de yoes que intercambian mercancías, ya que la prioridad del yo es su autoafirmación a partir de la sujeción y disolución del otro. Se puede ser padre y hacer de los hijos propiedades, posesiones, objetos; pero se puede ser padre que da vida y en ese acto se desprende, se

despoja, pierde. La patria siempre pierde. No da rédito ni conviene ni es exitosa, ya que no es para sí sino para el otro. Prioriza al otro en tanto otro: su necesidad, su carencia, su debilidad. Por eso, la patria es pérdida, gasto, vocación. No hay una economía de la patria. La patria es amor, pero no amor como expansión del yo que hace de todo lo que ama una cosa para engrandecerse, sino amor como interrupción de la lógica de la ganancia y entrega al otro que somos todos, porque la patria es el otro y la patria somos todos esos otros que en nuestras múltiples transformaciones hacemos de la patria algo abierto, diverso, múltiple. Incluso no hay una patria, ya que no es algo estático ni firme ni definitivo, ni siquiera "algo" en sentido estricto, ya que la patria es un ejercicio de recreación permanente; se recrea a sí misma todo el tiempo ya que no tiene una definición precisa, sino que crece en ese proceso de reinención incesante que es la identidad como búsqueda y no como producto.

La patria es el otro porque no es precisa ni última ni verdadera. Es nuestra. Y ni siquiera. Es nuestra en esa paradoja identitaria entre lo propio y lo ajeno, entre lo que nos constituye y nos diferencia, entre lo propio y lo impropio. Entre. La patria es el otro porque

la patria siempre es entre. Entre todos los que la hacemos que nunca somos todos porque siempre hay un resto que irrumpe y hace que esa totalidad se vuelva a abrir. Entre, porque nadie tiene la verdad definitiva, nadie tiene, sino que la patria circula entre nuestras diferencias, nos despoja. Es ese fluir que a todos contamina y a todos mixtura. La patria es el otro porque no es pura, ni neutra, ni formal, sino que es ese entrecruzarse ilimitado de nuestras singularidades. No es un crisol ni una fusión, sino una conversación infinita. Y si hay conversación, no hay monólogo. Y si no hay monólogo, no hay pensamiento único, sino palabras que construyen sentido sobre otras palabras previas, pero sobre todo abiertas a la imprevisible presencia de las voces no escuchadas que se redimen haciéndose oír, contaminando el lenguaje. La patria es ese otro que excede todo lenguaje, ya que todo lo que digamos de la patria, lo decimos; y por ello se confina en un lenguaje previo que muchas veces olvida, invisibiliza, opaca las pieles, los estómagos, las gargantas, los cuerpos. La patria incorpora, en ese sentido de la palabra incorporar que significa hacer cuerpo, porque la patria duele, se goza, se sufre, se disfruta y sobre todo exige anteponer. Es previa no porque repose en

el pasado sino porque provoca el futuro. Por eso la patria es el otro, porque la ética antecede a cualquier definición, incluso de la ética. La patria es el otro porque el bien siempre es del otro, y el otro es siempre esa carencia que clama responsabilidad.

La patria es el otro porque excede toda institución, toda ideología, todo interés. Es desinteresada. No se mueve por otro objetivo que no sea el bien del otro. Por eso no es tanto un acuerdo o un pacto entre las partes, sino más bien un don, algo que se da sin buscar en ello un rédito, porque la carencia de cualquiera es mi obligación. Es la obligación de cualquiera. Cualquiera es la obligación de cualquiera. Cualquiera, dice Giorgio Agamben, es el sujeto de la comunidad que viene, que de sujeto no tiene nada, ya que es cualquiera. Importa como cualquiera. Somos antes que nada cualquiera invirtiendo así la connotación despreciativa del término en el sentido en que Simone Weil sostenía que lo más sagrado del ser humano es lo que tiene de impersonal, ya que en nombre de las diferentes formas de concebir a la persona se ejecutaron los peores procesos de despersonalización. La patria es el otro porque es la patria de cualquiera. La patria es el otro porque cualquier otro es siempre nuestra patria...



CALLE 73 Y 1 (B7108) MAR DEL TUYÚ PARTIDO DE LA COSTA (02246) 435-707 www.hotelterral.com.ar info@terralhoteldemar.com CEL (02246) 15519695

Pensar al otro

Actualmente nos encontramos en un mundo que muestra sobre el papel las mejores frases acerca de la diferencia, pero que en su realidad cotidiana alza la mirada por sobre el hombro.

