

Reseña de "Jacques Derrida. Tentazione di Siracusa. Milano-Udine, Mimesis Edizioni. 74 pp."

Bey, Facundo.

Cita:

Bey, Facundo (2020). *Reseña de "Jacques Derrida. Tentazione di Siracusa. Milano-Udine, Mimesis Edizioni. 74 pp."*. *Éndoxa*, (46), 497-504.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/facundo.bey/46>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ptun/uob>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Jacques DERRIDA. *Tentazione di Siracusa*. Milano-Udine: Mimesis Edizioni, 2018, 74 pp.

*Facundo Norberto Bey**

Tentazione di Siracusa, “Tentación de Siracusa”, es el título que eligió Jacques Derrida (1930-2004) para la breve, aunque magistral, conferencia que pronunció el 18 de enero de 2001 en Ortigia, en el Palacio del Senado siracusano. Allí fue convocado por las autoridades del Collegio Siciliano di Filosofia y por el entonces intendente de la comuna sícula, Giambattista Bufardecì, quien le otorgó en tal ocasión la ciudadanía honoraria de esa antigua y culturalmente variada urbe mediterránea, una ciudad atravesada milenariamente por la tensión entre filosofía y política, que vio partir por mar, reducido a esclavo, a Platón, y que se manchó con la sangre de Arquímedes, derramada por un soldado romano invasor.

La *lectio* derridiana, que propone sin ambages una nueva figura para la relación entre filosofía y política, abordando el fenómeno de la “mundialización” así como la pregunta por el sentido contemporáneo de la ciudadanía, debió esperar casi dos décadas para ver la luz. Recién en 2018 la editorial *Mimesis*, sello italiano de incuestionable prestigio, la hizo accesible dentro de su colección “*eterotopie*”, dirigida por los profesores Salvo Vaccaro (Università degli Studi di Palermo) y Pierre Dalla Vigna (Università dell’Insubria). El texto fue traducido íntegro para su publicación por Francesco Garritano y Marina Machì (ambos de la Università della Calabria), quienes ofrecieron, como adelanto de su versión, un breve fragmento por primera vez en la edición del 21 de enero de 2001 del periódico italiano *Repubblica*, bajo el título *Il tiranno e il filosofo*.

* Profesor Titular (Universidad del Salvador). Becario e Investigador del Instituto de Filosofía “Ezequiel de Olaso”-Centro de Investigaciones Filosóficas/Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Doctor en Filosofía (Universidad Nacional de General San Martín). E-Mail: facundo.bey@gmail.com

La presente edición de la conferencia de Derrida está acompañada por una introducción realizada por la Prof. Caterina Resta (Università degli Studi di Messina), quien ha dedicado a Derrida dos libros de gran interés, vinculados en parte con la temática de esta intervención: *L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida* (2003) y, más recientemente, *La passione dell'impossibile. Saggi su Jacques Derrida* (2016). Asimismo, esta edición incluye dos epílogos que profundizan en los tópicos que recupera Derrida, sobre todo a partir de una interesante relectura enmarcada en la filosofía antigua: se trata de los ensayos *Il «viaggio a Siracusa» da Platone a Derrida* de Elio Cappuccio (presidente del Collegio Siciliano di Filosofia y docente del Istituto Superiore di Scienze Religiose San Metodio) y *La «fraterna inimicizia» tra filosofia e politica* del investigador Roberto Fai (Università di Catania y vicepresidente del mencionado Collegio Siciliano di Filosofia).

El trabajo introductorio de Resta señala en su título, “El gusto del poder”, un tema central para la deconstrucción derridiana, que ni se circunscribe exclusivamente a esta conferencia, ni tampoco se agota en su contenido «teórico», sino que apunta al gesto de su posición filosófica, a sus puntos de partida y a sus «desembarcos», en última instancia, al tránsito de la filosofía misma.

De ningún modo debería causar sorpresa, veinte años después, la enorme actualidad de la reflexión de Derrida y de los problemas que plantea. La «inactualidad» de su pensamiento de la hospitalidad, que pone en suspenso y desafía los límites de la modernidad y de la *governance* liberal (Di Cesare, 2020), no puede ignorarse, del mismo modo que la persistencia de la situación y condición político-existencial a la que se encuentran expuestos miles de millones de habitantes en el marco de la lógica estatal moderno-contemporánea.