Si nos hacemos la pregunta de por qué nos relacionamos con el otro, seguramente lo primero que saldrá a relucir serán nuestras semejanzas, lo que tenemos en común y cada una de las tantas o pocas cosas que nos hacen sentir cercanos a ese otro que, para llegar a un reconocimiento, debió pasar primero por la aceptación de la subjetividad. Al priorizar lo que tenemos de paralelo, elimino su alteridad y lo que me importa del otro no es él en sí mismo, sino lo que acepto de él. Ahora bien, valdrá la pena cuestionar esta forma de relacionarse, a sabiendas de que posibilita una sociedad del beneficio mutuo, pero acaso la semilla de la xenofobia no tiene su génesis en el rechazo de un otro, en lo inconveniente de mirarlo tal cual es y de incomodarme para que él sea.

Emmanuel Lévinas pensó al otro desde el lugar de la ética, reconociendo que, en toda nuestra trayectoria de vida, siempre existió un otro que posibilitó el desarrollo de mi propio ser, dándole primacía a la alteridad como base para construir sociedad. Una sociedad que renuncia al ego, para promover un nosotros.

La herencia de Lévinas, debería resonar ahora más que nunca, si es que nos pensamos una sociedad distinta, una que vaya más allá de la formalidad y que en la práctica sea verdaderamente incluyente. Sí es así, habrá que comenzar con el humanismo del otro hombre, del hombre que se responsabiliza y responde totalmente por el otro, del que se preocupa y actúa cuando un líder social es asesinado y que comprende que una sociedad es inviable cuando tener una nacionalidad diferente es motivo de odio, un humanismo que además trasciende del antropocentrismo y reconoce a la figura del animal como otro no instrumental sino como una vida que me afecta y me importa.

Llegará el momento en que una humanidad hecha desde el amor no será una idea utópica, sino por el contrario, posibilite otras formas de vivir y de relacionarnos con nosotros mismos, con los animales, con la naturaleza y cambié la percepción que tenemos de nosotros mismos.

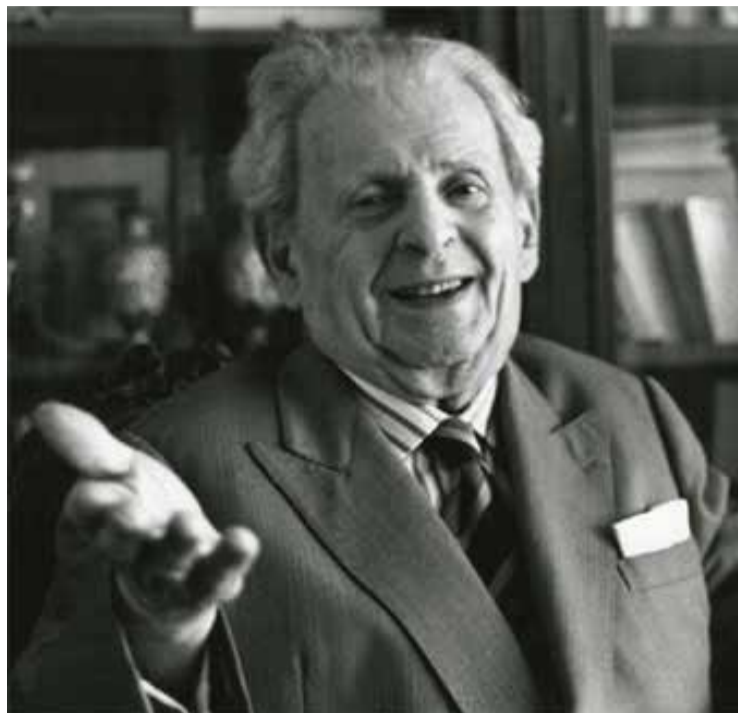
Alejandra Restrepo

<https://alponente.com/pensar-al-otro/>



El Yo frente al Otro es infinitamente responsable.

Emmanuel Levinas



Emmanuel Levinas: el pensamiento que acompañó a Derrida

EMMANUEL LEVINAS (Kaunas, 1905 París, 1996) Filósofo lituano de origen judío, naturalizado francés en 1930. Realizó sus primeros estudios de filosofía en Estrasburgo. En 1928 se trasladó a Friburgo, donde descubrió la fenomenología de Husserl y el pensamiento de Heidegger. En Francia asistió a los cursos de Leon Brunschvicg en la Sorbona. Al finalizar la Segunda Guerra Mundial, después de un período de reclusión en los "lager" nazis, regresó a París. Allí impartió de manera regular conferencias en el Collège Philosophique de Jean Wahl, y posteriormente fue director de la Escuela judía. En 1973 fue nombrado profesor honorario de la Sorbona.

Levinas logró una síntesis entre la fenomenología de Husserl, el existencialismo de Heidegger y el pensamiento judío, a partir de la cual elaboró una filosofía de la experiencia ética sustentada en la subjetividad y la alteridad. Asimismo, las reflexiones de Levinas sobre aspectos de la significación y el lenguaje han tenido una gran influencia en otros filósofos franceses, como Jacques Derrida.

Sus primeros estudios muestran la influencia de la fenomenología de

Husserl, cuya obra divulgó en Francia a través de sus escritos y con la traducción de las Meditaciones cartesianas, en colaboración con G. Peiffer, en 1930. En La teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl (1930), Emmanuel Levinas reconoce en la filosofía de Husserl, interpretada sobre todo a partir de la lectura de El ser y el tiempo de Heidegger, un análisis que describe la constitución de la realidad por parte de la conciencia, y que se abre al problema del ser. El autor se distanció posteriormente de Husserl, a quien acusó de intelectualismo, aunque le reconoció siempre el mérito de haber aportado un método a la filosofía.

A partir de sus primeros textos filosóficos personales, De la evasión (1935), De la existencia a lo existente (1947) y El tiempo y el otro (1949), empezó a plantear la necesidad de una interrogación filosófica que se centrara en la realidad existente y no en un principio neutro. El autor criticó el pensamiento de Heidegger y defendió la primacía de la ética frente a la ontología. El eje de De la existencia a lo existente lo constituye la noción de "hay" (il y a). Con ella designa Levinas la existencia sin existente, lo que hay todavía cuando no hay ente; lo que, en ausencia de todo objeto, permanece como ser y se impone como perseverancia del ser. Cuando se niega todo, persiste el ser en sentido verbal.

Al contrario que el Es gibt heidegge-

riano, que evoca abundancia, el "hay" de Emmanuel Levinas remite a algo indeterminado, que no duda en calificar de "lo obsesivo y terrible" del ser. Se trata de algo neutro, anónimo, a lo que está ineludiblemente sometido el sujeto, anónimo a su vez. Por eso es menester sacudirse el "hay". El sujeto debe afirmarse en el punto donde se opera el paso de la existencia a lo existente. Esta especie de irrupción del sujeto es lo que Emmanuel Levinas llama la "hipóstasis". En virtud de ésta surge la conciencia del sujeto pensante, que constituye para él un refugio, un retraerse. De esta manera el sujeto se presenta ante sí mismo como algo que existe en el ser. Una vez "localizada" su base, el lugar adonde el sujeto puede retirarse para situar su propia conciencia, ese sujeto emprende un análisis de sí mismo que tendrá como resultado el advenimiento pleno de dicha conciencia.

La vivencia de un sujeto en su encuentro con el "rostro" del otro es ante todo una experiencia ética. Según el autor, no se puede conocer ni intuir "el otro" como "alter ego" a través de una representación analógica como en la fenomenología de Husserl, sino que es lo ignoto y lo trascendente que irrumpe en el campo del yo. El encuentro con el otro es la experiencia por excelencia a la luz de una reinterpretación positiva de la idea cartesiana del infinito, que consiste en el "pensar más de lo que se piensa". Así, el infinito del rostro de los otros no se manifiesta como una representación, sino como el imperativo de una responsabilidad infinita cuyo último sentido consiste en el pensar el yo como una pasividad absoluta, como sustitución por el otro.

En escritos posteriores, esta sustitución, interpretada como "alternativa a la existencia", es el primer elemento para configurar una salida a la ontología. Entre sus restantes obras destacan El descubrimiento de la existencia en Husserl y Heidegger (1949), Totalidad e infinito (1961), Difícil libertad (1963), Cuatro lecturas talmúdicas (1968), Humanismo del otro hombre (1972), De otro modo que ser o más allá de la esencia (1974) y De Dios que viene a la idea (1982).

Ruiza, M., Fernández, T. y Tamaro, E. (2004). Biografía de Emmanuel Levinas. En Biografías y Vidas. La enciclopedia biográfica en línea. Barcelona (España). Recuperado de <https://www.biografiasyvidas.com/biografia/l/levinas.htm> el 3 de febrero de 2020.