El autor se había ocupado antes, y seguirá haciéndolo después de 2001, de los ejes centrales que esta conferencia afronta, cuestiones que, a su vez, se enmarcan tanto en la matriz histórica de la modernidad política occidental como en el puente que une y separa el fin del siglo pasado con el nuestro: la mundialización (Derrida, 1993a; 2000), la situación de los migrantes frente al Estado (Derrida, 1993b; 1998a), la desterritorialización de la política (Derrida, 2002a; 2003a), el estatuto político y filosófico de la ciudadanía (Derrida, 2002a; 2003a), la hospitalidad (Derrida, 1993b; 1994; 1997a; 1997b; 2002b) (Derrida & Dufourmantelle, 1997), el cosmopolitismo (Derrida, 1997a; 1997c; 2000), la soberanía estatal y su crisis (Derrida, 2001; 2002a; 2003b; 2008; 2010). Además, Derrida no solo se confrontó con estos temas en su obra, sobre todo a través de un innegable diálogo con Emmanuel Levinas, sino también, tal como lo ha destacado

recientemente la Prof. Donatella Di Cesare en su libro *Extranjeros residentes* (2020), a través de su compromiso tanto con causas militantes (como aquella de los *sans-papiers* en 1996-1997) así como en intervenciones públicas (por ejemplo, su conferencia de 1991 ante la UNESCO o el discurso del 21 de marzo de 1996 en el Parlamento Internacional de los Escritores, en Estrasburgo).¹

Siracusa, plataforma histórica del encuentro y la convivencia entre culturas tan distintas como la fenicia, la griega, la púnica, la romana, la bizantina, la italiana, la árabe, la española (en la que también debemos contar a la sangrienta y poderosísima Inquisición de las torturas, persecuciones, humillaciones, exilios forzados y asesinatos en las hogueras, al igual que en otras ciudades italianas, como Nápoles y Cerdeña), la normanda, la pagana, la hebrea, la cristiana y la islámica, no es únicamente el lugar donde se agita el espectro basileico del pensamiento, del guía que deviene esclavo de su desorientación, en síntesis, el *tópos* de la discordia entre filosofía y política. Siracusa es también, y en particular para Derrida, una tierra de promesa, de paz. Nacido en 1930 en la otra costa del mediterráneo, en la Argelia colonial francesa, Derrida escuchó hablar por primera vez de esta isla bienaventurada en 1943, cuando llegó a su tierra natal (que no dejaría hasta 1949) la noticia de la firma del armisticio que preparaba el final de la Segunda Guerra Mundial, tal como él mismo lo refirió (2018, 21).

Sin embargo, por encantadora que pueda ser la paz, poco ha podido frente a la tentación del poder. Según Derrida, de Platón en adelante, esta es la culpa silente que carcome al filósofo, pues, con justa causa la mayoría de las veces, desde entonces, a este último

[...] se lo acusa de amar el poder y de no confesar el gusto por el poder que lo roe en secreto y también de esta forma particularmente potente y perversa del poder que consiste en no ejercerlo directamente, sino en manipularlo, delegándolo en los emperadores [...], los soberanos, los reyes, los poderosos, es decir, los tiranos de este mundo (2018, 22-23).

¹ Di Cesare (2020) no se limita en su obra a reponer las perspectivas de Derrida sobre el cosmopolitismo, la mundialización y el significado de la ciudadanía, sino que también las somete a crítica. También deben considerarse la serie de seminarios impartidos por Derrida entre 1984 y 1988 bajo el nombre de "*Nationalité et nationalisme philosophiques*" [Nacionalidad y nacionalismo filosófico] bajo el auspicio de la *École des hautes études en sciences sociales* en París y la edición reciente en francés e inglés de los tres tomos de *Geschlecht*.

El problema del acceso indirecto al poder y de la influencia secreta sobre el poderoso, es decir, de la voluntad de poder del filósofo, como es sabido, fue comentado en 1954 por un viejo conocido de Derrida: Carl Schmitt. Por supuesto, la perspectiva de este último dista mucho de la del primero: para el jurista alemán los conflictos que surgen en la antesala del poder y su misma existencia son un momento inevitable de la dialéctica del poder humano, magnitud autónoma y objetiva que excedería al poderoso (2010, 32-33). En la caracterización schmittiana parecería no haber lugar para tentación alguna. Sin embargo, en esta exposición, que no deja de ser una exposición de sí mismo, una justificación de su propio compromiso con el nacionalsocialismo —más o menos accidentado desde 1936, aunque siempre consecuente (considérese su participación hasta 1941, con el mismo rango que Alfred Rosenberg, junto con Martin Heidegger, de la *Kommission für die Rechtsphilosophie* [Comisión de Filosofía del Derecho])²—, es imposible no entrever cómo opera la culpa por el gusto por el poder a la que se refiere Derrida.

“¿De regreso de Siracusa?”, resonó la pregunta en 1934, lanzada desde un tranvía, de la boca de un excolega, en los oídos de Heidegger (Gadamer, 2016, 81). Y aunque Heidegger nunca articuló una verdadera respuesta a este interrogante, constituyéndose así su silencio sobre su compromiso político como un pesado legado filosófico (Derrida, Gadamer & Lacoue-Labarthe, 2016, 35-36), ni haya jamás realmente «partido hacia Siracusa», es decir, si consideramos que el paragon entre Platón y Heidegger es realmente inadecuado, como notablemente ha establecido Francisco González (2019), al menos sí incorporó en su propia vida y obra, de algún modo, “la idea de una hegemonía de lo espiritual y de lo filosófico sobre la hegemonía política misma ([...] el motivo de una *Führung* de la *Führung*, o de los *Führer*)”, como diría Philippe Lacoue-Labarthe (2002, 27), aunque esa idea haya sido puesta en acto derribando cualquier posible puente entre filosofía y política a través de un repliegue helicoidal en la sola compañía del *Ser* (Heidegger, 2016, 69), a salvo del triunfo de la maquinación sobre la barbarie metafísica que hubiera podido, según sus primeras esperanzas, dar lugar a un nuevo inicio. Este motivo de una hegemonía de la hegemonía, de una lectura literal del aspecto basileico de la figura del filósofo, es el que, justamente,

² La *Kommission*, bajo la dirección de Hans Frank, tenía como objetivo fundamentar el “derecho nazi” por medio de “las figuras de la raza y el pueblo alemán” (*Rassen- und Volkscharakter*) y fue el marco donde se elaboraron las leyes de Núremberg en 1935, preludio necesario de la *Shoah*. Esta información se hizo pública luego de las últimas investigaciones (octubre 2017) de Miriam Wildenauer (Universidad de Heidelberg) en los archivos de la *Akademie für deutsches Recht* [Academia para el Derecho Alemán].

Derrida buscará derrumbar proponiendo una “figura alternativa de la alianza entre filosofía y política” (Derrida, 2018, 27) que pueda, a un mismo tiempo, responsabilizarnos universalmente y eximirnos de la culpa y de la tentación siracusanas, que se oponga a

[...] los gestos, a veces ingenuos, otras veces culpables, de pensadores que han creído o querido, hasta el siglo que apenas ha terminado, convertirse en los inspiradores, los consejeros, los teóricos del soberano, los maestros del pensamiento de los patrones de la época, los mentores de un poder conservador o revolucionario (2018, 25).