**MATERIALES PARA LA CONSTRUCCIÓN EN GENERAL
PISOS Y REVESTIMIENTOS**

CALLE 72 N° 350 MAR DEL TUYÚ (02246) 434150
TUCUMÁN Y RÍO NEGRO. LA LUCILA DEL MAR (02257) 462736
caliendo@avcdigital.com.ar





COLEGIO DE ARQUITECTOS
capba IX Provincia de Buenos Aires
Ley 10.405

Calle 1 N° 8005 (7108) Mar del Tuyú :: Tel: (02246) 434291
Atención: Lunes, Miércoles y Viernes de 10 hs. a 12 hs.

e-mail: capbalacosta@yahoo.com.ar
www.capba9.org.ar

“y el otro, en la medida misma que es lo otro, nos cuestiona, nos pregunta. Nos cuestiona en nuestros supuestos saberes, en nuestras certezas, en nuestras legalidades, nos pregunta por ellas y así introduce la posibilidad de cierta separación dentro de nosotros mismos, de nosotros con nosotros”

MIRTA SEGOVIANO



Fragmentos

“...no hay cultura ni vínculo social sin un principio de hospitalidad. Este ordena, hace incluso deseable una acogida sin reserva ni cálculo, una exposición sin límite al arribante. Ahora bien, una comunidad cultural o lingüística, una familia, una nación, no pueden no poner en suspenso, al menos, incluso traicionar este principio de hospitalidad absoluta: para proteger un «en casa», sin duda, garantizando lo «propio» y la propiedad contra la llegada ilimitada del otro; pero también para intentar hacer la acogida efectiva, determinada, concreta, para ponerla en funcionamiento. De ahí las «condiciones» que transforman el don en contrato, la apertura en pacto vigilado; de ahí los derechos y los deberes, las fronteras, los pasaportes y las puertas, de ahí las leyes sobre una inmigración, cuyos «flujos», según se dice, hay que «controlar».

Es cierto que lo que está en juego en la «inmigración» no se solapa con todo rigor, es preciso recordarlo, con lo que está en juego en la hospitalidad, que va más allá del espacio cívico o propiamente político. En los textos que usted cita, analizo lo que, entre «lo in-

La tolerancia es ante todo un acto de caridad. Caridad cristiana, por consiguiente, incluso si puede parecer que judíos y musulmanes se apropian de ese lenguaje. La tolerancia está siempre del lado de “la razón del más fuerte”; es una marca suplementaria de soberanía; es la cara amable de la soberanía que dice, desde sus alturas, al otro: yo te dejo vivir, tú no eres insoportable, yo te abro mi casa, pero no lo olvides: yo estoy en mi casa. J.D.

Frente a la imposibilidad de disponer de un espacio para el otro, en tanto todo espacio se halla desde siempre contaminado por la alteridad, no obstante, es necesario insistir en la posibilidad de una apertura hospitalaria al otro en tanto compromiso con el otro, respeto de la diferencia, aun cuando la apertura solo pueda ser deficiente y provisional, o justamente por ello. J.D.

condicional» y lo «condicional», no es, sin embargo, una simple oposición. Si ambos sentidos de la hospitalidad permanecen irreductibles uno al otro, siempre es preciso, en nombre de la hospitalidad pura e hiperbólica, para hacerla lo más efectiva posible, inventar las mejores disposiciones, las condiciones menos malas, la legislación más justa. Esto es preciso para evitar los efectos perversos de una hospitalidad ilimitada cuyos riesgos he intentado definir. Calcular los riesgos, sí, pero no cerrar la puerta a lo incalculable, es decir, al porvenir y al extranjero, he aquí la doble ley de la hospitalidad. Esta define el lugar inestable de la estrategia y de la decisión. Tanto de la perfectibilidad como del progreso. Este lugar se busca hoy en día,

por ejemplo en los debates sobre la inmigración.

Con frecuencia se olvida que es en nombre de la hospitalidad incondicional (la que da su sentido a toda acogida del extranjero) como es preciso intentar determinar las mejores condiciones, a saber, tales límites legislativos, y sobre todo tal puesta en funcionamiento de las leyes. Esto se olvida siempre en la xenofobia, por definición; pero también se puede olvidar en nombre de una cierta interpretación del «pragmatismo» y del «realismo». Por ejemplo, cuando se cree deber hacer promesas electorales a fuerzas de exclusión o de ocultación. Esta táctica, dudosa en sus principios, bien podría perder más que su alma: por descontado el beneficio”.

Derrida, Jacques (1930-2004)

Filósofo francés de origen argelino, nacido el 15 de julio de 1930 en El Biar (Argelia) en el seno de una familia de comerciantes judíos y fallecido en París el 9 de octubre de 2004, que fundó la escuela filosófica de la deconstrucción, metodología analítica que ha sido aplicada a otras materias del saber, como la literatura, la lingüística, el derecho y la arquitectura.

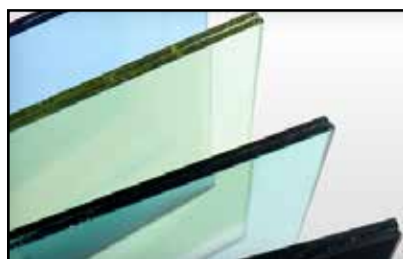
Cursó estudios superiores en la École Normale Supérieure (Escuela Normal Superior), y más tarde hizo el doctorado en la universidad estadounidense de Harvard. En 1956 obtuvo la cátedra de Filosofía y fue profesor de esta materia en Argel entre 1957 y 1960. Desde 1960 a 1964 enseñó Historia de la filosofía en La Sorbona de París, puesto que dejó para hacerse cargo de la cátedra de Filosofía en la École Normale Supérieure, donde permaneció hasta 1984. (...) lo que Derrida pretendió con su deconstruccionismo es superar la filosofía en tanto que metafísica onto-teológica, para luego poder intervenir en el campo de las oposiciones que critica, releer desde todos los ángulos y desde todos los fragmentos, a fin de confrontar la filosofía con la ficción y otras prácticas de la escritura. En suma, situarse al límite de todos los discursos criticando el racionalismo filosófico occidental y aplicar el deconstruccionismo como una búsqueda que lleva a los límites de la filosofía, a sus fronteras, más allá de la toda representación posible.

Carlos Herraiz GARCÍA
<http://www.mcnbiografias.com/app-bio/do/show?key=derrida-jacques>



**COOPERATIVA DE OBRAS Y SERVICIOS
PÚBLICOS DE MAR DEL TUYÚ LTDA.**





CARPINTERÍA DE ALUMINIO/ VIDRIOS/ ABERTURAS
CERTIFICADO POR ALUAR

CALLE 73 N° 73 N° 127 MAR DEL TUYU
TELEFONO (02246) 434050
vidrieriaph@infovia.com.ar

VIDRIERIA

PH SRL

Tanto Levinas como Derrida insisten: el otro es anterior a mí y me interpela desde siempre

(...) nos encontramos con un pensamiento en consonancia con la temática de la alteridad, del otro como otro. La hospitalidad representaría la apertura incondicionada a la otredad, es decir, su afirmación radical. Siendo que el otro resulta opaco y, por tanto, asimétrico a mí, la hospitalidad constituiría la afirmación de ese otro y su respeto, pese a la condición inevitable de la incompreensión.

(...) Pero, ¿cómo es posible ser hospitalario allí donde el otro no sólo no es un igual-a-mí, sino que se resiste a la identificación? Pareciera que justamente la diferencia imposibilita la hospitalidad dado que desplaza cualquier intento de acercamiento con el otro, de cuidado para-con el otro. Pareciera no ser posible una hospitalidad plena, que persiguiera el absoluto acondicionamiento de un espacio destinado al confort del habitar del huésped. Evocamos las primeras palabras de La Hospitalidad: La pregunta del extranjero, ¿no es una pregunta de extranjero? ¿Venida del extranjero? La pregunta del otro, ¿no viene del otro? La pregunta de la hospitalidad comienza ahí: ¿debemos exigir al extranjero comprendernos, hablar nuestra lengua, en todos los sentidos del término, en todas sus extensiones posibles, antes y a fin de poder acogerlo entre nosotros? Si ya hablase nuestra lengua, con todo lo que esto implica, si ya compartiésemos todo lo que se comparte con una lengua ¿sería el extranjero todavía un extranjero y podríamos hablar respecto de él de asilo o de hospitalidad? Derrida,

(...) Una de las continuidades más profundas entre la filosofía levinasiana y la derrideana ha sido la centralidad de la problemática de la alteridad en el pensamiento filosófico, más aún, entendida como la condición misma de todo pensamiento. La dirección del pensamiento como una dimensión mesiánica que rompe con su misma previsión, que se abre al otro como promesa, el otro, que es promesa del pensar. Porque es en la exposición y la precedencia donde la totalidad se quiebra, se perfora ante cualquier horizonte de previsibilidad, y por ello mismo, donde el otro no resulta apresable de ningún modo. Una cita de Entre nosotros de Levinas:

Es una relación con un ser que, en cierto modo, no existe en relación a mí [...]. Un ser situado más allá de todo atributo que tuviera como efecto el cualificarle, es decir, el reducirle a aquello que tiene en común con otros seres, el hacer de él un concepto. (Levinas, 2001: 46).3

Gabriela Balcarce. Hospitalidad y tolerancia como modos de pensar el encuentro con el otro. Una lectura derrideana

Comunidad

DARÍO SZTAJNSZRAJBER

Un fantasma nos recorre desde siempre: el fantasma de la comunidad. ¿Qué es lo que nos une? ¿Quiénes somos los ya unidos en ese "nos" que busca saber qué tiene en común? ¿Qué es tener algo en común? ¿Ese algo es una cosa, una proveniencia, un destino, una ilusión, un mito, un relato? ¿Y ese alguien que tiene en común es un individuo, una persona, una función, un rol, un sujeto, un colectivo, un ser humano? Un fantasma es una zona de indefinición, de ambigüedad, de tránsito. Un fantasma es una provocación al terror, a la desapropiación, a la pérdida. Un fantasma, al mismo tiempo, es el temor a dejar de ser lo que se creía que se era y la convicción de que todo puede ser de otra manera, pero de otra radicalmente diferente manera. Un fantasma es una diferencia. Solemos asociar el término comunidad a la idea de algo en común, y sin embargo la definición no deja de resultarnos incompleta. O tal vez la pregunta sea otra: ¿eso en común es previo o posterior? ¿Provenimos con algo en común o adscribimos a algo en común? Si fuera algo posterior, deberíamos admitir la existencia previa de una unidad cerrada llamada el individuo, o sea, aquello que no se puede dividir y que en sus capacidades se encuentra el hecho de ser sujeto de una serie de propiedades que puede poseer. Muchos individuos encuentran ciertas propiedades que los ponen en común con otros: una nacionalidad, una creencia, una tradición. O como dice Roberto Espósito, "tienen en común lo que les es propio, son propietarios de lo que les es común", generando sin embargo de este modo una clara paradoja, ya que suponemos que "lo propio" y "lo común", como mínimo, se oponen. Si es propio no es común, y si es común no es propio. Esta perspectiva sobre la comunidad la disuelve en ser entonces una mera articulación entre individuos que ponen lo propio en una serie de intercambios. Lo común es siempre secundario porque lo prioritario es aquello que subyace a toda propiedad: el yo. El individualismo es



también una metafísica.

Por otro lado, si lo común fuera algo previo, ¿sería algo? ¿O más bien sería el todo? La clásica distinción entre sociedad y comunidad se presenta aquí postulando la creación del individuo como un hecho histórico: somos una comunidad que antecede incluso a nuestra propia individualidad. O más a fondo; nuestra individualidad incluso se va constituyendo desde un todo que nos conforma de este modo, casi como sostenía Platón cuando afirmaba la homología entre las partes de la polis y las partes del alma. Hacen falta fantasmas imponentes: la patria, la religión, la etnia. Metafísicas en pugna que no dejan de presentarse en realidad como aquello de lo que se supone que se diferencian: ¿o no se trata en definitiva en cada caso de una individualidad extendida? ¿O no se comportan los grandes colectivismos como un yo ampliado que encerrados sobre sí mismos se priorizan a sí mismos por sobre todas las cosas? Al final de cuentas, unos se priorizan a sí mismos y otros se priorizan a sí mismos, pero siempre queda alguien soslayado: ¿quiénes son nuestros fantasmas? Espósito emprende una reformulación etimológica del concepto de comunidad buscando su derivación en la conjunción de la preposición "cum" y el término "munus". Compartir el "munus", concepto latino que remite al mismo tiempo a la idea de deber, de obligación, pero también de don: "es el don que se da porque se debe dar y no se puede no dar (...). Es la obligación que se ha contraído con el otro". Tal vez la comunidad tenga menos que ver con lo común y más con la diferencia. Si la comunidad es siempre con los otros, ¿no se vuelve lo común una forma de desotramiento?

¿No se podría repensar la idea de un vínculo que potencie más lo que nos diferencia a lo que nos une, entendiendo que siempre que hay unidad, hay una pérdida de la singularidad en pos de un elemento aglutinante? ¿Y que esa diferencia supone una carencia y por ello una necesidad? El otro es otro porque carece. Si no careciera, no sería el otro: sería alguien o sería parte.

El gran problema de toda comunidad siempre es de fundamento ya que la metafísica de turno imprime las reglas: el resto es un pacto de olvido con el origen. Ninguna comunidad histórica en este sentido aspira a lo comunitario, ya que más que abrirse a la diferencia, solo busca encerrarse. Y tal vez el dato más significativo sea que la primera comunidad biológica en la concepción de la vida supone una diferencia radical: cuánto más extraños sean entre sí la madre y el padre, más posibilidades tiene el hijo de ser.

Pero así como hay quien comparte el "munus", hay quien se cree exento: el "in-mune". Aquel que busca resguardar lo propio o lo común frente a lo que lo excede: lo impropio. Aquel que entiende no solo que no tiene la obligación de abrirse al otro, sino que al construir toda otredad como contaminación y contagio, solo piensa en erigir las murallas que lo exime de la carga para con los otros. De ese otro con el que convive en su propia comunidad. De esos fantasmas...

TEXTO PUBLICADO
EN TIEMPO ARGENTINO EN 2015



C.E.S.O.P.
San Bernardo del Tuyú

0800 345 6112



11 de octubre de 2019 / A 15 años de la muerte del filósofo francés

Jacques Derrida, el último subversivo

POR EDUARDO FEBBRO

Hay que ser fundamentalmente honesto para figurar entre los filósofos vivos más importantes y escribir un último libro en cuyas primeras páginas figura la anécdota de un psicoanalista que confiesa los límites de su comprensión del mundo. Hay que ser inmensamente humano y comedido para escribir, en otro libro final, soy "un espectro ineluctable que nunca ha aprendido a vivir". Cuando ambos destellos pertenecen a un filósofo, entonces podemos anticipar que la experiencia de la lectura será una revelación subversiva. Ese autor es Jacques Derrida (1930-2004), uno de los filósofos franceses más impactantes del siglo XX y XXI.

Su obra no está en nada teñida de filosofía moral, de consejos caseros, compendios políticos, doctrinas ideológicas, mezcolanzas psicoanalíticas o divagaciones sin estructura. Por el contrario, Derrida pertenece a esa generación de pensadores franceses que, junto

a Michel Foucault, Roland Barthes, Emmanuel Levinas, Claude Lévi-Strauss o Gilles Deleuze, irrumpió con una originalidad y un poder de crítica radical a partir de los años 60.

Su pluma (en el sentido más puro y primitivo del término, el más inspirado) es de una belleza excitante. Los clasificadores lo han catalogado entre las figuras centrales del posestructuralismo y la filosofía posmoderna. Sin embargo, recurrir a ambos catálogos carece de interés. Entre Derrida y el cajón donde se lo ha puesto media una obra totémica, profusa y polifónica. Hubiese podido ser pintor, pianista o fotógrafo. Fue todo eso junto, en el sentido de que uno de sus biógrafos, Benoît Peeters, lo retrata como "el filósofo-artista".

Su abrumadora modestia existencial inspira estas líneas, cuyo propósito no consiste en un breve tratado de filosofía, en un arduo elogio académico o un análisis sesudo de su obra. Se trata de devolver la frescura de una presencia humana y la frondosa herencia de una obra

que ha sembrado un extenso campo de objeciones a nuestro instante contemporáneo antes mismo de que este se desplegara con la potencia sometidora con que reina hoy. Prueba de ello, esta cita que parece escrita ayer: "Las producciones de masa que inundan la prensa y la edición no forman a los lectores, sino que suponen de manera fantasmagórica y primaria la existencia de un lector ya programado. De tal forma que estas producciones terminan por formatear ese destinatario mediocre que habían postulado por adelantado".

La nefasta empresa de colonización mental y cultural cabe en esas frases: la enfermedad invasora de Juego de Tronos, Los Ven-gadores, la netflixodominación, el cine contaminado por la sola sensibilidad norteamericana y todos los canales por los cuales el liberalismo penetra las redes sociales bastan como prueba de su pertinencia.

Jacques Derrida fue el criptógrafo que desnudó el código mecánico de muchos sistemas y, al mismo tiempo, un hombre sin paz. Pre-

cisamente, en la introducción de su biografía, Benoît Peeters anota que "escribir la vida de Jacques Derrida es contar la historia de un judío de Argelia, excluido de la escuela a los 12 años (fue expulsado por las leyes antisemitas decretadas en Francia durante la Segunda Guerra Mundial), que se convierte en el filósofo francés más traducido en el mundo, es la historia de un hombre frágil y atormentado".

La distancia entre ese hombre íntimamente abrumado, su obra límpida y sus compromisos lúcidos y firmes es considerable. En la acción, Derrida fue un hipermoderno antes de tiempo. Sus compromisos políticos abarcaron la oposición al apartheid y la defensa de Nelson Mandela, el apoyo a los inmigrantes clandestinos, al matrimonio entre personas del mismo sexo, se levantó contra la represión de los regímenes comunistas y contra y todo aquello que podía manchar la igualdad o la libertad. Su concepto más controvertido, "la deconstrucción", ha tenido una influencia enorme mucho, mucho más allá del ámbito filosófico. Fue y es un respaldo teórico fundamental del feminismo, los estudios sobre el poscolonialismo, la crítica literaria, el derecho y hasta la arquitectura.

Hoy, el concepto de deconstrucción puede sonar como un atentado. Fuera de las extremas derechas, nadie está muy dispuesto a deconstruir nada, ni menos aún a aceptar cómo funcionan las manipulaciones de masa (internet, redes sociales, tecnoconsumo) y actuar en consecuencia (deconstruirlas). Jacques Derrida lo postuló con un estilo muy propio en el que supo combinar de forma misteriosa la filosofía y la literatura. Abordar los arcanos de la deconstrucción no requiere un esfuerzo matemático. Para ello me permitiré una digresión popular (los académicos se escandalizarán). Cuando era niño, Jacques Derrida quería ser jugador de fútbol profesional. El fútbol es un juego organizado por reglas y por trampas. La deconstrucción derridiana equivale a deconstruir a la vez las reglas y las trampas y revelar que entre ambos hay algo no dicho que forma parte de la construcción. Deconstruir no significa estar en contra (del fútbol, una filosofía, etc) o destruir sino poner de manifiesto lo que circula implícitamente y no se percibe para, luego, ver cuáles son

los supuestos y, en consecuencia, ampliar las perspectivas. Con ese método, Derrida "descompuso" las oposiciones binarias en vigor en toda la filosofía occidental desde Platón: afuera/adentro, escritura/palabra/, hombre/animal, esencia/apariencia, etc, etc. Derrida, al interrogar los textos de los filósofos, se concentró en lo que estaba en blanco, en las expresiones sin importancia, en los adjetivos ambiguos, en lo flotante. El consagrado logocentrismo de Occidente quedó así reducido a la nada al tiempo que surgían nuevos sentidos y significaciones renovadas. Ello le valió a Derrida una avalancha de ataques. En 1992, cuando la Universidad de Cambridge decidió otorgarle el título de Doctor honoris causa, se organizó un movimiento contra él. Sus detractores lo acusaban de no ser un filósofo, de carecer de rigor, de no encarnar ninguna tradición analítica válida.

Tal vez, esa incursión en lo que no figura en la apariencia, en lo que está en los márgenes, se deba en parte a su propia vida. Derrida fue un excluido, desde niño. Como judío en una Francia inmersa en la colaboración con el invasor nazi. Como filósofo en el seno de un sistema oficial que lo rechazó (la universidad de la Sorbona le negó un puesto). Como militante a favor de causas que, en los años 70, 80 y 90 eran minoritarias. Jamás cedió. Como pensador político que no entró en las intimidaciones del comunismo o el maoísmo, ni tampoco más tarde cuando, en los años 80, el liberalismo inició su monumental proceso de recolonización planetaria. Derrida fue un hombre libre, original, amplio e inimitable. Sobre preguntarse sobre su herencia porque el contraprogresismo y la ideología contra cultural de masas han arrasado con todo. Queda la aventura personal de leerlo, por afuera, como si fuéramos a caminar por un jardín o una avenida limpia, pura, despejada de comercios y de toda la infección manipuladora que oprime al mundo contemporáneo. Leerlo modestamente, como una manera de deconstruir la mentira de este mundo y redescubrir todos los sentidos y las lucideces que llevamos adentro.

efebbro@pagina12.com.ar

<https://www.pagina12.com.ar/224674-jacques-derrida-el-ultimo-subversivo>