Así, Derrida, en lugar de escuchar el llamado del poder, se dispone a la actualidad de lo político, a su irreversible e inédita novedad atópica; atiende la necesidad de una experiencia filosófica capaz de pensar la hospitalidad en tiempos en los que la “topolítica” (2010, 79) no puede dar cuenta del “nuevo derecho” y “de la nueva era de la ciudadanía cosmopolita” que se anuncian únicamente para una democracia no advenida (2018, 27-28; cfr. también 1997a, 57), temas que serán recuperados más en extenso en su ensayo posterior *La raison du plus fort* [*La razón del más fuerte*] (2003a, 127; cfr. también 2003b, 115) y, previamente, en su conferencia del 3 de junio de 1999 en la Universidad Panteion de Atenas, *Inconditionnalité ou souveraineté: L’université aux frontières de l’Europe* (2002a). Derrida era consciente de la dificultad que esto planteaba entonces: “Esto supone naturalmente, y es lo más difícil, lo más inconcebible, una extensión de lo democrático más allá de la soberanía del Estado-Nación, más allá de la ciudadanía” (2005, 111). Lo dice aún con más claridad en su *lectio* siracusana “[...] el cosmopolita continúa indicando en dirección a un modelo antiguo de ciudadanía, la ciudadanía de ayer ligada a la autoctonía, a la nación, al nacimiento, a la fraternidad, a la lengua, a la religión y al lugar de la sepultura, a la tierra y a la sangre” (2018, 28). Derrida hablará entonces sin condiciones, como lo había hecho en la mencionada conferencia de Atenas, al dejar en claro que: “...sigo siendo ciudadano, ciudadano de mi país o del mundo, sin duda, pero nunca aceptaré hablar, escribir o enseñar solo como ciudadano...” (2009, 130).

Así, el autor exige pensar una ciudadanía más allá de la ciudadanía tal como la conocemos y experimentamos, una democracia y un cosmopolitismo «porvenir» [*avenir*] (2018, 28), una hospitalidad mesiánica (2002b), reconociendo que la política aún sigue siendo pensada desde la matriz clásica de la «filosofía política», en una “simultaneidad ana-crónica” (2009, 122), a partir de aquello que llamó en *Spectres de Marx* la “ontología” del “fantasma conceptual

primitivo de la comunidad, del Estado-nación, de la soberanía, de las fronteras, del suelo y de la sangre”, [...] “una axiomática que vincula indisociablemente el valor ontológico del ser-presente (*on*) a su *situación*, a la determinación estable y presentable de una localidad (el *topos* del territorio, del suelo, de la ciudad, del cuerpo en general)” (Derrida, 1998b, 96).

Por todo ello, más que nunca, cuando centenares de miles de personas únicas e insustituibles, sirios, kurdos, eritreos, sudaneses, afganos e iraquíes (por nombrar algunas de sus nacionalidades), en sus intentos desesperados de migrar de un país a otro, siguen, desde entonces y hasta hoy, siendo torturadas y abandonadas a redes de tráfico humano, a una muerte más o menos invisible en las fronteras terrestres y en las aguas de ese mismo Mediterráneo que unió hace siglos a tan distintas culturas, Derrida nos deja en legado el desafío y la esperanza de “hacer justicia” (“*to justice*”) a la urgencia presente aquí y ahora, de transitar políticamente el intervalo que une y separa lo posible de lo imposible, el *impasse* en el que la ciudadanía presente e insatisfactoria, vinculada aún a la lógica identitaria e ipsocéntrica de la pulsión de poder soberana (Derrida, 2000a, 47-48), a la violencia de un Estado-nación particular, de un territorio, de una religión, de una etnia y de un idioma, venga al encuentro con una experiencia transformadora e inaudita, a una libertad sin poder pero con fuerza (2009, 129), con un tiempo mesiánico (que, desde luego, no es un futuro temporal), en el que seamos capaces de acoger al *xénos* como *philos* (2018, 27). Resuenan hoy, en Siracusa, en las costas de Portopalo y Lampedusa —primeros rostros de Europa para quienes escapan de la muerte y habían visto hasta entonces solo el muro infranqueable de sus espaldas—, en todo el mundo, las siguientes palabras de Derrida:

Abierta, en espera del acontecimiento como justicia, [la] hospitalidad no es absoluta más que si vela por su propia universalidad. Lo mesiánico, incluso bajo sus formas revolucionarias (y lo mesiánico siempre es revolucionario, debe serlo), sería la urgencia, la inminencia, pero, irreductible paradoja, una espera sin horizonte de espera (1998b, 188).

Tentazione di Siracusa es una preciosa y profunda intervención de Derrida que merecía hacía tiempo ser editada y que es inseparable, en cuanto gesto iniciador, no sólo de la última etapa de su producción teórica y sus posiciones políticas, sino de toda su trayectoria: una incondicional experiencia del pensamiento.

Referencias

- DERRIDA, J. (1993a). *Spectres de Marx: L'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris: Editions Galilée.
- (1993b). «La déconstruction de l'actualité». En *Passages*, 57, Septiembre, pp. 60- 75.
- (1994). *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée.
- (1997a). *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* Paris: Galilée.
- (1997b). *Adieu: À Emmanuel Lévinas*. Paris: Galilée.
- (1997c). *Du droit a la philosophie d'un point de vue cosmopolitique*. Editions UNESCO.
- (1998a, 25 de febrero). “Ich mißtraue der Utopie, ich will das Un-Mögliche”. Gespräch mit Jacques Derrida von Thomas Assheuer. *Die Zeit*. Recuperado de: <https://www.zeit.de/1998/11/titel.txt.19980305.xml>
- (1998b). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Trotta.
- (2000a). *États d'âme de la psychanalyse. L'impossible au-delà d'une souveraine cruauté*. Paris: Galilée.
- (2000b). “La mondialisation, la paix et la cosmopolitique”. En *Regards*, nº 54, Febrero, pp. 16-19.
- (2001). *L'université sans condition*. Paris: Galilée [1998].
- (2002a). *Inconditionnalité ou souveraineté: L'université aux frontières de l'Europe*. Patakis: Atenas.
- (2002b). *Marx & sons*. Paris: Presses universitaires de France.
- (2003a). *Voyous: Deux essais sur la raison*. Paris: Galilée.
- (2003b). “Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides –A Dialogue with Jacques Derrida”. En G. Borradori (ed.) *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, Chicago: University of Chicago Press, pp. 85-126.
- (2005). *Canallas: Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta.
- (2008). *Séminaire: La bête et le souverain. Volume 1 (2001–2002)*. Paris: Galilée.
- (2009). “Unconditionally or Sovereignty: The University at the Frontiers of Europe”. En *Oxford Literary Review*, Vol. 31, No. 2, The Word of War, pp. 115-131
- (2010). *Seminario “La bestia y el soberano”. Volumen 1 (2001-2002)*. Buenos Aires: Manantial.

- (2018). *Tentazione di Siracusa*. Milano: Mimesis.
- DERRIDA, J., DUFOURMANTELLE, A. (1997). *De l'hospitalité: Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre*. Paris: Calmann-Lévy.
- DERRIDA, J., GADAMER, H.-G., LACOUÉ-LABARTHE, P. (2016). *Heidegger, philosophy, and politics: The Heidelberg Conference*. New York: Fordham University Press.
- DI CESARE, D. (2020). *Extranjeros residentes. Una filosofía de la migración*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- GADAMER, H.-G. (2016). "Like Plato in Syracuse". En Derrida, J., Gadamer, H.-G., Lacoue-Labarthe, p. (2016), pp. 79-82.
- GONZÁLEZ, F. (2019). "Did Heidegger go to Syracuse?". En Heather L. Reid, Mark Ralkowski (eds.) *Plato at Syracuse. Essays on Plato in Western Greece with a new translation of the Seventh Letter by Jonah Radding*. Parnassos Press – Fonte Aretusa, pp. 265-290.
- HEIDEGGER, M. (2016). Carta de Martin Heidegger a Fritz Heidegger. Friburgo. 29 de diciembre de 1940. En W. Homolka, A. Heidegger (eds.) *Heidegger und der Antisemitismus: Positionen im Widerstreit. Mit Briefen von Martin und Fritz Heidegger*. Freiburg: Herder, pp. 69-70
- RESTA, C. (2003). *L'evento dell'altro: Etica e politica in Jacques Derrida*. Torino: Bollati Boringhieri.
- (2016). *La passione dell'impossibile. Saggi su Jacques Derrida*. Genova: Il Melangolo.
- LACOUÉ-LABARTHE, P. (2002). *La ficción de lo político*. M. Lancho (Trad.). Madrid: Arena.
- SCHMITT, C. (2010). *Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.



ENDOXA está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional