



**UNIVERSIDAD DE VALPARAÍSO**  
**FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN**  
**INSTITUTO DE FILOSOFÍA**  
**PROGRAMA DE MAGÍSTER EN FILOSOFÍA**

**IRRUPCIÓN DE LA EXTRAÑEZA**  
**LA HOSPITALIDAD EN JACQUES DERRIDA**

**TESIS PARA OPTAR AL GRADO ACADÉMICO DE**  
**MAGÍSTER EN FILOSOFÍA**  
**CON MENCIÓN EN PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO**

**JUAN TAPIA ARAYA**

**PROFESOR GUÍA: GUSTAVO CELEDÓN BÓRQUEZ**  
**PROFESORA CO-GUÍA: MARIELA AVILA**

**VALPARAÍSO, NOVIEMBRE 2023**

# **IRRUPCIÓN DE LA EXTRAÑEZA**

La hospitalidad en Jacques Derrida

## RESUMEN

La presente tesis plantea como objetivo principal trazar el pensamiento de la hospitalidad en los textos de Jacques Derrida a la luz de la noción contemporánea de comunidad. Para ello se propone una lectura de la primera parte del seminario dedicado a la hospitalidad dictado en la EHESS y publicado recientemente en francés, razón por la cual no ha sido considerado en investigaciones anteriores. Además, hemos articulado –de manera no conclusiva, por cierto– la cuestión de la hospitalidad con la permanente problematización de las fronteras –metafísicas– entre el adentro y el afuera que Derrida trabaja en sus textos tempranos.

En primer lugar, se delimita a grandes rasgos el concepto *tradicional* de comunidad. Ya que, si la propuesta del debate contemporáneo consiste en formular *otra* declinación, hace falta dar noticia del concepto heredado que recibe y trastoca.

En segundo lugar, se encarga de demostrar que el cuestionamiento que ejercita el debate antes que renunciar sin más a dicha palabra, sugiere *extrañas* figuras de la relación que ya nada le tributan a la modulación tradicional y metafísica. Se trata, en este marco, de pensar el ser-en-común en tanto exterioridad o heterogeneidad o, mejor dicho, como impropia *exposición*.

En tercer lugar, se propone la inscripción de Derrida en el debate a partir de la hospitalidad. Dicho problema apunta, tal como el debate, a dar lugar a lo otro, a la dislocación *en* la mismidad, a pensar la *exposición* y desappropriación que atraviesa a toda relación. Con la hospitalidad no se trata de otra cosa que de una incierta acogida de lo imprevisible. De consentir la extrañeza, de propiciar su irrupción.

Al resplandor y clamor de la *amancia*, al amor *en* la amistad, al compañerismo.

A su impronta, su grabado, su incisión –que no nos deja jamás indemnes–.

A la *vida en común*,

a esa «*otra tierra en esta tierra*» que hemos ensayado –y perdido, fracasado;

y vuelto a recomenzar–.

A la osadía e indocilidad que nos atraviesa.

## AGRADECIMIENTOS

He de agradecer a las instituciones que volvieron posible este escrito. A la Universidad de Valparaíso, por ofrecer un enclave en el que desplegar las inquietudes que movilizan estos pensamientos. Asunto que no pasó únicamente por los cursos allí ofrecidos y los profesores con que me encontré, sino también por las incesantes solicitudes que logró agenciar, con lo cual, entonces, no puedo sino agradecer a la Sra. Secretaria Sire Vargas por las variadas soluciones a las que arribó y que contribuyeron a llevar a término esto con la mayor de las amplitudes. Al Comité Académico del Magíster por otorgarme una beca de exención arancelaria. Por último, esta tesis se encuentra adscrita y recibió financiamiento por parte del Proyecto ANID/FONDECYT Regular N° 1221175.

Asimismo, he de agradecer a las personas que han acompañado este trayecto. A Marcela Rivera, quien sosteniendo un «arte de leer» como ninguno, contribuyó a apuntalar esta investigación en su etapa más vacilante. A Elizabeth Collingwood-Selby y Willy Thayer, por el *pensar en común* sostenido durante los años en el Taller de Teoría Crítica, asimismo por su constante preocupación y apertura de *chances* para quienes allí participamos. A Claudia Gutiérrez, por el jovial reencuentro, además de aquella confianza brindada en mis años iniciales de formación. A Verónica González, por la ayuda desinteresada que siempre me tendió. A Carlos Contreras, por la obstinación en cada pesquisa que emprende y que bien sabe propagar. A Mariela Avila, por la fortuna de coincidir, también por el persistente impulso y las posibilidades abiertas. A Gustavo Celedón, por la paciencia y la libertad en el trabajo realizado, sumado a la perspectiva sagaz con que acompañó este tránsito.

A quienes han asistido y secundado este proceso, en valiosas y notables dimensiones: J. y J., F. y F., C. y C.

En fin, agradezco el soporte y el amor de mi madre, padre y hermana. Al brío de mis abuelxs. Al tesón vital que han desperdigado.

Cuestión únicamente, pero en eso se juega todo, de una lectura: ¿aprenderemos alguna vez a leer? ¿Aprenderemos a olvidarnos de la verdad, del sentido, de los sentidos verdaderos, aprenderemos, alguna vez, a trabajar la operación de los agregados?

PATRICIO MARCHANT

Y se lee de reojo, despedazando lo ya despedazado, intentando unir de otro modo los retazos con el deseo de que liberen nuevos sentidos, imitando la velocidad que pertenece a los sueños al asociar elementos aventurosos – nunca arbitrarios– que, no sin peligro, iluminan nuestro acontecer.

GUADALUPE SANTA CRUZ

Como si se hubiese vuelto necesario, en nuestras condiciones históricas actuales, atreverse verdaderamente a “poner (*legen*) las manos en el fuego” para entender mejor, para leer (*lesen*) mejor este mundo a causa del cual padecemos —este mundo del que debemos afirmar, repetir, declarar que es a partir del cual estamos padeciendo— y así y todo negarnos a padecer (*leiden*).

GEORGES DIDI-HUBERMAN

# ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
I. LA CUESTIÓN DE LA COMUNIDAD O LA COMUNIDAD EN CUESTIÓN	11
1. Otra calificación de la comunidad	13
2. Nostalgia de la <i>comunidad</i> : armonía y reunión	23
3. Comunidad moderna: sujeto, apropiación, realización	30
II. DE OTRO MODO QUE COMUNITARIO	39
1. Insistencias postnietzscheanas	41
2. Nada pertenece: extrañezas, errancias, alteraciones	47
3. Inconvenientes: <i>entre</i> la contrariedad y la unanimidad	62
III. JACQUES DERRIDA: HOSPITALIDAD Y COMUNIDAD	75
1. Dislocación <i>en</i> la mismidad	75
2. Trepidaciones	78
3. Lidiar con el fundamento	82
4. «Una tarea de lectura»	88
5. Una inquietante palabra	95
6. Cuestión <i>de</i> hospitalidad	103
7. Estética-política de la hospitalidad: Derrida y la literatura	113
8. Hostipitalidad, pese a todo	124
CONCLUSIÓN	143
ANEXO	152
«Jacques Derrida: política y poética de la hospitalidad» — Ginette Michaud	152
BIBLIOGRAFÍA	177

## INTRODUCCIÓN

«He aquí la isla del solitario. ¡Y todo lo que está en devenir, errante, en busca, fugitivo, será para mi bienvenido! ¡Que la hospitalidad sea, de ahora en adelante, mi única forma de amistad! ¡Yo amo todo lo que deviene!»

FRIEDRICH NIETZSCHE, *Fragmentos póstumos* [vol. III]

Hay que sostener [...], la severidad de la relación con lo extraño cuya extrañeza es condición estricta de existencia y de presencia.

JEAN-LUC NANCY, *La comunidad enfrentada*

En la experiencia de lo extraño encontramos una forma genuina de des-apropiación (*Ent-eignung*), de extrañamiento (*Ent-äusserung*), y ésta es precisamente la condición previa de la hospitalidad que, desde la Antigüedad, va unida al *status* de lo extraño. El hombre no es sólo un ser que puede prometer, sino también un ser que puede acoger y albergar lo extraño.

BERNHARD WALDENFELS, «La pregunta por lo extraño»

Tal vez convenga comenzar por el infortunio y la ventura que conlleva la existencia en común. Ya que, si la pluralidad humana fuera elevada al rango de *thaumázēin* “originario” de la filosofía política<sup>1</sup>, las interrogantes que dinamitaría la conmoción que acarrea el asombro frente a la condición ontológica de la con-vivencia, se inscriben de lleno en el problema general de la siguiente investigación. Pues, si irremediamente existimos *con* otros y otras, si no podemos más que *compartir* el mundo con el resto, si la existencia que nos constituye involucra estar inmersos *entre* otros y otras, vale la pena preguntarse: ¿qué modalidades ha adoptado ese ámbito que funda nuestra existencia en común? Se puede reconocer sin muchos problemas que la herencia que nos cae encima ofrece una respuesta –casi sin rodeos– según la cual esa existencia en común ha de ser pensada como comunidad. Mas, por supuesto que allí arriban nuevas preguntas: ¿por qué la comunidad ha asumido la suposición de su acuerdo interno, de su consenso y unidad? Asimismo, habrá que sopesar la contracara de dicha afirmación, ya que, si la

---

<sup>1</sup> Cf. H. Arendt, *Filosofía y política. Heidegger y el existencialismo*, trad. E. Martínez Rubio, 1º ed., Bilbao, Besatari, 1997, p. 63. Inherente pluralidad cuya originariedad, sin embargo, revoca todo *arkhé*, pues incumbe al espacio intersticial –al *entre* que *nos* distingue– en el que se desenvuelven las acciones humanas.

comunidad ha sido planteada de este modo, ¿cómo ha tratado y se ha relacionado, por otra parte, con lo que le resulta extraño, o con lo exterior, o con la anomalía que pudiese surgir, aparecer o irrumpir en su interior? Frente a estas últimas preguntas, la tradición filosófica de occidente – como demostraremos– ha contestado estrictamente con una hostilidad incontenible. Sin embargo, si la pluralidad humana constituye una circunstancia ineluctable, después de todo, ¿por qué hay hostilidad?, ¿acaso es la única posibilidad para afrontarla, o su tendencia invariante?, ¿hay *otra* declinación de esa existencia-en-común?, ¿podría ser que frente a la extrañeza radical se ejercitase, por el contrario, la hospitalidad? Pero, ¿cómo hacerlo?

La investigación que damos a leer se propone encarar estas preguntas. Lo hace tomando en consideración a un autor que tiene una mínima estima por la palabra comunidad, así como discutiblemente se inscribiría en lo que se llama “filosofía política”. El objetivo principal, de esta suerte, es abordar la hospitalidad en el pensamiento de Jacques Derrida enmarcando e inscribiendo dicho término en el debate contemporáneo en torno a la comunidad. Digamos, a la luz del debate, o a la prueba de los problemas que abre y acomete. Pero, en estricto rigor no hacemos más que *ofrecer una lectura*. Mas allí se nos presentan no pocos escollos y obstáculos.

Acaso plantear una introducción, una aproximación taxativa que suministre los recaudos y previsiones que aseguren una correcta recepción del tema, ¿no es, en más de un sentido, traicionar y cancelar toda *irrupción*? ¿No termina así por predeterminar y volver familiar, de entrada, cualquier extrañeza?, ¿cómo ser fieles o cómo reivindicarla si se ve conjurada y amortiguada desde el inicio? ¿Es necesario que toda introducción tenga que *anticipar* los contenidos aquí vertidos, sus movimientos y sus artimañas para que sea, por fin y cómo no, comprendida la tesis?, ¿aunque eso traicionase su único propósito?

Sin sacudirnos del todo esas preguntas bosquejamos este exergo en el que justificamos nuestra tentativa de lectura, su inclinación y declinación. Mejor dicho, nos limitamos a *invitar e incitar* los problemas de los que trata. No como única puerta de acceso, clave de comprensión o umbral determinado a partir del cual ingresar. Exponemos tan solo el margen entrecortado por el que hemos –furtiva e inciertamente– entrado.

Por lo pronto, cabe precisar que no pretendemos examinar una por una las formas que ha adquirido la existencia en común a lo largo del pensamiento filosófico occidental. Lejos de esa ambición enciclopedista, más bien aquí se abordan dichas interrogantes desde una determinada *constelación* del pensamiento contemporáneo. En dicha constelación se vislumbran

determinadas estrellas cuyos leves trazados exhiben frágiles engarces y relaciones. Allí nuestra apuesta, mínima e infinita, es volvernos sensibles a una luz tenue, titilante y periférica, marginal incluso.

\*

La constelación teórica a la que referimos apunta a examinar y cuestionar uno de los fundamentos conceptuales que prevalece en el campo de lo político como es el de comunidad. La herencia acrítica y arraigada que arrastra dicha palabra ha decantado en un inusitado ejercicio de la violencia, pues, no otro es el costo que hay que pagar para volver efectiva la unidad e identidad que presupone, así como también es ejerciendo violencia contra lo que se considera exterior o contaminante que se instala, realiza y toma forma su consenso interno. La propuesta del debate contemporáneo en torno a la comunidad –constituido principalmente por Georges Bataille, Jean-Luc Nancy, Maurice Blanchot, Roberto Esposito, Giorgio Agamben, Massimo Cacciari– ha sido, por un lado, exponer los presupuestos que funcionan a la base de la noción tradicional, advirtiendo con ello sus riesgos y limitaciones, a la vez que, por otro lado, insistir en la exigencia de pensar dicho concepto hacia otras direcciones.

De ahí que tomemos en consideración y estudiemos de manera detenida autores contemporáneos que, junto con ejercitar una crítica de la tradición occidental de la política, no renuncian a la noción de comunidad y más bien se obstinan en explorar y pesquisar las chances del ser-en-común en el mundo contemporáneo.

En cualquier caso, esos textos no son más que una constelación determinada en medio de algo así como un horizonte teórico de debate en torno a la vida en común, que incluye a la teoría política, con sus contribuciones referidas al «comunismo» (Badiou, Žižek, Bensaïd, incluso Comité invisible) o respecto de «lo común» (Negri, Hardt, Dardot y Laval), y asimismo a las ciencias sociales (entre otros, Bauman, Sennett o Maffesoli). Por otra parte, puede rastrearse el asunto de la comunidad como lo hacen Rampérez y Vidarte, esto es, prestando atención al abordaje «germánico» del problema en la teoría de la acción comunicativa de Habermas y Apel; en el modo «anglosajón» en la teoría de la justicia de Rawls y la partición entre “liberales” y “comunitaristas” que inaugura; y por último en la declinación «francesa» del problema con la

comunidad inoperante de Nancy, donde se sitúa la constelación que nos ocupa, y que resulta ser de algún modo la menos conocida<sup>2</sup>.

Menos conocida quizá, pero sin duda con algún radio de recepción que resulta fundamental tener en cuenta. En el medio nacional cabe mencionar el número de la revista *Pléyade* 7, Dossier «Pensar la comunidad», IV, n° 1, junio de 2011 y el de la revista *Disenso*, n° V, Dossier «Comunidad, común, comunismo», enero de 2023; en España también existe un dossier en la revista *Isegoría*, n° 49, Dossier «Horizontes de lo común», diciembre de 2013. En el ámbito latinoamericano que más nos interesa, no puede ser desatendido el amplio trabajo de Mónica Cragolini y sus equipos de investigación, el abordaje que ensaya Peter Pál Pelbart que hace dialogar al debate con Deleuze-Guattari y Comité invisible, también aquél de María del Rosario Acosta y Laura Quintana quienes sugieren un cruce fecundo entre estética y política que va de Benjamin a Nancy, asimismo el rastreo de largo aliento que emprende Juan Pablo Arancibia en el que exhibe el derrotero paradójico que atraviesa a este vocablo<sup>3</sup>.

No obstante, en las variadas cartografías realizadas a propósito de la modulación contemporánea que ha adquirido la comunidad, el nombre de Derrida, si llega a figurar allí, por lo general lo hace de manera alusiva. No hay del todo un tratamiento que explicito o que otorgue tramas textuales que permitan sostener que Derrida pudiese pertenecer a ese debate, a ese entorno teórico, a esa insistencia en la comunidad. De ahí que nuestra apuesta no sea más que rastrear la posibilidad de inscribirlo en ese espacio, aunque acentuando su posición singular, periférica y tangencial.

En ese sentido, rastreamos los estudios que permiten situar y establecer nuestra hipótesis, entre los cuales están aquellos que piensan y afirman el carácter político de la obra de Derrida – luego del sostenido menosprecio del que fue parte– a pesar de que no lo inscriban en el debate al que aquí nos referimos. Por ejemplo, Beardsworth sitúa la contribución de Derrida en torno a lo político en la lectura que ejerce de la metafísica de la presencia y su clausura, cuya

---

<sup>2</sup> F. Rampérez y F. Vidarte, «Epílogo: La comunidad (quizás) inoperante», en *Filosofías del siglo XX*, 1° ed., Madrid, Editorial Síntesis, 2005, pp. 321-340.

<sup>3</sup> Mónica B. Cragolini (comp.), *Extrañas comunidades: la impronta nietzscheana en el debate contemporáneo*, 1° ed., Buenos Aires, La Cebra, 2009; P. P. Pelbart, «La vida (en) común», trad. S. García Navarro y A. Bracony, en *Filosofía de la deserción: nihilismo, locura y comunidad*, 1° ed., Buenos Aires, Tinta Limón, 2009, pp. 21-66.; M. del R. Acosta y L. Quintana, «De la estetización de la política a la comunidad desobrada», *Revista de Estudios Sociales*, n.º 35, abril de 2010, pp. 53-65.; J. P. Arancibia, «Comunidad, tragedia, melancolía. Estudio para una concepción trágica de lo político», *Grafía*, vol. 10, n.º 2, diciembre de 2013, pp. 111-142.

interrogación más acuciante concierne a la distinción entre «una comunidad política y lo que necesariamente excede a esa comunidad, o lo que queda afuera del cálculo de ella, en el proceso de su (auto-) formación»<sup>4</sup>. También Caputo ha llamado la atención en torno a la preocupación y la controversia con la palabra comunidad en Derrida, además de la pertinencia de tratar el concepto de hospitalidad para dar cuenta de ello (aunque Caputo está centrado en la tradición americana al respecto). Asimismo resultan del todo relevantes las investigaciones que han emprendido Carlos Contreras en torno a la tendencia y acentos ético-políticos que acompañan a Derrida, así como el de Emmanuel Biset que, enfatizando la co-pertenencia entre filosofía y política que puede hallarse en los textos del argelino, propone que éste jamás se ubica sin más en la filosofía política y más bien le imprime variados deslizamientos y temblores al acentuar la insalvable transacción que habita entre violencia y justicia<sup>5</sup>.

Con una afinidad mayor respecto de la lectura que aquí sostenemos, las investigaciones de Cragolini resultan de suma relevancia por cuanto en todo momento va situando a Derrida en el margen del debate junto a los nombres de Esposito, Blanchot, Nancy, entre muchos otros, además de proponer otros adjetivos para la comunidad en concordancia con los escritos derrideanos: comunidad del resto, comunidad del temblor, comunidad de la huella, etc. A su vez, la tesis doctoral de Ana Paula Pechaszadeh ha repercutido al perfilamiento del problema y el modo de abordarlo, aunque ahí se hace cargo de manera primordial de la teoría política (desde Mauss a Goffman, pasando por Sorel, Girard, Arendt, entre muchos otros) destacando posibles cruces con la deconstrucción y deslizando poco a poco la cuestión de la comunidad. Por último, el potente estudio de Gabi Balcarce, que es un extracto de su tesis doctoral, resulta decisivo para pensar a Derrida en una distante proximidad con el debate contemporáneo de la comunidad, además del énfasis que otorga allí a la hospitalidad<sup>6</sup>.

Sin embargo, lo que resulta de todos modos una resistencia difícil de vencer son las palabras de fastidio que Jacques Derrida dedica a la comunidad. Por ejemplo, en una anotación

---

<sup>4</sup> R. Beardsworth, *Derrida y lo político*, trad. L. Lassaque, 1º ed., Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008, pp. 17-18.

<sup>5</sup> Cf. J. D. Caputo, «Comunidad sin comunidad», trad. G. Merlino, en J. Derrida y J. D. Caputo, *La deconstrucción en una cáscara de nuez*, 1º ed., Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008, pp. 127-147.; C. Contreras Guala, *Jacques Derrida: márgenes ético-políticos de la desconstrucción*, 1º ed., Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2010; E. Biset, *Violencia, justicia y política: una lectura de Jacques Derrida*, 1º ed., Villa María, Eduvim, 2012

<sup>6</sup> M. B. Cragolini, *Derrida, un pensador del resto*, 1º ed., Buenos Aires, La Cebra, 2007; A. P. Pechaszadeh, *Política y hospitalidad: disquisiciones urgentes sobre la figura del extranjero*, 1º ed., Buenos Aires, Eudeba, 2014; G. Balcarce, *Derrida*, 1º ed., Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Galerna, 2016.

de sus cuadernos personales de 1976 –recogida por Benoît Peeters– consigna un sueño relativo a una toma de palabra en una reunión política, en cuyo breve comentario incluido en un largo paréntesis entrevemos, por lo pronto, la aversión que mantiene con la comunidad:

(Como es habitual, nunca me alío y apunto en todas direcciones: completamente solo. El miedo es la alianza y ese sentimiento de seguridad que da la alianza. Realmente tengo miedo, cosa que no le otorga nada de heroísmo a mi soledad, más bien algo de temeroso y de cobarde: “no me van a agarrar” –y busco por el lado de la “huida de la alianza” y el asco por la “comunidad”-. La palabra misma me repugna.)<sup>7</sup>.

Esa relación «cuasi antagónica» –como la nombra Peeters– con la idea y la palabra comunidad es la que guía, no obstante, nuestra pesquisa. Ya que Derrida, en esa búsqueda por el lado de la huida de la alianza y la antipatía por la comunidad, toma en toda su radicalidad aquella pregunta que había puesto a circular Roland Barthes por esos mismos años: «¿cómo vivir juntos?»<sup>8</sup>. La manera en que Derrida encara esa pregunta es la que exploramos aquí, teniendo en mente la extraña idiorritmia que mantiene con el debate, quien en su carácter fronterizo y casi externo sólo logra proferir esa palabra en medio de estos adjetivos: «la comunidad anacorética de aquellos que aman alejarse»<sup>9</sup>.

\*\*

Pues bien, ante tal estado de los estudios relativos a nuestro problema, la presente tesis plantea como objetivo principal trazar el pensamiento de la hospitalidad en los textos de Jacques Derrida a la luz de la noción contemporánea de comunidad. Para ello relevamos el abordaje de la hospitalidad que tiene lugar en los seminarios dictados en la EHESS los años 1996-1997, proponiendo una lectura de la primera parte de dicho seminario publicado recientemente en francés (sin contar aún con traducción al español) y que por ello no ha sido considerado en investigaciones anteriores. Además, hemos articulado –de manera no conclusiva, por cierto– la cuestión de la hospitalidad con la permanente problematización de las fronteras –metafísicas– entre el adentro y el afuera que Derrida trabaja en sus textos tempranos. Todo ello, para enmarcarlo en los lineamientos principales del debate contemporáneo de la comunidad,

---

<sup>7</sup> Cit. en B. Peeters, *Derrida* [2010], trad. G. Villalba, 1º ed., Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 355.

<sup>8</sup> Cf. R. Barthes, *Cómo vivir juntos: simulaciones novelescas de algunos espacios cotidianos* [2002], E. Marty y C. Coste (ed.), trad. P. Willson, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003.

<sup>9</sup> J. Derrida, *Políticas de la amistad*, seguido de *El oído de Heidegger* [1994], trad. P. Peñalver y F. Vidarte, Madrid, Trotta, 2010, p. 53.

centrándonos básicamente en Jean-Luc Nancy, Maurice Blanchot y Roberto Esposito (no obstante, con alusiones pertinentes a los demás autores del debate).

La justificación para ocuparnos de este término radica en el hecho de que con la hospitalidad vienen –quíerese o no– los problemas de la pertenencia, de la frontera, del cierre y de la relación con lo otro, lo extraño y lo extranjero. Con ello la hospitalidad tal como la considera Derrida, apunta al mismo campo problemático que el debate en torno a la comunidad. Todo lo cual nos permite no tanto trazar una tesis monográfica de Derrida, sino explorar lo que nombraríamos como el *reparto* (Rancière) o las *formas* (Malabou) de lo común, que en su amplitud dan lugar justamente a lo que ha permanecido excluido o conjurado con persistencia férrea, es decir, a las anomalías y extrañezas que *pese a todo* atosigan, exceden e inquietan el apacible orden de la mismidad.

Por lo tanto, la estructura de la tesis constará de tres capítulos, además de la respectiva introducción y conclusión, aparte de un anexo con la traducción de un texto relevante para el campo de estudios que aquí abordamos.

El primer capítulo, «La cuestión de la comunidad o la comunidad en cuestión», dividido en tres apartados, tiene como objetivo delimitar a grandes rasgos el concepto *tradicional* de comunidad. Se encarga, por ello, de caracterizar y exponer los fundamentos que articulan y sostienen la noción corriente y habitual de comunidad. Ofrecemos para ello un hilván que anuda momentos clave (Platón, Aristóteles, el sujeto como *arkhé* de la modernidad) cuyo trazado nos acerca a la figura canónica de la comunidad con la que el debate que aquí nos interesa entra en tensión. Si la propuesta del debate consiste en esbozar una figura *otra* de la comunidad, hace falta dar noticia del concepto heredado que recibe y trastoca. Sólo así, en ese contraste, va adquiriendo sentido que para el debate, aunque conserve el nombre, se trata de *otra comunidad*. ¿Pero otra respecto de cuál? De aquello que la tradición metafísica ha tomado como presupuesto de la vida en común: una *comunidad* que se añora o se proyecta como tarea a realizar por unos sujetos y que, para mantenerse en su consenso y sostenerse como lugar de cobijo y amparo, se defiende violentamente sin consideración de aquello que le resulta extraño, ajeno, amenazante. En suma, como reducción de la pluralidad humana a la *unidad*.

El segundo capítulo, «De otro modo que comunitario», ya trazados esos lineamientos canónicos de la comunidad, apunta a desplegar el embate que el debate contemporáneo emprende con dicho concepto y sus fundamentos. El cuestionamiento que ejercita, antes que

renunciar sin más a dicha palabra, sugiere *extrañas* figuras de la relación que ya nada le tributan a la modulación tradicional y metafísica. Rastreado las vetas nietzscheanas y heideggerianas que atraviesan a los autores del debate, se va perfilando ese *otro modo* de pensar la comunidad o el ser-en-común, pensado desde la exterioridad o la heterogeneidad o, mejor dicho, desde la impropia *exposición* como cifra que constituye el ser-en-común que nos es consustancial. Es decir, ya no el abrigo y la unidad, sino la dispersión, la distancia o la nada incluso, a partir de las cuales se logra elaborar una inédita puesta en común.

Además, aquí situamos la discusión de la *pertenencia* controversial de Derrida a un debate que no hace más que cuestionar, precisamente, la propiedad y su reparto. De allí su *inconveniente*, su desacuerdo o su ruptura de la reunión que podría suponerse entre aquellos autores que aquí rubricamos bajo ese nombre (pues, ¿acaso todo debate no presupone también un mínimo de acuerdo, o de entendimiento común?). Ateniéndonos a ciertas limitaciones que han sido señaladas por la literatura crítica, enfatizamos la manera en que, sin embargo, Derrida puede ser re-inscrito allí a partir de la hospitalidad. Por otro lado, si la noción corriente de comunidad no ha pretendido más que *fijarla* al alero del consenso y la unidad confiriéndole así una clausura contra lo que pudiese oponérsele, la *otra calificación* que despunta aquí desbarata y desquicia esa determinación. Se plantea, por ello, cierta holgura o juego desregulado que se da en toda existencia-en-común, cuyo carácter *agonístico* permanece irreductible. Sostenemos con ello que son las diferencias y las extrañezas las que signarían a las junturas y asociaciones, si las hay. Allí donde no hay más que *exposición*, el *entre* y el *con* que atraviesa a la existencia en común no está ni fijado ni determinado de antemano, sino *expuesto* tanto al conflicto como al orden, al disenso y al consenso sin conciliación posible alguna.

El tercer capítulo, «Jacques Derrida: hospitalidad y comunidad» traza el abordaje de la hospitalidad en el pensamiento de dicho autor. Desde cierta perspectiva los capítulos precedentes no son más que un pretexto para montar este tercer capítulo; desde otro enfoque podría asegurarse que resultan ser en su conjunto –al ocuparse de las limitaciones, mutaciones y atolladeros de la cuestión de la comunidad– la nervadura principal de la tesis. Diríamos que ambas aseveraciones se pueden sustentar, pues no cabe duda que la problematización de la comunidad puede leerse –y se ha leído– sin referencia alguna a Derrida; así como este capítulo sobre la hospitalidad en Derrida no tiene necesidad alguna de ese debate, y pudiera haber sido

redactado al alero de la influencia levinasiana o tan solo como una muestra del *giro* ético-político que se ha dicho que Derrida adopta en los años noventa<sup>10</sup>.

No obstante, de ahí que la tesis se juegue en la encrucijada de ambas cuestiones. Entrevemos una insistencia en la escritura de Derrida por dar lugar y rendir justicia a lo que ha sido sistemáticamente excluido por el imperio de la mismidad, sostenido a partir de la violencia del fundamento que ejerce la metafísica de la presencia. Si lo otro y lo extraño han sido objeto de una hostilidad incontenible en la tradición occidental y metafísica, la apuesta de Derrida pasa por ejercitar otro gesto que ya no los neutralice. Este capítulo se ocupa con especial interés de marcar la distancia que hay entre tolerancia y hospitalidad en la formulación derrideana; se ofrece también, ya hacia el final, como ejemplo de hospitalidad incondicional la relación que entabla Derrida con la literatura; sin soslayar los riesgos de este pensamiento, asimismo se ensaya un despunte relativo a lo que pudiese significar habitar en lo inhóspito.

Pues bien, si Jean-Luc Nancy ha designado a la filosofía de Derrida –si es que hubiera una “filosofía” allí y no tan solo el desgaste incesante de sus fundamentos– como «filosofía de lo heterogéneo en general», ello adquiere un contraste y un relieve mucho más profuso, a nuestro parecer, cuando se lo confronta y relaciona con este debate que apunta también a dar lugar a lo otro, a la dislocación *en* la mismidad, al *disturbio* e inquietud que trae consigo la *extrañeza*. Aquella cifra de la *diferencia* no es otra que la *irrupción* inanticipable que adviene y contamina la pretendida pureza de lo mismo y su presunta interioridad –todo lo cual esboza el ademán de brindar y *experimentar* la hospitalidad–. Y allí, no se trata de otra cosa que de una incierta acogida de lo imprevisible. De consentir la extrañeza, de propiciar su irrupción.

En último término, situamos como anexo la traducción desde el francés del texto «Jacques Derrida: política y poética de la hospitalidad» de Ginette Michaud. Sobre todo, porque este texto, de una de las editoras actuales de los seminarios de Derrida, resultó crucial para no desviarnos de nuestro camino. Además propone un énfasis sugestivo respecto de la dimensión *estética* de la hospitalidad por lo general ignorada, pues gran parte de los estudios al respecto se centran en lo ético –subrayando otra vez la vinculación, incluso la dependencia dirán algunos,

---

<sup>10</sup> Cf. S. Critchley, *The ethics of deconstruction: Derrida and Levinas*, 3<sup>o</sup> ed., Edinburgh, Edinburgh University Press, 2014; D. Cohen-Levinas, «Ils nous auront obligés. En guise d'introduction», en D. Cohen-Levinas y M. Crepón, *Derrida-Levinas: lire ensemble*, 1<sup>o</sup> ed., Paris, Hermann, 2015, pp. 9-14.; M. Ferraris, *Introducción a Derrida*, trad. L. Padilla López, 1<sup>o</sup> ed., Buenos Aires, Amorrortu editores, 2006

de Derrida con Levinas— o bien en la política de la hospitalidad que resulta a todas luces, entre improbable e imposible.

\*\*\*

Con todo, no hacemos más que trazar una línea quebradiza hacia una estrella que no era tenida en cuenta en la constelación del debate. Atender, aunque sea de forma efímera, a la intrusión de su luz centelleante. Ese es nuestro modo de tramitar la herencia —filosófica, metafísica—. La cual no es que nos pertenezca, o que nos sea propia. Tampoco que solo la recibamos. Más bien, frente a ella hay que ejercitar algo más que una mera recepción. Exige y desafía una lectura, una interpretación. Hace falta, *hay que apropiársela*, pero con un gesto no clausurante. *Acoger* esa herencia venida de lo otro es un modo de reactivarla y mantenerla con vida. Entonces, no elegimos la herencia, pero decidimos —en una decisión heterónoma— prolongarla, del único modo que se puede si ello involucra otra cosa que una recepción: *alterándola*. Demanda, entonces, reinterpretar, *releer*, desplazar para inventar

Se trata, en fin, de una lectura política que se enfrenta a su desfundamentación, a su temblor. Pues, ya desde los años dos mil Gregorio Kaminsky nos advierte de cierto desatino al tratar con estas palabras en medio de los «tiempos desastrosos» que aún atravesamos: «Va desapareciendo la densidad cultural, popular, que albergaba la riqueza del sentido memorial de la vida en común que correspondía al espesor semántico de giros latinos, como *hospes*, *amicus*, y otros tantos griegos, como *xénos*, *ekhtrós*... La hospitalidad y la acogida, las ideas de “amigo”, “visitante”, “semejante”, o “compatriota” se están convirtiendo, entre las angustias de la insegura ajenidad, en fantasiosa filología de anticuario»<sup>11</sup>. Pese a ello, sin rendirnos a ese afán de anticuario ni sucumbir a la angustia de un mundo en donde lo único capaz de traspasar todas las fronteras es la mercancía, apostamos, con todo, por una lectura *indecisa*: ahí donde Derrida «es y no es miembro de la tradición de pensamiento político», así como forma parte y no lo hace de este debate en torno a la comunidad y la violencia. Nos limitamos a incitar un trabajo con estas contrariedades, a ofrecer esta «interpretación inestable», que no es más que una «lectura infinita» que abre discusiones sin buscar saldarlas o clausurarlas<sup>12</sup>. De esa desestabilización partimos, irremediablemente.

---

<sup>11</sup> G. Kaminsky, «Tiempos desastrosos», en *Escrituras interferidas. Singularidad, resonancias, propagación*, 1º ed., Lanús, Paidós, 2000, p. 44.

<sup>12</sup> A. P. Penchaszadeh y E. Biset (comp.), *Derrida político*, 1º ed., Buenos Aires, Colihue, 2013, pp. 10-11.

## I. LA CUESTIÓN DE LA COMUNIDAD O LA COMUNIDAD EN CUESTIÓN

Al detenernos en la noción de comunidad habría que advertir una diversidad de motivos que la recorren, los cuales no se separan de las disputas que la envuelven. Se torna sumamente difícil despejar y sacar cuentas claras respecto de un concepto, una noción o un vocablo que, a primera vista, está lejos de ser unívoco. Más bien, tal como indica Francesco Fistetti al inicio de la extensa historia conceptual que emprende, hace falta tener en cuenta que «comunidad es un concepto polisémico hasta el extremo»<sup>1</sup>. Es por ello que las variaciones que han emergido –y sucumbido– en el pensamiento occidental respecto de la articulación o el orden que podría adquirir la existencia en común, o las maneras de calificar, condicionar, normar y describir el lazo social sin lugar a dudas son amplísimas. Pese a esto, para adentrarnos en lo que nos interesa aquí, tomamos como testimonio para aludir a su problematización contemporánea un breve prefacio de quien fuera, de alguna manera, el iniciador de una pesquisa singularísima sobre la cuestión de la comunidad.

Jean-Luc Nancy, con ocasión de la traducción italiana de *La comunidad inconfesable* de Maurice Blanchot en 2002, escribe un prefacio en el que revisa el contexto problemático de los textos filosóficos –escritos en los años 80 y en territorio europeo sobre todo– en torno a la comunidad. Se trataba de un momento propicio para volver a presentar el problema, con la distancia aproximada de dos décadas y de no pocos libros dedicados al asunto publicados, comentados y discutidos. Pues bien, a partir de dicho texto, se nos plantea la necesidad de preguntarnos por la manera en que «comunidad» pasó de ser –así es como lo consigna Jean-Luc Nancy– una «palabra entonces [en los años 80 del siglo pasado] *ignorada* por el discurso del pensamiento»<sup>2</sup>, a convertirse –según el diagnóstico de Vidarte y Rampérez en el epílogo de *Filosofías del siglo XX*– en «el acontecimiento de los últimos años en filosofía», el cual consistió en la transformación del estatuto de dicha palabra, pues, a partir de allí –dirán– no se trata más que del «problema de la comunidad o la conversión de la comunidad en problema»<sup>3</sup>. Dicho esto, tal

---

<sup>1</sup> F. Fistetti, *Comunidad. Léxico de política*, trad. H. Cardoso, 1° ed., Buenos Aires, Nueva Visión, 2004, p. 7.

<sup>2</sup> J.-L. Nancy, *La comunidad enfrentada* [2002], trad. J. M. Garrido, 1° ed., Lanús, La Cebra, 2014, p. 14. Subrayado nuestro.

<sup>3</sup> F. Rampérez y F. Vidarte, «Epílogo: La comunidad (quizás) inoperante», en *Filosofías del siglo XX*, *op. cit.*, p. 321.

vez se vuelve posible suscribir la fórmula de Nancy según la cual los textos filosóficos en torno a la comunidad constituyen «un movimiento profundo del pensamiento»<sup>4</sup>.

¿A qué textos nos referimos? Tracemos al menos los contornos del debate. En 1983, la revista *Aléa*, en un número coordinado por Jean-Christophe Bailly, proponía como tema “La comunidad, el número”, en donde fue publicado el célebre artículo de Nancy titulado *La Communauté désœuvrée* –publicado tres años más tarde (Paris, Christian Bourgois éditeur, 1986), con nuevos textos sobre la temática. A ese libro –que proponía una singular pesquisa por los textos de Georges Bataille en la búsqueda de un pensamiento de la comunidad, desde una perspectiva ontológica y política, y a su vez, lejos del modelo de la fusión o la unificación (y como alternativa al fascismo, al comunismo, a la dictadura y a la democracia)– le responde, casi de inmediato, Maurice Blanchot con *La Communauté inavouable* (Paris, Les Éditions de Minuit, 1986). A este primer intercambio –que de alguna manera fueron dos maneras cercanas, pero radicalmente opuestas de leer a Georges Bataille– le siguen una serie de textos: en Francia, una especie de reproche y desaprobación por parte de Alain Badiou; una modulación diferente que se enfrentaba con la tradición política occidental desde un registro estético-político como en *Le méésentente* (Paris, Galilée, 1995) de Jacques Rancière; así como un extraño reconocimiento –acompañado de una persistente desconfianza, y de la que nos ocuparemos más adelante– por parte de Jacques Derrida en *Politiques de l’amitié* (Paris, Galilée, 1994). Fuera de Francia, los ecos de este abordaje hallaron sus variaciones en Italia, entre otros textos, con *La comunità que viene* (Turín, Einaudi editore, 1990) de Giorgio Agamben, y luego con la pesquisa genealógico-crítica de Roberto Esposito en *Communitas* (Turín, Einaudi editore, 1998), además del bello ensayo de Massimo Cacciari *L’arcipelago* (Milán, Adelphi edizioni, 1997)<sup>5</sup>.

Pero cabe preguntarse, en todo caso, ¿cuáles fueron las razones para que, en unos cuantos lustros, se haya escrito esta serie de libros dedicados a la cuestión de la comunidad, tras

---

<sup>4</sup> J.-L. Nancy, *La comunidad enfrentada*, *op. cit.*, p. 13.

<sup>5</sup> J.-L. Nancy, *La comunidad inoperante* [1986], trad. J. M. Garrido, Santiago, Lom Ediciones/ARCIS, 2000; M. Blanchot, *La comunidad inconfesable* [1983], trad. I. Herrera, 1º ed., Madrid, Arena Libros, 1999; G. Bataille, *La experiencia interior: suma ateológica 1*, trad. S. Mattoni, 1º ed., Ciudad Autónoma de Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2016; A. Badiou, «Filosofía y política», trad. E. L. Molina y Vedia, en *Condiciones*, 1º ed., México D. F., Siglo XXI Editores, 2002, pp. 205-237.; J. Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía* [1995], trad. H. Pons, 1º ed., Buenos Aires, Nueva Visión, 1996; J. Derrida, *Políticas de la amistad*, *op. cit.*; R. Esposito, *Communitas. Origen y destino de la comunidad* [1998], trad. C. R. Molinari Marotto, 1º ed., Buenos Aires, Amorrortu editores, 2012; G. Agamben, *La comunidad que viene* [1990], trad. J. L. Villacañas y C. De la Roca, 1º ed., Valencia, Pre-Textos, 1996; M. Cacciari, *El Archipiélago. Figuras del otro en Occidente* [1997], trad. M. B. Cragolini, 1º ed., Buenos Aires, Eudeba, 1999.

una sostenida inadvertencia al respecto? ¿En qué consistió esa transformación de la comunidad en problema, y en qué medida la modificación del estatuto de una palabra puede ser considerada como un «movimiento profundo del pensamiento»? Digamos, de manera preliminar, que aquella transformación exigió –así lo tomaron los autores del debate, como una exigencia y una necesidad– el intento de volver a calificarla. Mejor dicho, frente a la unanimidad insistente que ha concebido la comunidad como espacio de interioridad, seguridad, identificación y armonía – libre, entonces, de todo conflicto– se trató de desabastecer una concepción según la cual tendría sustancia y valor en sí misma. Con ello, a lo que apostaban los textos del debate fue a repensar la comunidad, es decir, cuestionarla e impugnarla, convertirla y asumirla en una problematización que se volvió ineludible, asunto que pasaba, inevitablemente, tal como sugiere Nancy, por «calificarla de otro modo»<sup>6</sup>.

## 1. Otra calificación de la comunidad

[...] se trata de evitar bajo todas las formas posibles la repetición de aquellos gestos reductores, aniquiladores, que hacen del otro una presa.

GUADALUPE SANTA CRUZ, «La ciudad archipiélago»

Sin embargo, la cuestión está lejos de ser anodina y más bien se halla no exenta de forcejeos. Podemos adelantar un poco tomando en cuenta que, si hubo exigencia de repensar la comunidad, lo fue sobre el fondo y tras el tañido fúnebre de las trágicas experiencias que atravesó el siglo recién pasado –en medio de la tensión entre el comunismo como proyecto histórico-político y la invocación de la comunidad del pueblo alemán (*Volksgemeinschaft*)–: los campos de exterminio, los gulags, las dictaduras y las prácticas políticas de desaparición. No otro es el «motivo terrible»<sup>7</sup> al que alude Nancy cuando señala las razones por las que se *impuso* este trabajo de pensamiento común en esos años. Si ya no es posible «basarse sobre cualquier forma de lo *dado* del ser común (sangre, sustancia, filiación, esencia, origen, naturaleza, consagración, elección, identidad orgánica o mística)»<sup>8</sup> para asentar la comunidad, es porque a partir de aquel gesto de fundamentación, lo que se habilitó fueron –incluso más, es lo que tendencialmente arrojó a–

<sup>6</sup> J.-L. Nancy, *La comunidad enfrentada*, *op. cit.*, p. 21.

<sup>7</sup> J.-L. Nancy, «Conloquium», trad. C. R. Molinari Marotto, en R. Esposito, *Communitas*, 1º ed., Buenos Aires, Amorrortu editores, 2012, p. 10.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 11.

esas prácticas políticas consistentes en borrar, aniquilar, extirpar lo que fuese considerado otro, extraño, foráneo, ajeno. Hay que apuntar, por el momento, que el debate no se dirige tan sólo al discurso filosófico de la comunidad, sino también a la operación práctica que habilitó. Dicho de otro modo, lo que se objeta no es otra cosa que ese tutelaje de lo teórico por sobre lo práctico, esto es, la imperiosa necesidad de la filosofía o la teoría política de fundamentar y hacerse obra en la realidad. Lo veremos de inmediato.

Con todo, no se trata de una operación trivial, como si bastase con desechar un término o declarar su obsolescencia. Incluso el mismo Nancy —esta vez en el prólogo para *Communitas* de Roberto Esposito que acabamos de citar— remarca una cierta incapacidad para «desmantelar» o «desalentar» las recurrencias a la homogeneización que implica la comunidad. Pese a ello, tomando a su cargo la tarea de «inventar» una articulación del ser-en-común «radicalmente distinta», inquiera de manera incisiva —y es aquí donde hallamos la clave del debate— lo siguiente: «¿Cómo ser en común, entonces, sin hacer lo que la tradición entera [...] llama una comunidad (un cuerpo de identidad, una intensidad de propiedad, una intimidad de naturaleza)?»<sup>9</sup>. Podemos decir ahora, a partir de esta pregunta, que aquella inflexión a la que aludimos recién —la de calificar *de otro modo* a la comunidad—, consiste en dejar de calificarla de *modo tradicional*. Mas, el asunto atañe, asimismo, pues no puede ser separado de este corolario, en *no hacer lo que la tradición* ha hecho con eso que llama comunidad.

Ahora bien, la pregunta de Nancy puede reformularse de la siguiente manera: ¿acaso conocemos o nos es dado concebir la existencia en común bajo otro esquema u otra estructura que no sea aquel corriente y tradicional de comunidad? ¿Podrá pensarse la existencia en común sin recurrir al esquema comunitario, es decir, a la homogeneización que trae consigo? En ese sentido, cuando dice que *tradicionalmente* se ha pensado de manera intrínseca —esto es, siempre y cada vez— esta existencia en común como cuerpo de identidad, como intensidad de propiedad y como intimidad de naturaleza, lo que enfatiza es que la comunidad se ha pensado de manera orgánica y sin diferencias, también como reafirmación de lo mismo y, por último, como vinculación cercana y natural. Con ello, lo que hace es llamar la atención sobre su determinación metafísica que la ha fijado en estos presupuestos que han permanecido incuestionados. De este modo, si el debate apuesta por pensar *otra calificación* de la comunidad, ello pasa justamente por

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 12-13.

ensayar *otra modalidad del ser en común*. Lo que, al menos, involucra tener en cuenta que si la existencia es común, que el simple hecho de que nuestra existencia es plural y compartida con otros, ello no supone que –forzosamente– haya que constituir, o realizar, o modular dicha existencia como identidad, propiedad o intimidad.

Asimismo, adviértase que dicha determinación corriente y tradicional de la comunidad no ha dejado de ser tematizada a partir del presupuesto del sujeto, de la propiedad y del origen. Puesto que tan sólo si tomamos al sujeto como presupuesto es posible pensar la comunidad como un *cuerpo* social o colectivo con el que *identificarse*, como una *propiedad* que se comparte – racial, idiomática, natal, terrenal, etc.–, como *intimidad* en la que se refuerza la naturalidad y, a su vez, se reconoce la familiaridad y cercanía de los vínculos. Roberto Esposito, por su lado, extiende y profundiza este aserto, pues agrega que la comunidad se ha modulado a partir de una cierta lógica y una gramática que la sobredetermina: ésta se halla, dirá con todo rigor, «atada a la semántica del *proprium*»<sup>10</sup>. Si esa semántica acopla y articula –en una trabazón que va hasta la confusión– lo común y lo propio, entonces, la comunidad es comprendida en ese marco, como una propiedad de los sujetos, como un atributo de pertenencia: «[e]n todo caso, se concibe a la comunidad como una cualidad que *se agrega* a su naturaleza de sujetos, haciéndolos *también* sujetos de comunidad. *Más sujetos*. Sujetos de una entidad mayor, superior o inclusive mejor que la simple identidad individual, pero que tiene origen en esta y, en definitiva, le es especular»<sup>11</sup>.

Hay que reparar que esta semántica del *proprium* –que dice y repite con una insistencia infatigable, que lo común *es* lo propio–, trae aparejado, de modo irrecusable, un trato determinante con lo otro y lo extraño. Puesto que, toda vez que se reconoce lo propio en una sustancia que se comparte, no es sino para defenderlo de cualquier extrañeza, ya sea conjurándola, destruyéndola o aniquilándola. Hay –tomando prestada la fórmula a Nietzsche– un «*odio a lo extraño*»<sup>12</sup> que se desencadena siempre que se activa el sentido de pertenencia –o también cuando se advierte que alguien no es portador de determinado atributo o cualidad–, y de ahí que la defensa de dicha pertenencia tenga lugar mediante fronteras y parapetos

---

<sup>10</sup> R. Esposito, *Communitas*, *op. cit.*, p. 24.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 22-23.

<sup>12</sup> F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*. vol. III (1882 - 1885), trad. D. Sánchez Meca y J. Conill, 1º ed., Madrid, Tecnos, 2010, p. 233. El pasaje –escrito en el verano de 1883, correspondiente al fragmento [9] de la carpeta 8– es el siguiente: «[...] Cuanto una unidad orgánica, por ejemplo, una comunidad, un rebaño, toma conciencia de forma más definida, tanto más fuerte será *su odio a lo extraño*. La simpatía por los que pertenecen a la comunidad y el odio a lo extraño crecen juntos [...]».

infranqueables, es decir, mediante exclusiones. Lo que allí se precipita es, en última instancia, una negación de la alteridad, la puesta en marcha de una lógica sacrificial contra lo otro, el despliegue de una hostilidad absoluta.

Y así es como volvemos al «motivo terrible» que levantó las alertas en torno a este concepto. Pues, si todo esto puede traducirse –siguiendo aún la reconstrucción que hace Nancy– como un abreviado del «fulgurante problema de los totalitarismos»<sup>13</sup>, agreguemos, en todo caso, que ello no debe tomarse en su terminología exclusivamente política, sino que además hace falta prestar atención al modo en que la palabra comunidad funciona allí como índice de una *totalidad*, clausurada y sin fisuras y, en ese sentido, adquiere una coloratura que cabe llamar ontológica. Comunidad, en ese marco tradicional –habitual o corriente– solo puede pensarse como «un “pleno” o un “todo”», o también, como «un bien, un valor, una esencia que –según los casos– se puede perder y reencontrar [...]. En todos los casos como lo que nos es más “propio”»<sup>14</sup>. De ese modo, es en el entramado entre propiedad, totalidad y comunidad, que toma a esta última como valor en sí mismo, al asentarse en las formas sustanciales de lo común para ratificarse como pertenencia y puesta en obra de una *totalidad*; es en ese entramado, entonces, que se pone en escena aquella «capacidad insospechada de autodestrucción»<sup>15</sup> tal como lo fueron los totalitarismos. Así, es a partir de esta inflexión que el debate toma a su cargo, en calidad de exigencia para el pensamiento, la apuesta por calificar a la comunidad de *otro modo*.

Pero, junto con esto, ¿no hace falta examinar a su vez la relación que *tradicionalmente* se sostiene entre filosofía, política y realidad, ya que, esa obra de muerte llevada a cabo en nombre o a partir del vocablo comunidad, tal vez no fue otra cosa que la política *realizada*? Este tipo de cuestiones son las que examina en toda su amplitud Roberto Esposito en el capítulo que abre *Diez pensamientos acerca de la política*. Alude, desde el título del libro, a una diferencia radical de aproximación a “la política” tal como lo ha venido haciendo la tradición de la filosofía política, y lo que Esposito llama allí, sin más, pensamiento sobre o acerca de la política. A partir de esa diferencia, va a plantear que hay una recurrente negación del conflicto que caracteriza a la filosofía política (y la diferencia con el *pensamiento acerca de la política* es que éste último no rehúye pensar –en y con– el conflicto). Tradicional negación que se modula y ejercita, como su firma

---

<sup>13</sup> J.-L. Nancy, *La comunidad enfrentada*, *op. cit.*, p. 16.

<sup>14</sup> R. Esposito, *Communitas*, *op. cit.*, p. 23.

<sup>15</sup> J.-L. Nancy, «Conloquium», en R. Esposito, *Communitas*, *op. cit.*, p. 10.

más destacada desde la filosofía política clásica hasta la contemporaneidad –más allá de sus matices y la fuerza con la que la ejercen, y a pesar de que no compartan los mismos presupuestos que la fundamentan–, a partir del imperativo de la «*reductio ad unum*»<sup>16</sup>. Imperativo de reducción que conlleva –viene a ponernos al tanto Esposito– una *cierta manera de tratar con* la pluralidad, con la multiplicidad: una operación consistente en *representar* esa pluralidad o multiplicidad y *reducirla a la unidad*. Podemos decir, si seguimos bien a Esposito, que la tradición occidental de la filosofía política, cada vez que se topa o que se le presenta como problema la cuestión de los muchos, de la pluralidad y de la multiplicidad, no puede sino someterla a este imperativo de reducción.

El asunto, en todo caso, no acaba allí. Si dicho imperativo resulta consustancial a la conceptualidad de la filosofía política, es porque la modalidad habitual de aproximación entre filosofía y política no es otra que la fundación. Es decir, según esa aproximación la filosofía se arroga la tarea de *hacerse* en la realidad, de ponerse en acto, de *simplemente traducir* lo teórico en lo práctico, o bien, la de reajustar la realidad política a los preceptos filosóficos. Reajuste o puesta en obra, la *fundación* como operación constitutiva de la filosofía tiene como objetivo –necesario para su misma sobrevivencia– expulsar o neutralizar aquello que trae irremediamente consigo la pluralidad: el conflicto.

Habría, de esta manera, una «recurrente tendencia» en la tradición filosófica-política que consiste –detalla Esposito– en la «conciliación del conflicto»<sup>17</sup>. Dicha tendencia, por lo demás, se alinea a cabalidad con el objetivo predilecto esa tradición, esto es, con «la tentativa de hacer compatible la política con las exigencias del orden»<sup>18</sup>. El disenso, la diferencia, el conflicto serían, por lo tanto, el «resto eliminable»<sup>19</sup> para la tradición filosófico-política. Habría, por eso mismo, necesidad de *expulsar* al conflicto fuera del orden de la representación –en la medida en que le resulta insoportable–, o bien necesidad de *domesticarlo* o *estabilizarlo*. Y allí, en esos términos, política no es otra cosa que imponer el orden, que prevenir y anticipar el *disturbio* para amortiguarlo cuanto antes, para que, si se presentase o manifestase, sea tenido siempre como episódico o accidental. Así, sólo hay imposición del orden a condición de tener un decisivo trato

---

<sup>16</sup> R. Esposito, «Política», trad. L. Padilla López, en *Diez pensamientos acerca de la política*, 1º ed., Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 35.

<sup>17</sup> R. Esposito, «Prefacio», trad. L. Padilla López, en *Diez pensamientos acerca de la política*, *op. cit.*, p. 14.

<sup>18</sup> S. Wolin, *Política y perspectiva: continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, trad. A. Bignami, 1º ed., Buenos Aires, Amorrortu editores, 1973, p. 20.

<sup>19</sup> R. Esposito, «Prefacio», en *Diez pensamientos acerca de la política*, *op. cit.*, p. 13.

con el conflicto: *hay que* conciliarlo, apaciguarlo o neutralizarlo. La tradición filosófico-política –viene a decir, en última instancia, Esposito– lleva a cabo, siempre y cada vez, la conciliación del disenso, la adecuación o integración de lo otro a lo mismo, la reducción la multiplicidad a lo uno. Ese es, entonces, su modo general de disolver, solucionar y saldar la conflictividad.

En esa tesitura, y para terminar de hilvanar el problema al que se enfrenta el debate en torno a la comunidad, hay que agregar que aquella «representación» que consiste en reducir a la unidad «constituye en los hechos una evidente negación»<sup>20</sup>. Porque la *realización* de la política, la insistente y recurrente negación de la conflictividad en sus distintas y variadas modalidades, no hace más que confirmar el hecho de que ese «motivo terrible» del que hablaba Nancy coincide con «las consecuencias nefastas, en algunos casos incluso catastróficas, que tuvo históricamente (en especial para el siglo XX) semejante concepción [tradicional de la política]»<sup>21</sup>. Subrayemos, aun a riesgo de insistir demasiado en el punto, que ha sido esta concepción tradicional de la política –ese modo de tratar con el conflicto, de operar la *reductio ad unum*–, la que puso en marcha a la comunidad como obra de muerte. Dicho de otro modo: la compulsión a hacerse obra en la que la *comunidad* tributa de las formas sustanciales del ser común (sangre, tierra, lengua, raza, etc.) tomados como rasgos de pertenencia de un sujeto, no puede sino levantar sus recaudos contra lo extraño, puesto que debe resguardar, por un lado, la propiedad, la identidad y la intimidad que pone en obra, y por otra parte, tiene que contener y neutralizar la conflictividad que portaría lo venido de otra parte, es decir, la extrañeza, la multiplicidad y la pluralidad, para seguir siendo *unidad*.

No otras han sido las consecuencias de asumir sin reservas la tradicional aproximación entre filosofía y política. Es allí que se delata la repetición de un gesto atávico, la reanudación de una lógica o la continuación de una operación que consiste en una definitiva relación de oposición con lo extraño: *extirpar, excluir o asimilar* –ejerciendo una violencia más fuerte que con la que éste podría resistir y al precio de su destrucción<sup>22</sup>. Allí donde comunidad sea tematizada en esta semántica entre sujeto y propiedad, al atar con fuerza lo propio con lo común (demasiado

---

<sup>20</sup> R. Esposito, *Categoría de lo impolítico*, trad. R. Raschella, 1º ed., Buenos Aires, Katz Editores, 2006, p. 36.

<sup>21</sup> R. Esposito, «Política», en *Diez pensamientos acerca de la política*, *op. cit.*, p. 35.

<sup>22</sup> Massimo Cacciari, en un texto cargado de referencias a la tradición de Occidente, respecto del ideal moderno universal de la comunidad, dirá lo siguiente: «El arma del logos utópico tolera-armoniza-asimila. [...] La utopía vive de la omnívora promesa de la igualdad como eliminación del no igual» (M. Cacciari, *El Archipiélago*, *op. cit.*, pp. 91-92.)

cerca de lo natural y lo originario), no dejará de acrecentarse junto a ello un «odio a lo extraño» cuando se trate de defender su interioridad.

Por eso apuntábamos más arriba que, si de lo que se trata con todo esto, es del acoplamiento entre comunidad y totalidad, ahora hay que advertir una complicidad entre filosofía política tradicional y aquella posibilidad –que cabría incluso llamar tendencia y tentativa– totalitaria. Es, a fin de cuentas, de ese encadenamiento del cual el debate decide alejarse; o, mejor dicho, es a partir de un desplazamiento de esa semántica y esa lógica –desplazamiento que termina por ser un extraño desquiciamiento y trastorno– que los textos del debate constituyen un «movimiento profundo del pensamiento» como apuntaba Nancy.

Todo esto es lo que contribuye de manera indiscutida a una doble tarea de pensamiento que el debate contemporáneo en torno a la comunidad asume: por un lado, se trata de «releer de otro modo algunos momentos decisivos de nuestra tradición»<sup>23</sup> –puesto que para habilitar ese otro modo de calificar a la comunidad hay que vérselas con la tradición que la sobredetermina–; por otro lado, también implica asumir el compromiso de pensar la existencia común sin pretender dotar de un sentido determinado a la comunidad, ni tampoco obturar la sombra de fracaso y catástrofe que le acompaña. Esta doble tarea, tiene como corolario, como se ha venido atisbando, repensar los alcances y los límites que se deslindan de la filosofía y la política tomadas tradicionalmente, cuestionando ese tutelaje de lo teórico sobre lo práctico<sup>24</sup>, así como al entreverarse también con la tradición de la soberanía (de allí que el debate contemporáneo sobre la comunidad sea nombrado como «comunitarismo impolítico» o también como «pensamiento posfundacional de la comunidad»<sup>25</sup>).

Ahora podemos señalar, por fin, la modificación del estatuto de la comunidad: de ser una palabra inadvertida para el pensamiento, a devenir un «vocablo en crisis»<sup>26</sup>. Dicho de otro modo: de la comunidad tomada como valor en sí misma, a la confianza acabada en la comunidad.

---

<sup>23</sup> J.-L. Nancy, «Conloquium», en R. Esposito, *Communitas, op. cit.*, p. 10.

<sup>24</sup> A este respecto, véase R. Schürmann, «Desconstruir el actuar», trad. M. Lancho, en *El principio de anarquía: Heidegger y la cuestión del actuar*, 1º ed., Madrid, Arena Libros, 2017, pp. 14-26.

<sup>25</sup> Sobre estos encuadramientos, véase A. Galindo Hervás, «La constelación impolítica», en *Pensamiento impolítico contemporáneo. Ontología (y) política en Agamben, Badiou, Esposito y Nancy*, 1º ed., Madrid, Sequitur, 2015, pp. 15-47.; O. Marchart, *El pensamiento político posfundacional: la diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, trad. M. D. Álvarez, 1º ed., Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.

<sup>26</sup> J. P. Arancibia, «Comunidad, tragedia, melancolía», art. cit., p. 119.

De la cuestión de la comunidad a la comunidad en cuestión. Con ello, digamos, *la existencia en común se convirtió en problema*.

Mas, para terminar, subrayemos un gesto de pensamiento que atraviesa al debate que estamos poco a poco rodeando. Si hay una actitud que lo signa es la de una sostenida sospecha, así como una inevitable desconfianza hacia la comunidad —«Debe sospecharse»<sup>27</sup> no deja de repetir Nancy al inicio de su cuestionamiento—. Estas actitudes y gestos se labran como «improntas nietzscheanas»<sup>28</sup> que quedan grabadas en la discusión, pues no otra es la tonalidad con la que se comienza a ver, examinar y criticar el vocablo comunidad.

No hay duda de que fue Nietzsche quien dirigió las diatribas más contundentes contra la tradición de la metafísica occidental (datribas que, pese a su carácter avasallante, entablan aún así un diálogo con la tradición. Diálogo que, en todo caso, como bien señala Vir Cano, debe ser considerado como *agónico*, pues antes de primar allí el principio del acuerdo y la reunión, lo hará el duelo y el conflicto<sup>29</sup>). ¿No son acaso, sin ir más lejos, aquellas formulaciones sobre el nihilismo que éste elabora una lectura en negativo, es decir, una severa crítica y sospecha, del proyecto político moderno? Por lo demás, Nietzsche es quien advierte la caída de todo valor trascendente, la confianza perdida en los trasmundos, la repugnancia contra la moral niveladora y de rebaño, cuya proclama «Dios ha muerto»<sup>30</sup> da la noticia del abismo sobre el que se tiende todo fundamento. Frente al escenario de crisis, antes que ir de prisa tras alguna salvación, Nietzsche asume el radical abandono. Dice, de modo perentorio, en «Nosotros los sin patria»:

Nos desagradan todos los ideales ante los que alguien todavía podría sentirse como en su casa, incluso en este tiempo de transición frágil y hecho trizas; en lo que concierne a sus

---

<sup>27</sup> J.-L. Nancy, *La comunidad inoperante*, *op. cit.*, p. 31.

<sup>28</sup> Dicha «impronta nietzscheana» ha sido ampliamente desplegada por M. B. Cragolini, tanto en sus propios textos como en la revista *Instantes y Azcares* que dirige, además de los libros compilatorios que ha coordinado. Todas esas escrituras han resultado fundamentales para la lectura que aquí ensayamos. Véase, entre otros trabajos, M. B. Cragolini, «Extrañas comunidades: para una metafísica del exilio», en Mónica B. Cragolini (comp.), *Extrañas comunidades: la impronta nietzscheana en el debate contemporáneo*, 1° ed., Buenos Aires, La Cebra, 2009, pp. 51-64.; M. B. Cragolini, «Nietzsche hospitalario y comunitario: una extraña apuesta», en Mónica B. Cragolini (comp.), *Modos de lo extraño. Alteridad y subjetividad en el pensamiento postnietzscheano*, 1° ed., Buenos Aires, Santiago Arcos, 2005, pp. 11-27.; M. B. Cragolini, «El sexto siempre vuelve. Sobre la problemática de la comunidad sin fundamento», *Otra Parte. Revista de letras y artes*, n.º 18, primavera de 2009, pp. 20-25. También Francisco Rampérez acusa noticia de la línea nietzscheana que recorre a esta *otra* perspectiva que piensa la comunidad horadando y perturbando el edificio metafísico (cf. F. Rampérez, «La comunidad de los ausentes», *Isegoría*, n.º 49, diciembre de 2013, p. 427.).

<sup>29</sup> «La filosofía puede ser una “buena amiga” del pasado si está dispuesta a luchar contra él, a combatirlo, a llevarlo a duelo» (V. Cano, «La experiencia agónica del pensar: de Nietzsche a Derrida», *Instantes y Azcares. Escrituras nietzscheanas. Año VII*, n.º 4-5, 2007, p. 207.)

<sup>30</sup> F. Nietzsche, *La ciencia jovial («la gaya scienza»)*, trad. J. Jara, 1° ed., Valparaíso, Editorial UV, 2013, § 125, pp. 180-181.

“realidades”, no creemos que sean duraderas. [...] No “conservamos” nada, tampoco queremos regresar a ningún pasado, no somos de ninguna manera “liberales”, no trabajamos por el “progreso”, no requerimos taponar en primer término nuestros oídos frente al canto del futuro de las sirenas del mercado –lo que ellas cantan, “iguales derechos”, “sociedad libre”, “no más señores y no más esclavos”, ¡no nos seduce!; no consideramos en absoluto como deseable que se funde sobre la tierra el reino de la justicia y la concordia [...].<sup>31</sup>

Quizás esas palabras condensan el talante del debate. ¿En qué sentido? Primero, porque tal vez no haya otro ideal con el cual uno se siente en casa como el de comunidad, puesto que allí habría siempre –se nos dice– abrigo y seguridad; luego, al no encontrar ese ideal, o al constatar que no es duradero, señala que no hay pretensión de volver al pasado así como tampoco un afán de trabajar por y para el progreso –en explícita confrontación, por lo tanto, con cualquier nostalgia o cualquier compulsión teleológica–; por último, la promesa que traería consigo la comunidad no es otra que la fundación –¡al fin!– del reino de la justicia y la concordia. Desagrado, descrédito, aversión contra este ideal y el espíritu de realización que le acompaña, eso es lo que Nietzsche expone aquí sin ambages ni concesiones.

Por otro lado, además de aquella afrenta contra la realización de este ideal, enfatizamos que la sospecha nietzscheana no se hurta de cuestionar la nostalgia del origen. Trayendo el ademán que ensaya al enfrentarse a los valores morales del bien y del mal en *La genealogía de la moral* al terreno de este problema, hay que tomar noticia de que la «nueva exigencia» que caracteriza a esta singular pesquisa crítica trae consigo el siguiente imperativo: «*hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores*»<sup>32</sup>. Ello consiste en estar al tanto, no solo de las condiciones y circunstancias en que *surgieron* dichos valores o ideales, sino que también de aquellas en las que se desplegaron y se *modificaron*.

Con lo cual, la investigación crítico-genealógica que allí se inaugura procede con un gesto *telúrico* de hacer vacilar las certezas que sostienen a los valores como algo presupuesto e incuestionado. Además, lo que se desactiva es la búsqueda del origen o, mejor dicho, con una fuerte desconfianza en él, se avizora que en el origen raramente se aloja algo así como la primera identidad de las cosas o los conceptos. Con Nietzsche sabemos que «lo que se encuentra al comienzo histórico de las cosas, no es la identidad aun preservada de su origen –es la *discordia* de

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, § 377, pp. 321-322. José Jara precisa que por «sin patria» traduce *Heimatlos*, cuyas variaciones son interesantes pues, podría pensarse también como «Nosotros los improprios», toda vez que *Heimat* procede de *Heim*, de allí casa y hogar, y por eso mismo, lo más propio (cf. *ibid.*, p. 381).

<sup>32</sup> F. Nietzsche, *La genealogía de la moral: un escrito polémico*, trad. A. Sánchez Pascual, 3º ed., Madrid, Alianza Editorial, 2016, p. 33.

las otras cosas, es la *disparidad*<sup>33</sup>. Habría que atender, por este motivo, más bien a las discontinuidades, a la singularidad de los acacimientos, y estar advertidos de que los azares, que están siempre-ya en los comienzos, no responden más que a la judicatura del juego –sin centro<sup>34</sup>– de fuerzas.

Entonces, ¿podría pensarse que el debate al que aludimos procede de esa manera respecto de la comunidad? Sostenemos, en efecto, que el espíritu que lo anima radica en esa sospecha, que se propone someter este vocablo o este concepto a dicha vacilación y temblor, puesto que comunidad, antes que hallarse instalado como un valor presupuesto e incuestionado, es decir, antes que tener lugar como el bien máspreciado, o incluso, como la respuesta a los males que afligen a la existencia en común, implica asumirlo, como recién apuntamos, en su ineludible problematicidad. Dicho de otra manera, no es posible despuntar esa «otra calificación» de la comunidad más que sometiéndola a una vacilación, a partir del temblor que deja entrever sus grietas. Se trataría de reanudar el juego que es posible advertir aún, pese a que su definición ha sido *fijada* hace demasiado tiempo al alero de la armonía y el consenso. Es decir, involucra en última instancia, acusar que aún habita allí una tensión irresoluble. Volveremos sobre esto.

A partir de dicha matriz, y más allá de que la comunidad como problema haya sido tomada en cuenta recientemente –a partir de la dislocación moderna y su conflagración totalitaria–, hace falta reponer el contexto histórico-filosófico que le precede y a partir del cual se inscriben las formulaciones más recientes. Es decir, nos detenemos en las premisas que han sustentado la concepción tradicional de comunidad, en las categorías que para el debate contemporáneo resultaba necesario llevar a su límite, trabajar *con* ellas, vérselas con sus efectos y asentamientos. Dicho esto, en lo que sigue nos detendremos de inmediato en la imagen “originaria” de la comunidad que funciona como ideal al que volver y reencontrar, para luego, en el apartado siguiente, exponer la compulsión realizadora de la misma en la modernidad, ya sea en la figura de un sujeto colectivo, o bien como obra común del sujeto.

---

<sup>33</sup> M. Foucault, «Nietzsche, la Genealogía, la Historia», trad. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, en *Microfísica del poder*, 3º ed., Madrid, La Piqueta, 1992, p. 10 (trad. mod.). Subrayado nuestro.

<sup>34</sup> Cf. J. Derrida, «La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas», trad. P. Peñalver, en *La escritura y la diferencia* [1967], 1º ed., Barcelona, Editorial Anthropos, 1989, p. 400.

## 2. Nostalgia de la *comunidad*: armonía y reunión

Desde el individualismo competitivo y el malestar en la subjetividad “integrada”, sometida a procesos de permanente acreditación, lo que la modernidad busca en aquellas formas “premodernas” de mundo, por las que se ha dejado seducir estéticamente, es un espíritu de comunidad y de arraigo que reconoce en extinción.

SERGIO ROJAS, «La “epoché” de las quebradas»

Detengámonos ahora en la imagen “mítica” u “originaria” de la comunidad que funciona como ideal –añorado con dolor y esperanza– al que volver y reencontrar. En dicha imagen la idea de comunidad es pensada como una reunión en la que *se dice*, a partir de un habla plena, original y fundadora que hubo, en efecto, en algún momento una comunión que actualmente ha desaparecido, pero que puede y debe recuperarse.

Respecto de aquella imagen, Nancy dirá que todo occidente está enfrascado en una nostalgia y una añoranza por ésta, en la justa medida en que no es posible encontrarla como tal en ningún lugar. De ese modo, más acá de los variados casos en los que se ejemplifica aquella comunidad rota o perdida («familia natural, ciudad ateniense, república romana, primera comunidad cristiana, corporaciones, comunas o fraternidades»), hay que destacar una serie de atributos que no cesan de cargársele: «siempre se trata de alguna edad perdida en que la comunidad se tejía con vínculos estrechos, armoniosos e irrompibles», allí donde se daba a sí misma, por sobre todas las cosas, su propia representación de «unidad», «intimidad» y «autonomía»<sup>35</sup>. Digamos, por el momento, que lo relevante para lo que nos interesa es el carácter primitivo u originario de esta escena: concierne a una edad supuestamente perdida en la que, de alguna manera, la vida en común era próspera y amena, toda vez que lo que se pone en valor – y, por tanto, lo que se echará en falta– son los vínculos estrechos, armónicos, sólidos y cercanos, en donde prima el acuerdo y el consenso. «Consensus» es, sin lugar a dudas, un término clave respecto de la noción tradicional de comunidad. No habría que obviar que entre sus acepciones esté, por sobre todas, la de «acuerdo», tampoco el que traduzca tanto el griego *sumpatheia* como también *homonoia* y *homologia* –signando de este modo la apertura de lo político en la ciudad–,

---

<sup>35</sup> J.-L. Nancy, *La comunidad inoperante*, *op. cit.*, p. 30.

además de referir al *cum* latino; en su uso contemporáneo, hay que destacar el que designe también a «la comunidad humana que se funda más allá de las divisiones»<sup>36</sup>.

En virtud de reponer los lineamientos histórico-filosóficos de algo así como la idea general de comunidad, examinemos de manera breve la secuencia de los modelos de ordenamiento social establecidos por Platón en el Libro II de la *República*, puesto que allí podemos notar la formulación del esquema arqueoteológico señalado por Esposito –al cual apuntaba Nietzsche también en «Nosotros los sin patria»– que opera como presupuesto estructural del concepto tradicional de comunidad: aquel según el cual la comunidad ha sido pensada tradicionalmente «como un origen a añorar, o un destino a prefigurar, según la perfecta simetría que vincula *arche* y *telos*»<sup>37</sup>. Aludimos a una escena que pone en valor de manera prevalente la armonía y el acuerdo, instalando estos atributos como presupuestos de la noción tradicional de comunidad que empezamos a esbozar.

La secuencia platónica se trama como una escena triple que tiene la fuerza de funcionar como arquetipo de interpretación política de los ordenamientos sociales en el largo arco que constituye la filosofía occidental<sup>38</sup>. Pese a esto, sin desatender que en el texto platónico se está tratando con la *polis* clásica y las enfermedades que le sobrevienen, habría que subrayar el carácter inasible de esta palabra, puesto que –como advierte Francis Wolff– *polis* no se deja traducir ni por Estado, ni tampoco por sociedad o nación. Más bien, lo que de cierta manera nombra la *polis* es un ámbito que atañe a la esfera del poder, así como también a aquella de la comunidad. La unidad e imbricación de estos ámbitos es a lo que los ciudadanos se sienten ligados y vinculados de manera afectiva, por cuanto comparten tanto un pasado como el afán de trabajar en conjunto por su administración, defensa y permanencia –lo que resulta evidente si se presta atención a la oración fúnebre de Pericles<sup>39</sup>. Termina por señalar Wolf que la *polis*, pese a su singularidad, fue tomada por los primeros pensadores de lo político «por objeto y por modelo», es decir, era

---

<sup>36</sup> Cf. B. Cassin (ed.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, 1º ed., Paris, Éditions du Seuil/Dictionnaires Le Robert, 2004, p. 274.

<sup>37</sup> R. Esposito, *Communitas*, *op. cit.*, p. 23. Esposito también llamará a este esquema «reconversión koinocéntrica» cuya dialéctica de pérdida y reencuentro activa una mitología del origen: «si la comunidad nos perteneció como nuestra más propia raíz, podemos –es más, debemos– reencontrarla, o reproducirla, según su esencia originaria» (*ibid.*, p. 45)

<sup>38</sup> Cf. D. Alvaro, *El problema de la comunidad: Marx, Tönnies, Weber*, 1º ed., Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Prometeo Libros, 2014, p. 28 *sq.*

<sup>39</sup> Cf. Tucídides, «Discurso fúnebre de Pericles», trad. J. J. Torres Esbarranch, en *Historia de la guerra del Peloponeso. Tomo I*, 1º ed., Madrid, Gredos, 1990, pp. 447-462 (II, 36-46).

considerada precisamente como «el concepto de “comunidad política” en general». En esa medida hay que leer en la *Politeia* platónica, en cuanto tratado filosófico-político, un «proyecto global de vida común» en acuerdo con lo que dicta determinada comprensión de la *phýsis*, lo que no se separa, en ningún caso, de la problematización y puesta en discusión pública de los modos posibles, reales e ideales –también, por cierto, aquellos que habría que evitar e impedir por todos los medios– de vivir juntos<sup>40</sup>.

Pues bien, el primer ordenamiento –dice Platón– es el de la «verdadera ciudad», que es de «sana constitución» y en la cual quienes allí conviven no hacen más que, a lo largo de su vida, disfrutar de «tranquilidad y salud», dedicados cada cual a ejercer su oficio propio según una regulada división del trabajo que cubre todas las necesidades, y en la cual, por lo tanto, no hay conflictos<sup>41</sup>; la ciudad que le sigue, es una que, producto de la desmesura tanto de su población como de su deseo de posesión, desencadena su «enfermedad» y degeneración, mas no sólo eso, ya que, tanto su ansía de lujo como su afán de expansión y crecimiento le plantean la necesidad de hacer la guerra –lo que trae consigo, dirá Platón, «el peor flagelo» para la ciudad y sus habitantes–<sup>42</sup>; por último, el tercer modelo constituye la «purificación» y la mejora de la ciudad anterior, básicamente a partir de la recta educación de sus guardianes<sup>43</sup>.

Lo que imanta nuestra atención es el encadenamiento que pone en marcha esta secuencia, puesto que va desde la comunidad política que funciona como modelo “originario” a añorar –la verdadera ciudad en la cual la vida transcurre tranquila y sin mayores contratiempos– hasta la utopía de una comunidad como plena realización, como purificación y mejora que logra poner en obra, en definitiva, un ordenamiento social justo. En medio de estas, encontramos precisamente a la ciudad enferma, aquella que a causa de su ansía de expansión y acrecentamiento acarrea los males de la guerra. Y lo poderoso de la secuencia es que, por lo visto, cada vez que se diagnostica una crisis o se toma noticia de un malestar en torno al vivir en común, se activan, o bien las *nostalgias* por una comunidad originaria ya perdida, o la *utopía* de la purificación, de un *progreso* que traería la solución a ese mal actual. Ahí es donde termina por consolidarse el esquema

---

<sup>40</sup> F. Wolff, «Polis», en B. Cassin (ed.), *Vocabulaire européen des philosophies*, 1° ed., Paris, Éditions du Seuil/Dictionnaires Le Robert, 2004, pp. 961-964. Cf. además, J.-P. Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego* [1962], trad. M. Ayerra Redin, 1° ed., Madrid, Paidós, 2011, cap. 4, pp. 61-80.

<sup>41</sup> Platón, *República*, trad. A. Camarero, 21° ed., Buenos Aires, Eudeba, 1993, pp. 160-165 (II, 396b-372d).

<sup>42</sup> *Ibid.*, pp. 165-167 (II, 372e-374a).

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 171-176 (II, 376d-380c).

arqueoteológico, puesto que la purificación que *por fin* estabiliza la crisis, no obstante, no deja de hacer juego cómplice con la formulación originaria: desde allí toma la imagen ideal por alcanzar y realizar.

Adviértase, en todo caso, que lo puesto en juego no es cualquier definición de *polis*, sino aquella «justa» y «perfecta» que Platón perfila a lo largo de la *República*. En cuanto a la justicia, no puede pasar desapercibido que dicha noción, desde el Libro I, queda atada a la idea de acuerdo y concordia (considérese el momento en que Sócrates termina por refutar a Trasímaco –antes de que éste último decida no discutir más– puesto que deja en evidencia la necesidad de un mínimo de entendimiento común y de acuerdo que tendría que existir entre los ejecutores de acciones injustas<sup>44</sup>). Dicha cuestión es retomada en el Libro IV en torno a la transposición entre la justicia en el alma y la justicia en la *polis*. En este segundo argumento, la noción de justicia queda consagrada como armonía, pues, al encontrarse las tres partes del alma dedicadas a lo suyo propio sin interferirse<sup>45</sup>, logran con ello establecer lo que Platón llama un orden verdadero, el cual consiste en el «consenso» de las partes o en el «perfecto acuerdo» de sus elementos; en suma, se trata de que el alma «pase de la multiplicidad a la unidad, la templanza y la armonía»<sup>46</sup>.

Pues bien, aquella noción habría que pensarla en conjunto con una determinada definición de perfección. Ésta es entendida en el texto platónico como aquello que resiste cualquier alteración, resistencia que adquiere la forma de una hostilidad respecto de cualquier chance de transformación, ya sea interna o externa, pero por sobre todo esta última; pregunta Platón lo siguiente: «¿no es el cuerpo más sano y robusto el menos afectado por la alteración [...]? Y el alma más valerosa e inteligente, ¿no será la menos turbada y alterada por cualquier fenómeno exterior? [...] Luego, todo lo que es perfecto [...] es lo menos expuesto a ser alterado

---

<sup>44</sup> Cf. *Ibid.*, p. 132 (I, 352a).

<sup>45</sup> Cf.: «¿Y no corresponde a la parte racional mandar, por el hecho de ser prudente y tener la misión de vigilar el alma entera, y a la parte irascible, en cambio, no le corresponde obedecer y secundar a aquella? [...] Estas dos partes educadas, instruidas y ejercitadas para el cumplimiento de lo que es propio de ellas, deberán gobernar la parte concupiscible, que es la que ocupa mayor espacio en el alma de cada uno y que, por ello mismo, y naturalmente, es insaciable [...]» (*ibid.*, p. 271 [IV, 441e]). Y más adelante: «¿Y no es entonces –pregunté– engendrar la justicia el establecer entre las partes del alma la subordinación que ha puesto allí la naturaleza, y, a su vez, engendrar la injusticia permitir que manden u obedezcan a otras contra su naturaleza?» (*Ibid.*, p. 275 [IV, 444d]).

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 274 (IV, 443d). Barbara Cassin destaca el modo en que en Platón el consenso es definido como sentido de la jerarquía, esto es, según un modelo orgánico, situado en el alma, «en que las partes conspiran hacia el todo», el cual opera además «como un modelo de inteligibilidad para la ciudad» (Cf. B. Cassin, «Del organismo al picnic. ¿Qué consenso para qué ciudad?», trad. I. Agoff, en B. Cassin (ed.), *Nuestros griegos y sus modernos*, 1º ed., Buenos Aires, Manantial, 1994, pp. 85-108.)

por un agente exterior»<sup>47</sup>. En consecuencia, una *polis* o un alma justas y perfectas son –según Platón–, por un lado, aquellas en las que se logra establecer un perfecto *acuerdo*, ya que allí se instaura la *armonía* de las partes y, por otro lado, aquellas en la que la chance de la *alteración* es cancelada, allí donde la *turbación* se vuelve mínima, en donde la *exposición* a lo exterior es improbable o bien se ha vuelto imposible<sup>48</sup>. En resumen, se trata de una ciudad cuya cifra es la *estabilidad*, la permanencia, el consenso, el orden.

Del mismo modo, y para completar el eje fundacional de la comunidad política en Occidente, hace falta agregar a esta escena la formulación aristotélica, ya que en este corpus textual se asienta del todo el concepto de *koinonía* que predominará hasta el medioevo cristiano en donde fue traducido, sin mayor distinción o reparo, por *societas* o *communitas*<sup>49</sup>. Por lo pronto, hallamos en esta formulación una idea clásica de la comunidad que se entronca con nociones como asociación, colectivo y conjunto.

El planteamiento aristotélico puntualiza de entrada, en el Libro I de la *Política*, que toda *polis*, que toda ciudad, es una cierta *koinonía*, esto es, una cierta comunidad o asociación que está constituida en relación a algún bien; mejor dicho, con miras a algún fin. Aristóteles explica que habría una comunidad más alta y suprema, que las incluye a todas, la cual tiende al fin supremo; ésta es designada como «la ciudad-Estado [*polis*] y comunidad política [*koinonía politiké*]»<sup>50</sup>. Por lo demás, ese fin supremo no es otro que el vivir bien [*eú zēn*], enlazándose, de este modo –de

---

<sup>47</sup> Platón, *República*, *op. cit.*, p. 177 (II, 380e-381b).

<sup>48</sup> Señalemos que la preocupación por la alteración o la turbación *interna* aparece en *República*, por un lado, en el Libro V, cuando Platón establece la distinción entre *polemos* y *stásis*, y subraya que donde surge ésta última, «la ciudad se halla dividida» (cf. *ibid.*, p. 313-314 [V, 490b-d]) y en el Libro VIII al examinar las formas de gobierno cuya transición solo es posible por la discordia y la conmoción (cf. *ibid.*, p. 423-428 [VIII, 543-547c]); por otro lado, en el Libro X, advierte también la chance de alteración y perturbación que podría desencadenarse en el alma de los hombres honestos, y por lo tanto en la comunidad, a partir de la potencia de la que es portadora la *mimesis* de la poesía y la tragedia. En ese sentido, al considerar el viejo antagonismo entre la filosofía y estas artes imitativas, Platón dirá que es la misma razón la que *exigía* su destierro (cf. *ibid.*, p. 517-521 [X, 604d-607d]). Véase, a este respecto, W. Jaeger, «El valor educativo de la poesía», trad. W. Roces, en *Paideia: los ideales de la cultura griega*, 1° ed., México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 764-772. Por último, cf. *infra*, p. 28-9, nota 54, respecto del trastorno que la tragedia desencadena respecto de la pretendida unidad de la ciudad y la comunidad política.

<sup>49</sup> Cf. A. Honneth, «Comunidad. Esbozo de una historia conceptual», *Isegoría*, vol. 20, 1999, pp. 6-7.; M. Riedel, *Metafísica y metapolítica. Estudios sobre Aristóteles y el lenguaje político de la filosofía moderna*, trad. E. Garzón Valdés, 1° ed., Buenos Aires, Alfa, 1976, p. 127 *sq.*

<sup>50</sup> Cf. Aristóteles, *Política*, trad. G. Livov, 1° ed., Bernal/Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes/Prometeo, 2015, p. 117 (I, 1, 1252a 1-8). Hay que destacar que en la *polis* en tanto «comunidad política» comparecen para intervenir en los asuntos públicos y comunes, los libres e iguales, regidos por los principios de *isonomía* e *isegoría*. (cf. P. Raynaud, «Société civile», en B. Cassin (ed.), *Vocabulaire européen des philosophies*, 1° ed., Paris, Éditions du Seuil/Dictionnaires Le Robert, 2004, p. 1191.)

manera decisiva para la deriva occidental de la política— un ordenamiento de la vida política en torno al bien, la verdad y la belleza. Por último, ese desdoblamiento que supone el «vivir bien» con respecto al «mero vivir» —a partir de la diferenciación que Aristóteles establece entre animal y hombre al considerar la intrínseca politicidad y lingüisticidad de este último—, determina, de modo crucial y teleológico (puesto que «la naturaleza no hace nada en vano»), toda la potencia de la vida en la forma de una finalidad prescrita por la virtud<sup>51</sup>.

Será este núcleo conceptual el que permanece intacto —nos indica Axel Honneth— pues, *koinonia* refiere, al menos hasta el medioevo cristiano, a una «síntesis de todas las formas de agrupación social donde los hombres se reú[n] para la persecución conjunta de sus intereses o en aras de un vínculo emocional»<sup>52</sup>. Así, pues, es la capacidad de *reunión* la que se vuelve fundamental en la *koinonia*, ya que será en virtud de consagrarse a una determinada finalidad que el todo se «apodera» de las partes; de allí que, al tener en cuenta que es la pluralidad de juicios y pensamientos lo que constituye la condición de la política, el modo en que el «consenso» es alcanzado —si seguimos en este punto a Barbara Cassin— no es otro que el mutuo acuerdo sobre los fines y los medios. O, expresado con otra fórmula, es en la mezcla —puesto que es ahí en donde se logran equilibrar las singularidades— que se forma y adquiere consistencia el consenso y se contiene, por lo tanto, la conflictividad<sup>53</sup>.

A partir de estos lineamientos señalemos que esta escena fundacional de la idea general de comunidad política —en su modulación metafísica tradicional— no es más que una concepción filosófica en la cual, en virtud de la máxima atenuación de los conflictos, prima el acuerdo y la concordia<sup>54</sup>. Al respecto, Vernant subraya a su vez la relevancia del despliegue político-moral del

---

<sup>51</sup> Cf. Aristóteles, *Política*, *op. cit.*, pp. 122-123 (I, 2, 1253a 1-15).

<sup>52</sup> A. Honneth, «Comunidad. Esbozo de una historia conceptual», *art. cit.*, p. 7.

<sup>53</sup> Cf. B. Cassin, «Del organismo al picnic», en B. Cassin (ed.), *Nuestros griegos y sus modernos*, *op. cit.*, pp. 95-102. Cassin establece de esta manera la principal diferencia entre Platón y Aristóteles respecto del consenso: mientras Platón toma como punto de partida la unidad de la ciudad (y con ello, la unidad del alma), pues interpreta la *homonoia* como «uno», Aristóteles por su parte, estaría al tanto de la condición plural de la *homonoia*, con lo cual es pensada a partir del «con», esto es, de la composición de una mezcla, situando a este último, así, más cerca de los sofistas y del consenso como *performance* (*ibid.*, pp. 96, 98-99). Respecto de la afirmación de Cassin del presupuesto de la unidad en Platón, cf. la «dialéctica trágica» que lee allí Esposito en esos mismos pasajes, cuando subraya el carácter anfibio, *anceps* del alma platónica, «dominad[a] por los demonios de la escisión», atravesada por fuerzas discordantes tal como se constata en su tripartición —*República*— o al verse lanzada en direcciones opuestas por sus caballos —*Fedro*— («Política», en *Diez pensamientos acerca de la política*, *op. cit.*, pp. 37-38.)

<sup>54</sup> Decimos concepción filosófica, puesto que ya en la Grecia clásica se encuentran paradigmas que ponen en tensión esta concepción armónica y pacífica de la comunidad que acabamos de trazar. Nos referimos al corpus trágico (Esquilo, Sófocles y Eurípides), así como también a Tucídides, por cuanto allí estalla la pretendida unidad y estabilidad de la *polis* y de la comunidad. De hecho, estas escrituras no cesan de hacer trizas la proyección de la

pensamiento filosófico, pues al procurar reemplazar las relaciones de fuerza por relaciones de tipo racional, su objetivo pasa precisamente por volver posible la organización y establecimiento de un orden y, por lo tanto, con mayor razón entonces debe primar la *sophrosyne* por sobre la *hybris*<sup>55</sup>. Pues bien, toda la argumentación platónica plantea la evitación o la negación del conflicto, puesto que, como tuvimos ocasión de examinar, su ideal de comunidad justa, perfecta y sana solo puede tener lugar cuando se logra establecer el consenso y la armonía entre sus partes. La *koinonía* “originaria” en cuanto imagen ideal que Occidente no ha dejado de añorar, o de intentar darle lugar realizándola, figura de modo explícito en el programa platónico entendida como unidad, al establecer una armonía y templanza internas y, signada a su vez, por su fuerte resistencia y defensa ante todo aquello que podría afectarla, lo que obstruye cualquier chance de turbación o alteración. A su vez, en el programa aristotélico tenemos ese ordenamiento de la vida política en torno al bien, la belleza y la verdad, en la medida en que la «comunidad política» no tiene otro fin que el «vivir bien»; sumado a que es en virtud del consenso alcanzado al *reunir* las palabras cada vez que se tratan los asuntos comunes que pone en obra, de este modo, la *eudaimonia* como realización de la justicia y el bien común.

Es esta figuración –repetámoslo: metafísica y tradicional–, con las consecuentes percepciones que habilita, la que renace y vuelve a aparecer en la modernidad. Mas, cabe subrayar que si hay nostalgia por estos vínculos estrechos y armónicos, es por cuanto lo que allí ocurre «no es sólo la comunicación íntima de sus miembros entre ellos, sino también la comunión orgánica de sí misma con su propia esencia»<sup>56</sup>. De ninguna otra forma podrían subsistir, cada vez que se habla de comunidad, esta serie de valoraciones y de percepciones señaladas con certeza por Zygmunt Bauman: partiendo por «el sentimiento de que la comunidad es siempre algo bueno», o de que constituya «un lugar “cálido”», «acogedor y confortable», una interioridad en la que «todos nos entendemos bien», puesto que en esa estrechez y armonía «nunca somos extraños los unos para los otros»; así es como la comunidad sería portadora de un «dulce sonido», pues, «evoca todo lo que echamos de menos y lo que nos falta para tener seguridad, aplomo y

---

comunidad como ese interior en el que se habita al abrigo de lo amenazante, y en revancha dan cuenta del trastorno y la caída de esas fronteras, sobre todo a partir de la evidencia de la *stasis*. Al respecto, véase los destacados trabajos de Nicole Loraux, *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*, trad. S. Vassallo, 1º ed., Madrid, Katz Editores, 2008, en especial, «El vínculo de la división», p. 91-120; *La guerra civil en Atenas: la política entre la sombra y la utopía*, trad. A. Iriarte, 1º ed., Madrid, Akal, 2008, en especial, «La ciudad griega piensa el uno y el dos», p. 151-170.

<sup>55</sup> Cf. J.-P. Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, *op. cit.*, pp. 106-108.

<sup>56</sup> J.-L. Nancy, *La comunidad inoperante*, *op. cit.*, pp. 30-31.

confianza». La figuración de este esquema es el que habilita tematizar la comunidad como «paraíso perdido o un paraíso que todavía se tiene la esperanza de encontrar»<sup>57</sup>.

### 3. Comunidad moderna: sujeto, apropiación, realización

Si se quiere, la intensidad comunitaria moderna, no sería otra cosa que la manifestación de «la conciencia histórica de la autodeterminación del desarrollo de las fuerzas productivas», conciencia histórica que fabula una concepción de la comunidad política, centrada en un sujeto de derecho, capaz de crear una asociación asentada en la libertad, la justicia, la igualdad, y en la confianza del progreso y desarrollo humano que asegure su bienestar y felicidad.

JUAN PABLO ARANCIBIA, *Tragedia y Melancolía*

Para terminar de situar lo que hemos venido llamando noción tradicional de comunidad, hace falta, al menos, bosquejar lo que comunidad política moderna nombra. Y ello, sobre todo, porque es en medio de ese «tiempo de transición frágil y hecho trizas» como decía Nietzsche, que se asienta su compulsión realizadora. Pero habría que advertir que la concepción moderna de comunidad es legataria de un concepto teórico-analítico a partir del cual se piensa y se articula: el sujeto. Como mencionábamos, si la comunidad se ha pensado tradicionalmente –siguiendo a Esposito y Nancy– a partir del sujeto y la propiedad, es porque desde la modernidad la cuestión del lazo social o de las formas de la existencia en común no salen de determinada gramática, esto es, hablan solo en el «lenguaje conceptual del individuo y la totalidad, de la identidad y la particularidad, del origen y del fin. O, más simplemente, del *sujeto* con todas sus más irrenunciables connotaciones metafísicas de unidad, absoluto, interioridad»<sup>58</sup>.

Sin descaminar mucho, examinemos la manera en que se articulan la noción de sujeto, lo propio y lo común, en torno a la cuestión de la comunidad. Así, aun cuando Honneth nos pone al tanto de que en la filosofía política, al menos hasta el umbral del siglo XX, no ha habido una distinción clara entre comunidad y sociedad, sin embargo, sí nos señala que ocurre una transformación importante, radical digamos, cuando el contractualismo jurídico moderno pone en el centro el problema de la legitimidad de lo político, por cuanto éste ya no se fundamenta

---

<sup>57</sup> Cf. Z. Bauman, *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, trad. J. Alborés, 3º ed., Madrid, Siglo XXI, 2009, p. V-VIII.

<sup>58</sup> R. Esposito, *Communitas, op. cit.*, p. 22.

más en una comprensión de la naturaleza como *phýsis*<sup>59</sup>. Si en la concepción clásica de comunidad, como acabamos de ver, se trató de la confluencia armónica del todo y las partes, ya fuera en virtud de una perspectiva que leía los ordenamientos sociales según su grado de «salud» o «enfermedad» como en Platón, o según su adecuación respecto del fin prescrito por la razón que sigue siempre a la naturaleza –la reunión y el acuerdo– como en Aristóteles, pues bien, a partir del contractualismo jurídico moderno, la filosofía política parte y tiene como principio al sujeto.

En ese sentido, Daniel Alvaro es enfático al señalar este cambio de paradigma cuando arguye que el «individuo-sujeto, se transforma entonces en el origen indescomponible y en el fundamento último de la ontología política de la modernidad»<sup>60</sup>. Por esta razón, las reflexiones respecto de la existencia en común se hallan, desde ahora, exigidas de pensar un orden que dichos sujetos se dan a sí mismos. Esto es así, ya que dicho contractualismo opera rigiéndose por un esquema argumental según el cual, al carecer la “naturaleza humana” de un carácter inherentemente político<sup>61</sup>, es decir, al encontrarse en un estado de naturaleza por lo general caótico y salvaje, belicoso, el único modo en que se vuelve posible una salida de tal estado es por medio de un pacto entre individuos-sujetos, gracias al cual se logra establecer tal o cual cuerpo político o, mejor dicho, determinada articulación de la existencia. Y, por ello, en ese sentido, siendo sumarios y poco justos con las variantes de la figuración moderna de la comunidad, habría que reparar en que, si los principios articuladores de ella han sido la voluntad general (Rousseau), la seguridad del contrato social (Hobbes), la libertad e igualdad del propietario (Locke), pensada también de manera enfática como horizonte de sentido, como progreso (Kant) y proyecto que se quiere universal (Hegel), todo ello ha sido posible de establecerse como tal, sólo en la medida en que la noción de sujeto se torna fundamental. Puesto que, en todas esas figuraciones, el protagonista es siempre el hombre racional, representativo, libre, soberano, autónomo y propietario<sup>62</sup>.

---

<sup>59</sup> Cf. A. Honneth, «Comunidad. Esbozo de una historia conceptual», art. cit., p. 6.

<sup>60</sup> D. Alvaro, «El concepto moderno de comunidad», *Revista Sociedad*, n.º 32, 2013, p. 162.

<sup>61</sup> Respecto del cuerpo político que surge del pacto hobbesiano, Fistetti señala que «la fundación de la comunidad política en verdad ya no tiene nada de natural y, por lo tanto, es arrancada a la teoría aristotélica de la sociedad natural del hombre (el hombre por naturaleza como “animal político” o, como traducían en la Edad Media, “animal social”» (F. Fistetti, *Comunidad. Léxico de política*, op. cit., p. 119.)

<sup>62</sup> Cf. J. Dotti, «Pensamiento político moderno», en E. de Olaso (ed.), *Del Renacimiento a la Ilustración I*, 1º ed., Madrid, Trotta, 1994, p. 53-56.; véase, además, F. Fistetti, *Comunidad. Léxico de política*, op. cit., p. 115-143.

Aún así, y más acá del quiebre que inaugura la modernidad, podemos advertir una continuidad paradigmática regida por el imperativo de pacificación del conflicto del que nos ha puesto al tanto Esposito. Si «el surgimiento del sujeto en el centro de la nueva representación del orden» no es casual, mucho menos arbitrario ni antojadizo, ello obedece –señala Esposito– antes que a las pretensiones epistemológicas de descubrimiento, método o cientificidad, más bien al estatuto, esto es, al lugar estratégico que juega: «el sujeto es creación –o, mejor aún, función– del orden»<sup>63</sup>. Si retomamos la cuestión de la comunidad prestando atención al aspecto que notificaba tanto su fuerte atadura a la semántica de lo «propio» así como también al hecho de que siempre es la cifra de una totalidad, entonces lo que termina por anudarse aquí es la representación de la comunidad en tanto realización de una esencia común. Únicamente a partir de algún atributo compartido, esto es, tomado como propio por varios sujetos y a partir del cual terminan por identificarse, reconocerse, sólo así tendría lugar la comunidad. Con ello se activa también la deriva neutralizante y la exigencia de consenso en la comunidad, puesto que allí donde hay identificación y reconocimiento entre sus miembros, las diferencias son atenuadas. Pero, a la vez, frente a lo otro y lo extraño, ocurre que si no es reducido o integrado, termina por ser apartado, excluido o destruido, puesto que comunidad, a partir de la noción de sujeto, se piensa además como unidad integradora. Sujeto como función del orden, significaría, entonces, que los afanes de unidad, totalidad, propiedad, reconocimiento, son alcanzados y traslapados a la comunidad, en función del imperativo de reducción a la unidad comunitaria, lo que conlleva de modo ineluctable el borramiento de la extrañeza y la atenuación del conflicto.

¿Qué caracteres se le han cargado al sujeto para que habilite y ponga en marcha estos mecanismos de borramiento de la extrañeza, o de atenuación del conflicto? ¿en qué medida la determinación del ser humano como sujeto invoca un carácter polémico con todo lo que le resulta extraño? Habría que atender, para dar un atisbo de respuesta a dichas preguntas, a lo que Martin Heidegger diagnosticaba como «el dominio del sujeto en la época moderna»<sup>64</sup>.

¿Cómo entender, en cualquier caso, dicho dominio? Tanto en «La época de la imagen del mundo» como en *Nietzsche*, Heidegger despunta lo decisivo de la transformación del hombre en *subiectum*. Con ello, es la esencia del hombre –dirá Heidegger– lo que cambia, pues, éste viene

---

<sup>63</sup> R. Esposito, «Política», en *Diez pensamientos acerca de la política*, op. cit., p. 40.

<sup>64</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, trad. J. L. Vermal, 1º ed., Barcelona, Ariel, 2017, p. 634.

a ocupar una posición central y principal: «El hombre se convierte en centro de referencia de lo ente como tal»<sup>65</sup>. Y será en calidad de centro de referencia o de fundamento que se juega la conversión del mundo en imagen, es decir, el mundo en su totalidad deviene *obiectum* en la medida en que el hombre lo establece frente a sí, disponiéndolo de esta manera en el ámbito de la representación. Heidegger incluso plantea que «lo ente en su totalidad» tan sólo será y puede ser, en virtud de y desde el momento en que «es puesto por el hombre que representa y produce»<sup>66</sup>. Hallamos, así, un primer sentido del dominio del sujeto, pues, toda vez que éste dispone todo lo que le rodea como objeto frente a sí, en y por la representación, es que se convierte el mundo, en mundo disponible. Respecto de esto, Heidegger precisará que el sujeto se erige «imperiosamente»<sup>67</sup>, haciendo de la contemplación del mundo, entendida de manera precisa como representación, una conquista del mismo, ya que todo resulta ser valorado y explicado, tan sólo, a partir del sujeto y para él mismo.

Ahora bien, por otra parte, Heidegger señala con una firma predilecta esta conversión del hombre en *arkhé* de la modernidad. «Con Descartes y desde Descartes, el hombre, el “yo” humano, se convierte en la metafísica de manera predominante en “sujeto”»<sup>68</sup>. De este modo, articula la proposición cartesiana del *ego cogito, ergo sum* con la preeminencia del humano y la posición principal que adquiere el hombre: como fundamento y medida de toda certeza y verdad o, mejor, de la verdad como certeza y aseguramiento. La osadía heideggeriana<sup>69</sup> estriba en hacer de la *cogitatio* cartesiana, de entrada –debido a que se modula como *perceptio*– una operación de

---

<sup>65</sup> *Id.*, «La época de la imagen del mundo», trad. H. Cortés y A. Leyte, en *Caminos de bosque*, 2º ed., Madrid, Alianza Editorial, 2012, p. 73.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>68</sup> M. Heidegger, *Nietzsche, op. cit.*, p. 635.

<sup>69</sup> Si nombramos como «osado» el gesto heideggeriano, es por cuanto Étienne Balibar ha expuesto que, por más que sea «irreversible e ineludible» la argumentación heideggeriana –puesto que, quiérase o no, traza un derrotero para gran parte de la filosofía contemporánea–, ésta yerra en su precisión respecto del término sujeto. Dicha falta es compartida por gran parte de la tradición filosófica moderna, puesto que siempre se plantea que es con Descartes que el sujeto se encuentra del todo *nombrado*, y que antes de éste solo cabía encontrar *anticipaciones*. Lo que constituye una «ilusión retrospectiva» por cuanto, según Balibar, es solo con Kant que asistimos a la invención del sujeto en sentido filosófico. Y agrega, que el contexto en que surge la noción de sujeto no es otro que aquél en donde quedan vinculadas las preguntas de la teoría y la moral «con la existencia de la *humanidad* y el sentido mismo de su historia». Con ello, lo que pone de relieve es la inadvertencia heideggeriana de la necesidad de la mediación del término *ciudadano*, en medio de la ecuación entre esencia del hombre y sujeto, esto es, la mediación de un término que refiere y se entronca con la historia y el pensamiento político en torno a los derechos y a la emancipación. (Cf. E. Balibar, «Sujeción y subjetivación», en B. Ardití (ed.), *El reverso de la política: identidad y diferencia*, 1º ed., Caracas, Nueva Sociedad, 2000, p. 185-187.)

representación. Pues, si «al *cogito* le es propio el llevar-a-sí de algo»<sup>70</sup>, haciendo de este un remitir y un representar, *cogitare* bien podría ser traducido como disponer (de allí que Heidegger lo escriba con guion: re-mitir [*zu-gestelli*], aludiendo al gesto que comporta un emplazamiento, un traer-hacia-sí, una fijación y una detención, en última instancia, una posesión que lo pone en seguro<sup>71</sup>). La consecuencia que saca Heidegger de este cambio de estatuto es que el sujeto, toda vez que entabla relación con su entorno dispuesto como objeto, toma dicha relación como una conquista o un dominio sobre este último. Así, al quedar fundado como centro de referencia –situado como *arkehé*– lo que queda habilitado es el despliegue de las capacidades de la humanidad, cuestión que cimbra el progreso de su racionalidad.

De alguna manera, esta argumentación es retomada por Jean-Luc Nancy, pero con un sutil desvío que le permite subrayar un par de cuestiones que nos resultan relevantes. Pues, si sujeto nombra a alguien capaz de voliciones y representaciones, Nancy enfatiza que este disponer frente a sí que bien nombra Heidegger, caracteriza además a alguien que, sobre todo, tiene «la propiedad de la apropiación»<sup>72</sup>. Es más, dirá que habría que hablar, más bien, de un régimen de un *supuesto sujeto*. ¿A qué se debe esta aparente redundancia? Por más que lo parezca, se trata con ello de acentuar un gesto y un carácter preciso. Ya que, mientras nombrábamos con Heidegger al sujeto como *arkehé* de la modernidad, en Nancy encontramos ahora una genealogía más severa por cuanto estima que el gesto *principlal*, es decir, la suposición, atraviesa a la filosofía occidental de parte a parte<sup>73</sup>.

De ese modo, traza una serie de hitos –de Anaxágoras a Hegel, pasando por Sócrates, Plotino, Agustín, Descartes y Kant– con los que reconstruye la «lógica absoluta de la suposición»<sup>74</sup>. Es desde Agustín hacia adelante –dirá Nancy– que comienza a cuajar la imbricación entre el sujeto y la instancia de lo propio, de la presencia a sí, de la interioridad y la intimidad, así como también la suposición del otro soportado por el sí mismo; con Descartes, por su parte, la apropiación de la sustancia por sí misma se vuelve efectiva; mientras con Kant la suposición se hace proyecto y, para terminar, con Hegel el sujeto incorpora su propia

---

<sup>70</sup> M. Heidegger, *Nietzsche, op. cit.*, p. 643.

<sup>71</sup> «Para Descartes la esencia del re-presentar ha trasladado su peso al re-mitir-se de lo re-presentado, en lo cual el hombre que representa decide de antemano y siempre desde sí qué puede y debe vale como sentado y constante». (*Ibid.*, p. 647.)

<sup>72</sup> J.-L. Nancy, *¿Un sujeto?*, trad. L. F. Alarcón, 1º ed., Adrogué, La Cebra, 2014, p. 20.

<sup>73</sup> «El gesto mismo de suponer es el gesto occidental por excelencia, el gesto principlal». (*ibid.*, p. 24.)

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 49.

negatividad y se relaciona según el reconocimiento. Con ello, lo que conviene llamar sujeto es, a fin de cuentas, a la «suposición de sí mismo»<sup>75</sup>, es decir, a su emplazamiento como auto-constitución o auto-engendramiento.

Pues bien, ¿cómo enlazar estas formulaciones –tanto aquella del sujeto como *arkhé*, como esta del *supuesto* sujeto– en torno al motivo de la comunidad? En primer lugar, destaquemos que en medio del carácter imperioso del sujeto y su auto-posición principal, lo que emerge –tal como lo ha mostrado Derrida siguiendo la pista de Benveniste– es la soberanía: «El concepto de soberanía implicará siempre la posibilidad de esa posicionalidad, de esa tesis, de esa tesis de sí, de esa autoposición de quien plantea o se plantea como *ipse, el mismo, sí mismo*»<sup>76</sup>. Y esa soberanía tiene su corolario necesario en el ejercicio de la «propiedad de apropiación» del sujeto<sup>77</sup>, ya sea como propiedad de sí mismo en la identidad, también en el despliegue de la libertad del individuo, así como en su deriva jurídico-política de propietario. Pero además, como tuvimos ocasión de examinar, es capaz de apropiarse de la realidad y el mundo en la medida en que éste deviene objetivable a partir de la representación y, más gravitante aún para el problema del debate, en la existencia en común nos encontraríamos con la conversión de todo lo otro en material dominable o sujetable. A partir de allí, si hay un modo posible de concebir la existencia en común, en cuanto *obra* o *producción* del sujeto que dispone todo lo que le rodea como *objeto*<sup>78</sup>, y sólo logra establecer vínculos o relaciones por medio del reconocimiento o la incorporación, es atándola fuertemente a lo propio –a su semántica, como señalaba Esposito–, que implica el refuerzo identitario a partir algún atributo de pertenencia (la lengua, la nación, la tierra, etc.), y que, por tanto, realiza la comunidad como sujeto colectivo o como totalidad, y en la cual se activan las exclusiones. En esa medida, comunidad moderna es portadora de todos los términos

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>76</sup> J. Derrida, *Seminario La bestia y el soberano: volumen I (2001-2002)* [2008], M. Lisse, M.-L. Mallet y G. Michaud (ed.), trad. C. de Peretti y D. Rocha, 1º ed., Buenos Aires, Manantial, 2010, p. 93.

<sup>77</sup> Cf. «Que el hombre sea el animal que tiene la razón –el discurso, la palabra: el *logos*– es, en esta dominante tradición, el nombre del hombre, propio, el nombre que posee el hombre en propiedad, y que es –sobre todo en la época moderna– aquél en que éste funda la propiedad de sí y, por extensión, los títulos de toda propiedad posible» (P. Oyarzún, «Razón y modernidad. La vacilación del animal rationale», en *La desazón de lo moderno: problemas de la modernidad*, 1º ed., Santiago, Cuarto Propio/ARCIS, 2001, p. 246.)

<sup>78</sup> En eso consiste, para Heidegger, la metafísica consumada como realización económica-técnico-productiva de la conversión de todo lo ente en objeto a partir de la imposición de la representación. (Cf. M. Heidegger, «La pregunta por la técnica», trad. Francisco Soler, en *Filosofía, ciencia y técnica*, 4º ed., Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2003, pp. 113-148.)

que califican al sujeto, es decir, es pensada como sustancia, como identidad absoluta, interioridad autosuficiente o supuesta.

Dicho esto, sin duda que la construcción de la identidad común se halla labrada según una lógica polémica y oposicional respecto de lo otro. Esto es, únicamente sacrificando al otro —o según sea el caso, aislándolo, excluyéndolo y expulsándolo, puesto que se lo trata y considera un enemigo— es posible conformar una identidad fuerte como la que supone el sujeto, y aún más la de un sujeto colectivo como la comunidad (cuyas instancias, como se sabe, ha sido el Estado-nación, tanto como los contratos, los vínculos supuestamente naturales, la fusión en un cuerpo social, la clausura en y por la identificación). De este modo, si hay posibilidad de comunidad allí, es con la condición que sea con aquellos que se reconocen como cercanos, a los cuales siempre se les comprende, con los que se comparte una serie de atributos que los refuerza como sujetos, y los mantiene, por eso mismo, al abrigo de lo ajeno.

Todo esto es lo que, a juicio de Nancy, constituye el mayor escollo, el obstáculo principal de *otro* pensamiento de la comunidad, pues, en esta imbricación entre lo propio y lo común lo que termina por ser activado es lo que Nancy ha llamado la lógica de un «inmanentismo»<sup>79</sup>, y que en *La comunidad enfrentada* señalará de modo más enfático como las exigencias de «omnipotencia» y de «omnipresencia» que se cargan, con una persistencia férrea, sobre la comunidad:

Omnipotencia y omnipresencia: eso es lo que siempre se exige de la comunidad, o lo que se busca en ella: soberanía e intimidad, presencia a sí sin falla y sin afuera. Se desea el “espíritu” de un “pueblo” o el “alma” de una asamblea de “fieles”, se desea la “identidad” de un “sujeto” o su “propiedad”.<sup>80</sup>

Entonces, comunidad moderna termina por ser un ámbito que engloba y reúne a muchos sujetos (hombres racionales, libres, autónomos, soberanos y propietarios) que, de este modo, comparten una sustancia común con la que se identifican (nación, tierra, sangre, lengua) y, por lo tanto, les es propia. La comunidad tiene lugar en esta figura, como relación especular explicada siempre a partir del sujeto como entidad primera: relación y fusión con otros sujetos. Y a partir

---

<sup>79</sup> Cf. J.-L. Nancy, *La comunidad inoperante*, *op. cit.*, p. 21-22. Esa lógica consiste en «la violenta instauración de la inmanencia del mundo, la producción de una comunidad garantizada como tal por la historia de la comunión y por la hipóstasis del colectivo» (P. Oyarzún, «Rapsodia sobre dispersión y *clínamem*», *Revista de Filosofía*, vol. 57, 2001, p. 38.)

<sup>80</sup> J.-L. Nancy, *La comunidad enfrentada*, *op. cit.*, p. 10.

de la cual, haciendo obra de la comunidad, «convergen en la defensa común contra la alteridad»<sup>81</sup>, esto es, convergen en aquel «odio a lo extraño», en la hostilidad y sacrificio de lo otro. Y en ese sentido, la comunión y la fusión que se le achaca a este concepto «está hecha ante todo con el reparto y la difusión o la impregnación de una identidad en una pluralidad»<sup>82</sup> de miembros. Pues bien, destaquemos otra vez que de esta tentativa y compulsión de hacer obra hemos tenido, en su intento de instaurar la existencia en común pacífica y sin conflictos, a partir del supuesto de unos vínculos estrechos y armónicos<sup>83</sup>, «el testimonio más importante y el más penoso del mundo moderno [...], el testimonio de la disolución, de la dislocación o de la conflagración de la comunidad»<sup>84</sup> en los campos de exterminio, las desapariciones y el sacrificio de todo lo considerado otro y extraño.

Por cierto, hay que apuntar además que la atención dedicada al sujeto —a la metafísica del sujeto como suele decirse— es índice de la aproximación señera que porta y desarrolla el debate contemporáneo de la comunidad. Puesto que, podría tematizarse una serie de fenómenos histórico-políticos —sumariamente: la emergencia de la sociedad de masas (con todo su imaginario de desarraigo, pérdida de identidad y amenaza de lo local), y la irrupción del totalitarismo— como índices de la crisis (o del estallido de la condición política) del proyecto moderno, y tomarlos como fenómenos que pueden considerarse como puntos de inflexión para su abandono o para su retoma<sup>85</sup>. Mas, lo que advierten los textos del debate contemporáneo de la comunidad, es que la categoría de «sujeto» funciona allí como concepto teórico-analítico que trabaja a la base o, dicho de otro modo, que constituye el fundamento epistémico de la modernidad, y sobre el cual ha descansado la elaboración de aquella fábula que toma a su cargo la tarea de hacer obra, es decir, producir —como praxis del sujeto o como sujeto colectivo— a la comunidad.

---

<sup>81</sup> R. Esposito, «Enemigo, extranjero, comunidad», en Manuel Cruz (comp.), *Los filósofos y la política*, 1º ed., Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 76.

<sup>82</sup> J.-L. Nancy, *La comunidad inoperante*, *op. cit.*, p. 31.

<sup>83</sup> Philippe Lacoue-Labarthe, en un registro estético-político, ha puesto de manifiesto que en lo moderno se halla activo un principio de imitación singularísimo, el cual consiste en inventar la instancia de lo *originario*, y que en el marco del debate de la comunidad podría leerse justamente como la compulsión de la institución y puesta en obra de una comunidad pacífica y armónica que, de todos modos, no ha tenido jamás lugar. Cf. P. Lacoue-Labarthe, *La imitación de los modernos: (Tipografías 2)* [1986], trad. C. Durán R., 1º ed., Buenos Aires, Ediciones La Cebra, 2010, en especial, «El antagonismo», pp. 127-150.

<sup>84</sup> J.-L. Nancy, *La comunidad inoperante*, *op. cit.*, p. 19.

<sup>85</sup> Cf. J. Habermas, «La modernidad: su conciencia del tiempo y su necesidad de autocercioramiento», trad. M. Jiménez Redondo, en *El discurso filosófico de la modernidad*, 1º ed., Madrid, Taurus, 1993, pp. 11-23.

Pero ¿señera en qué sentido? Si hay otras aproximaciones a la cuestión de la comunidad, ¿en qué se diferenciarían o distinguen de la que estamos aquí trazando? Digamos, al menos, que gran parte de las aproximaciones que se focalizan en la comunidad lo hacen con un fuerte soporte en el sujeto. Así, por una parte, pese a que las éticas del diálogo y las teorías de la acción comunicativa en la línea Habermas y Apel no dejan de ratificar la posibilidad convivencia humana al alero del consenso, lo hacen tomando como presupuesto condiciones sustantivas y universales que compartirían todos los seres humanos, es decir, con el sujeto como fundamento; por otro lado, los comunitarismos de diversa índole –McIntyre, Sandel, Taylor, etc.– al plantear la comunidad como una asociación vinculante a partir de fines comunes, lo siguen haciendo, sin embargo, asumiendo que dicha asociación tendría que ser una conexión entre sujetos. De allí, por supuesto que esas propuestas siguen atadas a la semántica del sujeto y de la apropiación, además de que por eso mismo solo plantean la relación con los otros en términos de intersubjetividad, y con ello, lo otro, si aparece y tiene lugar, lo hace simplemente como un *alterego*<sup>86</sup>.

De ahí en más, la propuesta, el envite, el compromiso del debate contemporáneo en torno a la comunidad, en relación a lo que hemos expuesto hasta ahora, consiste, *primero*, en pensar la comunidad fuera de la semántica y la gramática del sujeto, desquiciando aquella identificación tradicional entre lo propio y lo común, *segundo*, en socavar las nostalgias por una comunidad supuestamente perdida en la que la vida se acompasaba en tranquilidad, armonía y libre de perturbaciones y, *tercero*, también en abandonar toda confianza en el desarrollo de la historia de Occidente como posibilidad de realización de la comunidad, es decir, se trata de admitir, desde ahora, la desconfianza radical en el progreso.

Apuntemos, por el momento, que en los textos del debate se trata, apostando por *otro modo de ser en común*, de ensayar otro gesto, también otro tono, a fin de no reanudar esa lógica, de desobedecer el imperativo de reducción. Tal vez las preguntas que este debate deja resonando – en una estela nietzscheana, lo veremos enseguida– sean: ¿cómo «practicar la generosidad frente a lo sorprendente», como ejercitar una «dulzura frente a lo extraño»<sup>87</sup>? Esas serán las huellas que rastreadremos, los confines por los que nos desplazaremos.

---

<sup>86</sup> Cf. F. Rampérez y F. Vidarte, «Epílogo: La comunidad (quizás) inoperante», en *Filosofías del siglo XX*, *op. cit.*, pp. 322-331.; R. Esposito, *Communitas*, *op. cit.*, p. 22.; F. Rampérez, «La comunidad de los ausentes», art. cit., p. 426.

<sup>87</sup> F. Nietzsche, *La ciencia jovial*, *op. cit.*, § 334, pp. 260-261.

## II. DE OTRO MODO QUE COMUNITARIO

Examinar la cuestión de la comunidad considerando la hebra que ha extendido el pensamiento contemporáneo, no obstante, implica asumir en toda su gravedad un par de cuestiones que no cesarán de incordiar y asediar. Decíamos al inicio que la existencia en común se transformó en problema. ¿Qué hacer con él? ¿Basta con precipitarse a su resolución? ¿Hay solución alguna con la cual auxiliarse? Al enfatizar que la controversia en torno al vocablo no consistía ni en un análisis o una crítica, sino más bien en un gesto telúrico de hacer vacilar las certezas incuestionadas, sin embargo, no adelantamos que aquello en ningún caso desemboca en una solución eficaz que nos traería tranquilidad. Hace falta tener en cuenta, por eso, que al emprender una pesquisa de este tenor «[n]o hay última palabra sobre la comunidad, como tampoco hay palabra primera. [...] El estatuto problemático de la comunidad es eso mismo que hace de ella un enigma a interrogar antes que un sentido dado»<sup>1</sup>. Puesto que, como afirmamos, tal vez fue la avidez por saldar ese enigma –por proferir esa palabra última, o por encontrar la palabra primera que nos otorgara el sentido determinado que debiese tener la comunidad– lo que llevó a experimentar su distorsión como obra de muerte.

De ahí, al menos se trataría de mantenernos en el enigma. Pero nos vemos precipitados a un nuevo atolladero. Pues, si la apuesta del debate pasa por no dotar a la comunidad de un sentido determinado, fijado, lo que hace en última instancia, como lo constata Andrea Potestà, es hurtarse de la tradicional tarea –que tal vez es mejor nombrar como un afán– de la filosofía política por fundamentar y justificar un ordenamiento. Y al rehusarse a eso, de cualquier manera el debate «decepciona», ya que si plantea el problema, no lo hace con vistas a su resolución, es decir, lo hace sin la pretensión de esclarecimiento conceptual y, entonces, «no queda otra que una (des)articulación aporética de la comunidad, no queda otra cosa que el enigma de un “estar-en-común” [...]»<sup>2</sup>. Digámoslo del siguiente modo: pasamos del supuesto de que la comunidad debiese ser una unidad, un ámbito de identificación y de protección contra lo extraño, de esa

---

<sup>1</sup> D. Alvaro, «Errancia de la comunidad», *Disenso. Revista de pensamiento político*, Caja de herramientas, junio de 2021 (en línea: <https://revistadisenso.com/errancia-de-la-comunidad/>)

<sup>2</sup> A. Potestà, «La decepción común», *Pléyade* 7, IV, n.º 1, junio de 2011, p. 62.

articulación fijada fuertemente al alero de su acuerdo y concordia, pasamos de todo eso a su desarticulación aporética, delatando con ello que la crisis que la recorre está lejos de otorgar salida alguna, que su paradoja y contradicción resultan insuperables. Eso sería la comunidad en cuestión.

Podríamos decir, sin embargo, que tomar noticia de ese enigma y esa desarticulación es lo que posibilita o, más radicalmente, es lo que abre la chance de una declinación inédita del vocablo. De otro modo que comunitario, o más allá del sujeto y la totalidad<sup>3</sup>, o también, «extrañas comunidades»<sup>4</sup> que no comulgan más con los valores, presupuestos o principios que la han estructurado tradicional y metafísicamente. No estamos tan solo frente a una inaudita modulación, sino también frente a un carácter exorbitante de ella, toda vez que los textos del debate están al tanto de «la anfibología, el equívoco y quizás la aporía, pero también [de] la *insistencia obstinada*, no necesariamente obsesiva, que conlleva la palabra “comunidad”»<sup>5</sup>. Mas, habría que destacar otra vez que las formulaciones tradicionales y metafísicas también lo estaban, pero acusando esa inestabilidad y esa disyunción ansiaban –y no podían no hacerlo– estabilizar la anfibología, superar la aporía y saldar el equívoco. Por el contrario, en el debate contemporáneo se está instalado allí, en la «(des)articulación aporética» y, de ahí que el irresoluto carácter que la recorre no sea tenido como algo a disolver. Pese a que esta palabra haya sido asimilada al nazismo o también porte el fantasma del comunismo, ello no obstruye, sino que incluso tal vez sea lo que permite y habilita la insistencia por explorar y pesquisar –en esa brecha y en esa tensión– las implicancias de vivir y existir en común. Por lo demás, de dicha obstinación en sostener la palabra comunidad tenemos como testimonio esas aporéticas modulaciones y entonaciones del debate contemporáneo: comunidad de los que no tienen comunidad (Bataille), comunidad inoperante/revocada/enfrentada (Nancy), comunidad inconfesable (Blanchot), comunidad que viene (Agamben), *communitas* (Esposito)<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> Sin duda estamos retomando para nuestro interés el título de un célebre libro de Emmanuel Levinas: *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, trad. A. Pintor Ramos, 4º ed., Salamanca, Sígueme, 2003.

<sup>4</sup> Expresión acuñada por Cragnolini para nombrar los modos postnietzscheanos de la comunidad que veremos en seguida, cf. Mónica B. Cragnolini (comp.), *Extrañas comunidades*, *op. cit.*.

<sup>5</sup> J.-L. Nancy, *La comunidad enfrentada*, *op. cit.*, p. 15. Subrayado nuestro.

<sup>6</sup> Hay posibilidades y alternativas que modulan de *otra manera* la noción de comunidad que se encuentran, por cierto, ya inscritas en la tradición política moderna. Véase, por caso, la comunidad impolítica que Diego Tatián propone en Spinoza (*La cautela del salvaje: pasiones y política en Spinoza*, 1º ed., Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Colihue, 2015), la conflictiva república que Sebastián Torres encuentra en Maquiavelo (*Vida y tiempo de la república: contingencia y conflicto político en Maquiavelo*, 1º ed., Los Polvorines, UNGS, 2013), la potencia impropia y genérica del hombre que

Pues bien, el capítulo precedente está planteado tan solo como orientación mínima en medio del carácter «errante» que tiene un concepto como este, de las derivas a las que ha dado – y sigue dando– lugar. Mas, a su vez constituye la figura o la modulación con la que se rompe de manera radical: para el debate contemporáneo ya no va más ni la nostalgia por una comunidad perdida ni la confianza de que sea realizable en el progreso. Esas son articulaciones que se busca desquiciar y trastornar. También se trata de turbar la semántica de lo propio y lo común, asimismo de destituir al sujeto como fundamento (en la medida en que se presenta, como dice Nancy, como el mayor escollo de un pensamiento otro de la comunidad).

Examinamos a continuación una filigrana discontinua que los autores del debate prolongan, en complicidad con los embates y las vías que abren tanto Nietzsche como Heidegger, sobre todo respecto de la crítica o desarticulación del sujeto como fundamento principal del lazo social que llevan a cabo<sup>7</sup>. Nos limitaremos en la siguiente sección, en consecuencia, a apuntar someramente esos hilos, a tomar noticia de las sacudidas impresas a esta categoría, así como a las maneras inéditas en las que se logra pensar algo así como el vínculo y la relación.

## 1. Insistencias postnietzscheanas

*Reconocer el mundo, afirma Nietzsche [...], consiste ante todo en hacerlo problemático. [...] La gran fuerza de su exposición consiste en mantener viva la inquietud, es decir, la apertura a la extrañeza, a la extranjería, a la extraterritorialidad.*

GEORGES DIDI-HUBERMAN, *Atlas. ¿Cómo llevar el mundo a cuestas?*

---

Carlos Casanova perfila en Marx (*Estética y producción en Karl Marx*, 1º ed., Santiago de Chile, Metales Pesados, 2016), así como las relaciones entre Hegel y el debate contemporáneo tal como lo sugiere María del Rosario Acosta («Tragedia y perdón en la *Fenomenología del Espíritu*: hacia una relectura del pensamiento hegeliano sobre la comunidad», *Pléyade* 7, IV, n.º 1, junio de 2011, pp. 105-128.).

<sup>7</sup> No podemos dejar de mencionar que Freud y el psicoanálisis, sin ninguna duda, forman parte también de dicha desestructuración de la supuesta estabilidad, unidad y absolutez del sujeto. Después de Freud, una variedad de problemas (el derecho, la religión, la política, el arte, las instituciones, etc.) tampoco dejan pensarse ya a partir del sujeto como fundamento, habida cuenta de que el psicoanálisis imprime una herida irrestañable al amor propio del hombre que lo situaba como centro y soberano del mundo, de los otros, y de su alma (Cf. S. Freud, «Una dificultad del psicoanálisis (1917 [1916])», trad. J. L. Etcheverry, en *Obras completas. Volumen XVII (1917-19)*, 2º ed., Buenos Aires, Amorrortu editores, 1992, pp. 125-135.; L. Althusser, «Sobre Marx y Freud», trad. E. Cazenave-Tapie, en *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*, 1º ed., México D. F., Siglo XXI, 1996, pp. 193-211.; R. Forster, «Filosofía y psicoanálisis: del otro lado del umbral», *Encrucijadas UBA*, n.º 38, agosto de 2006, pp. 1-6.)

¿En qué sentido Nietzsche constituye un vector de fuerza dentro del debate contemporáneo? Decíamos más arriba que aportaba un gesto de pensamiento relativo a la sospecha y al cuestionamiento telúrico. Pero ¿hay algo más? En un ensayo decisivo para lo que estamos exponiendo, Mónica Cragnolini propone –contra la imagen de un Nietzsche que con su noción de *Übermensch* extendería y profundizaría los caracteres del sujeto-individuo moderno– que habita en los recovecos de los textos nietzscheanos un pensamiento en torno a la comunidad y la hospitalidad. Allí radica la apuesta «extraña» que propone, pues todo pasa por advertir en el pensamiento de Nietzsche una serie de moradas provisionarias e intersticiales para la alteridad y la extrañeza. Es decir, precisamente todo lo contrario del sujeto-individuo que sólo puede establecer relaciones vía el reconocimiento, en la lectura de Nietzsche que ofrece Cragnolini advertimos una asidua *inquietud*, cuyo índice más revelador es aquella apertura y acogida de lo otro y lo extraño que, a la vez, confirma de todos modos el carácter inaferrable e inapropiable de la extrañeza. A dicho carácter se mantienen fieles, cada cual a su modo, los textos y pensadores del debate contemporáneo de la comunidad (y por eso mismo, podrían ser tenidas estas formulaciones por postnietzscheanas, las cuales en ningún caso constituyen monóticamente algo así como una escuela nietzscheana, por el contrario, al subrayar su carácter de impronta, de estela, hay que advertir que toman el pensar de Nietzsche como pistas con las que mantienen una tensión entre la proximidad y la distancia, sin nunca acordar del todo con ellas)<sup>8</sup>.

Dicho esto, detengámonos, al menos, en un par de motivos nietzscheanos que los autores del debate contemporáneo de la comunidad retomarán, imprimiéndole cada uno sus inflexiones singulares. Por un lado, notamos en Nietzsche una sostenida y sarcástica burla respecto de la pretendida certeza del yo. Sin ir más lejos, en *Sobre y verdad sentido extramoral* se encuentra un fuerte remezón a la certeza del humano (y el conocimiento que pone en marcha) como centro de referencia, o tal como hemos tematizado más arriba siguiendo a Heidegger, como *arkhé* de la modernidad. Citemos tan solo el inicio de este texto para acusar noticia:

En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la «Historia Universal»: pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Tras breves respiraciones de la naturaleza el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer. Alguien podría inventar una fábula semejante pero,

---

<sup>8</sup> Cf. M. B. Cragnolini, «Nietzsche hospitalario...», en Mónica B. Cragnolini (comp.), *Modos de lo extraño. Alteridad y subjetividad en el pensamiento postnietzscheano*, op. cit., pp. 11-13, 25-27.

con todo, no habría ilustrado suficientemente cuán lastimoso, cuán sombrío y caduco, cuán estéril y arbitrario es el estado en el que se presenta el intelecto humano dentro de la naturaleza. Hubo eternidades en que él no existía; cuando de nuevo se acabe todo para él no habrá sucedido nada, puesto que para ese intelecto no hay ninguna misión ulterior que conduzca más allá de la vida humana. No es sino humano, y solamente su poseedor y creador lo toma tan patéticamente como si en él girasen los goznes del mundo<sup>9</sup>.

De esta manera, Nietzsche viene a decir que si ha tenido alguna función el intelecto y el conocimiento humano, al establecer la representación y la adecuación como principio de la verdad, es la de mantener o, mejor dicho, instalar a la humanidad en un estado de tranquilidad y seguridad. Al objetivar todo lo que le rodea, al elaborar –ficcionalizar– metáforas que le aseguran la sobrevivencia, en última instancia intenta conjurar el azar que se juega en la propia vida. Asunto que halla resonancia con lo que Nietzsche plantea tardíamente en el acápite «De los prejuicios de los filósofos» de *Más allá del bien y del mal*. Pues allí, junto con subrayar la necesidad de determinadas ficciones lógicas para el favorecimiento de la vida, alude a que, entre ellas, una de las más relevantes es la del “yo” y el “sujeto”<sup>10</sup>, ya que insta la pretendida constancia y estabilidad en medio del mundo en devenir. Adyacente a esto, también habría que advertir que en *Así habló Zaratustra*, se plantea que será la ficción del “yo” la que intenta ocultar y borrar el *Selbst* del ser humano –comprendido este último como entrecruzamiento incesante de fuerzas<sup>11</sup>.

Por otro lado, como bien lo ha mostrado Mónica Cragolini<sup>12</sup>, hay una serie de motivos que es posible leer como «modos extraños» de relación desperdigados en la obra nietzscheana. Esto se hace evidente sobre todo en *Zaratustra*, por cuanto figura allí, en «De las moscas del mercado» por ejemplo, un cuestionamiento severo con la sociedad civil-burguesa en donde prima el intercambio y la lógica de la apropiación, contra la cual Zaratustra exhorta a alejarse y a situarse, más bien, en la soledad<sup>13</sup>. Por lo demás, si los caracteres tradicionales de la amistad han sido la cercanía y la similitud, con Nietzsche nos encontramos con un singular llamamiento a

---

<sup>9</sup> F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. L. Valdés y T. Orduña, Madrid, Tecnos, 2006, p. 17.

<sup>10</sup> F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal: preludio de una filosofía del futuro*, trad. A. Sánchez Pascual, 3º ed., Madrid, Alianza editorial, 2016, § 4, 16 y 17, pp. 31, 46-49.

<sup>11</sup> Al respecto, con una atenta lectura de los fragmentos póstumos, véase M. B. Cragolini, «La constitución de la subjetividad en Nietzsche. Metáforas de la identidad», en *Moradas nietzscheanas: del sí mismo, del otro y del «entre»*, 2º ed., Buenos Aires, Ediciones La Cebra, 2016, pp. 37-51.; J. Jara, *Nietzsche, un pensador póstumo: el cuerpo como centro de gravedad*, 1º ed., Barcelona, Anthropos/Universidad de Valparaíso, 1998, pp. 176-186.

<sup>12</sup> Cf. M. B. Cragolini, «Nietzsche hospitalario...», en Mónica B. Cragolini (comp.), *Modos de lo extraño. Alteridad y subjetividad en el pensamiento postnietzscheano*, op. cit., pp. 13-20.

<sup>13</sup> F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, trad. Andrés Sánchez Pascual, 3º ed., Madrid, Alianza Editorial, 2015, pp. 105-109.

abandonar el amor al prójimo, para abrir la brecha a pensar un inédito modo de amistad y *amor al lejano*<sup>14</sup> que desconcierta la lógica de la identificación y de la mismidad que la ha sostenido. Dicha amistad al lejano recibe, análogamente, en *La ciencia jovial* el nombre de «amistad de las estrellas». Al inscribir la amistad bajo el signo de lo extraño, es decir, irradiada por la transformación y el devenir, lo que termina por dislocar es el presupuesto de que ésta solo puede tener lugar en y por el reconocimiento mutuo:

Éramos amigos y nos hemos vuelto extraños. Pero está bien que sea así, y no queremos ocultarnos ni ofuscarnos como si tuviésemos que avergonzarnos de ello. Somos dos barcos y cada uno tiene su meta y su rumbo. [...] Pero la fuerza todopoderosa de nuestras tareas nos separó e impulsó luego hacia diferentes mares y regiones del sol, y tal vez nunca más nos veremos –tal vez nos volveremos a ver, pero no nos reconoceremos de nuevo: ¡los diferentes mares y soles nos habrán transformado! Que tengamos que ser extraños uno para el otro, es la ley que está *sobre* nosotros [...]<sup>15</sup>.

Por último, es posible hallar en Nietzsche, un extraño modo de relación a partir del don sin restitución, que se encuentra en abierta confrontación con el deseo de autoconservación. En *Zaratustra* se advierte, pues, que no otra es la virtud más alta sino aquella que hace regalos, del mismo modo que a quienes Zaratustra declara su amor son, aquellos y aquellas que derrochan su alma y no desean conservarse a sí mismos<sup>16</sup>. De allí que la cifra con la que cabe pensar el singularísimo modo de relación en Nietzsche sea –como destaca Cragolini– la del *desasimiento*, habida cuenta de que «implica abandonar toda posesión de sí, de los otros, de lo otro, y de toda atribución»<sup>17</sup>. Es en ese entramado que puede ser suscrita y considerada la nietzscheana apertura a la extrañeza, esto es, a la inquietud y a la extranjería.

Respecto de Heidegger, en primer lugar, habría que releer en retrospectiva la noción de Dasein a la luz de la metafísica del sujeto que ya tuvimos ocasión de examinar. Pues, si el Dasein se desmarca de aquella figura en virtud de su carácter *extático* –ya que es el ser al cual su ser mismo le va en su *ek-sistencia*–, entonces, de ninguna manera podría referir a una interioridad, así

---

<sup>14</sup> Cf. «Del amor al prójimo», en donde señala que «[m]ás elevado que el amor al prójimo es el amor al lejano y al venidero [...]» (*Ibid.*, p. 119.)

<sup>15</sup> F. Nietzsche, *La ciencia jovial*, *op. cit.*, § 279, pp. 227-228.

<sup>16</sup> Cf. respectivamente, «De la virtud que hace regalos»: «[...] siempre hace don de sí mismo. [...] Rara es la virtud más alta, e inútil, y resplandeciente, y suave en su brillo: una virtud que hace regalos es la virtud más alta.» (F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, *op. cit.*, pp. 140-141.), y «Prólogo», § 4: «Yo amo a aquel cuya alma se prodiga, y no quiere recibir agradecimiento ni devuelve nada: pues él regala siempre y no quiere conservarse a sí mismo.» (*Ibid.*, p. 50.)

<sup>17</sup> M. B. Cragolini, «Nietzsche hospitalario...», en Mónica B. Cragolini (comp.), *Modos de lo extraño. Alteridad y subjetividad en el pensamiento postnietzscheano*, *op. cit.*, p. 18.

como tampoco se dejaría comprender en el horizonte del reconocimiento y, menos aún, en el de la apropiación. En esa nevadura habría que considerar la advertencia que apunta el mismo Heidegger cuando, al señalar que una de las primeras tareas analíticas es aquella de la delimitación del Dasein, nos dice que si fuese confundido con un “yo” o un “sujeto”, ocurriría que «se yerra en forma radical»<sup>18</sup>. ¿A qué apunta Heidegger, en concreto, cuando nombra la existencia como Dasein? Dicho en breve, se trata de designar que su constitución fenoménica, antes que refrendar que algo así como el “hombre” sea una cosa sustantiva o un animal que posee palabra y discurso, lo que destaca con el nombre Dasein es, más bien, que éste se define en principio nada más que por su apertura al ser, es decir, por el «desplazamiento» y el «des-alajo» que implica comprenderlo como el *abí* del *ser*<sup>19</sup>. De tal forma, si «se ha tratado siempre en Heidegger de des-reificar, de *inquietar* al hombre despojándolo de su reposo metafísico, de su instalación, de su propiedad», como nos sugiere Diego Tatián, es por cuanto el “hombre” o el Dasein –que nombra, por cierto, tanto «el lugar del claro» (*Lichtung*) así como «la experiencia de la pregunta» (el *Fragen* del Dasein)– no es «ni un ente psico-físico, ni un *ego sum*; ni un “ser viviente”, ni un sujeto dotado de facultades»; muy al contrario, al estar definido sólo por su apertura al ser y en cuanto ser-en-el-mundo, no es más que «*ek-sistencia*, descentramiento de sí, desarraigo, errancia, *un-heimlich*, “extranjero de su propia esencia”»<sup>20</sup>.

En segundo lugar, concomitante a lo anterior, Nancy enfatiza una pequeña indicación heideggeriana que consistió tan solo en introducir una palabra, es más, una preposición, al vocabulario filosófico: «[c]omo se sabe, Heidegger fue el primero que introdujo la palabra “con” en el léxico de la filosofía»<sup>21</sup>. ¿Qué implica ese *con*, y en qué medida cambia las cosas la especificación que hace Heidegger al respecto? ¿Qué sucede cuando el *con* se toma como un concepto? En principio, como señala Nancy, resulta ineludible una confrontación de esta conceptualización con la tradición metafísica, pues ésta última ha tomado el *con* únicamente como una contigüidad objetual –espacial y temporal– y por eso, menospreciándolo.

<sup>18</sup> M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, trad. J. E. Rivera, 4º ed., Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2005, § 10, p. 71.

<sup>19</sup> Cf. A. Leyte, *Heidegger*, 1º ed., Madrid, Alianza Editorial, 2006, pp. 71-72.

<sup>20</sup> D. Tatián, *Desde la línea. Dimensión política en Heidegger*, 1º ed., Adrogué, La Cebra, 2019, p. 195. Arturo Leyte también subraya esta distinción tajante que habita en Heidegger, ya que el Dasein «no se caracteriza más que por su carácter “hermenéutico”, es decir, no por representar una posición, ni la de sujeto ni la de su versión culminante de la voluntad, sino *la ausencia de posición*» (A. Leyte, *Heidegger, op. cit.*, p. 219. Subrayado nuestro.)

<sup>21</sup> J.-L. Nancy, «Ser-con y democracia», trad. E. Feuerhake, *Pléyade* 7, IV, n.º 1, junio de 2011, p. 12.

A este respecto, Nancy nos exhorta a prestar atención a la manera en que en Heidegger el *con* no se limita a tener sólo un valor topográfico o posicional. En efecto, en *Ser y Tiempo* esto recibe su delimitación cuando es abierta la posibilidad del estar con otros, asunto que en una primera instancia se podría pensar que está planteada tomando como referencia al Dasein cada vez propio. ¿Cómo evitar la recurrencia de asumir siempre la relación, ese «con», o bien como la de un yo frente o ante a los otros, es decir, según una lógica especular y polémica, o bien como la de un yo ante objetos? Para precaverse de ello Heidegger plantea el asunto de la siguiente manera:

“Los otros” no quiere decir todos los demás fuera de mí, y en contraste con el yo; los otros son, más bien, aquellos de quienes uno mismo *no* se distingue, entre los cuales también está. Este existir también con ellos no tiene el carácter ontológico de un “co”-estar-ahí dentro de un mundo. El “con” tiene el modo de ser del Dasein; el “también” se refiere a una igualdad del ser, como un estar-en-el-mundo ocupándose circunspectivamente de él. “Con” y “también” deben ser entendidos *existencial* y no categorialmente. En virtud de este estar-en-el-mundo determinado por el “con”, el mundo es desde siempre el que yo comparto con los otros. El mundo del Dasein es *mundo en común* [*Mitwelt*]. El estar-en es un *coestar* con los otros [«ser-con” otros» traduce Gaos (cf. «Notas del traductor» p. 472)]. El ser-en-sí intramundano de éstos es la *coexistencia* [*Mitdasein*]<sup>22</sup>.

Dicho de otro modo, no es que por un lado haya seres –otros Dasein–, desperdigados y existiendo, y de pronto se pueda –o no se pueda– estar unos con otros. En revancha, pensar el «con» en cuanto «existencial» –esto es, como dice Nancy, pensarlo «a la altura del “existir”»– implica entonces asumir que sólo hay existencia en cuanto coexistencia, toda vez que «el Dasein es en sí mismo esencialmente coestar [*Mitsein* o *ser-con*]<sup>23</sup>. Entonces, a partir de esto, «ser-con no es», tal como lo tematiza Heidegger y bien lo subraya Nancy, «una cualificación segunda y aleatoria de “ser”: *es una cualidad suya constitutiva y originaria*»<sup>24</sup>.

De tal manera, cuando el *con* se eleva a concepto, nombrará tres instancias decisivas para el debate: «heterogeneidad», «exterioridad» y «aproximación». Con ello, la repercusión que acarrea consiste en que «[...] a partir del “con”, nada se ordena según la lógica de lo uno, ni según la de la identidad, ni según la del vínculo, del uno en el otro o por el otro, cualquiera sea el sesgo con el que se los considere (intercambio, comercio, contrato, jerarquía, obediencia,

---

<sup>22</sup> M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, *op. cit.*, § 26, pp. 143-144.

<sup>23</sup> *Ibid.*, § 26, p. 145.

<sup>24</sup> J.-L. Nancy, «Ser-con y democracia», *art. cit.*, p. 22. Subrayado nuestro.

dependencia, reunión, asociación, afección, pasión)»<sup>25</sup>. De lo que se trata, en fin, es de tomar noticia de que a partir del *com* la co-existencia no se halla determinada por ningún sentido particular, por el contrario, éste da cuenta de la irrecusable diferencia –la heterogeneidad– entre existentes, de que el espaciamiento –la exterioridad– que pone en escena es anterior a cualquier interioridad, así como de que toda aproximación posible se da en un *entre* que nos constituye originariamente.

Pues bien, más acá de las derivas que le serán achacadas a Heidegger –entre ellas, el antropocentrismo subyacente a pesar de sus posiciones anti-humanistas relativas a la cuestión del lenguaje y el mundo en la diferencia humano/animal, así como aquella respecto de la determinación de la «propiedad» del Dasein la cual descansa en su carácter de *ser-para-la-muerte*, además de la destinación y sustancialización de la comunidad alemana<sup>26</sup>–, más acá de eso, decía, este pensamiento del descentramiento y la desapropiación, tanto como del carácter múltiple y yuxtapuesto –en su juntura *y* separación– de la *co-ek-sistencia*, son pistas que siguen, en alguna medida –unos más, otros menos– los autores del debate contemporáneo de la comunidad.

## 2. Nada pertenece: extrañezas, errancias, alteraciones

Toda la cuestión –ética, estética, política– sigue pasando por saber qué hacer con esa exposición, qué forma darle, *ostentación o desnudez*, espectáculo y escudo del cuerpo social o aparecer y peligro de la comunidad. En tanto que la primera tarea del pensamiento político consiste en reconocer la potencia del don y la fragilidad inherentes a esa exposición.

GEORGES DIDI-HUBERMAN, *Pueblos expuestos, pueblos figurantes*

El nexo político, sea a la manera de la unión o de la división, instituye un vivir-juntos, un modo singular de

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>26</sup> Véase, entre otros trabajos, el de Leticia Basso («La noción de comunidad en Heidegger y su recepción en la filosofía francesa», *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, n.º 3, julio de 2017, pp. 13-34.), que aborda de manera atenta aquello que los autores franceses toman de Heidegger, así como lo que no consideran –entre otras cosas, el carácter recíproco de la *Fürsorge* que implica el *Mitdasein* en *Ser y tiempo*–; además de exponer la noción de comunidad que se puede encontrar en el discurso del Rectorado de Heidegger. Respecto de la discusión teórica no del todo imantada por el debate, véase J. Derrida, *El animal que luego estoy sí(gui)endo* [2006], M.-L. Mallet (ed.), trad. C. de Peretti y C. Rodríguez Marciel, 1º ed., Madrid, Trotta, 2008; E. Levinas, «Morir por...», trad. A. Madrid, *Archivos de filosofía* (UMCE), n.º 8, 2013, pp. 135-148.; P. Lacoue-Labarthe, *La ficción de lo político*, trad. Miguel Lancho, 1º ed., Madrid, Arena Libros, 2002.

coexistencia; e incluso, una acción de concierto realizada  
bajo el signo de la libertad

MIGUEL ABENSOUR, «¿Por una Filosofía política crítica?»

Dicho esto, abordemos el debate contemporáneo de la comunidad. Ahora bien, presentarlo en toda su amplitud –con sus inflexiones, apuntando cada vez, los acuerdos y/o los diferendos– excede por mucho los límites de esta sección. Por esto mismo, antes que presentar una breve pincelada sobre cada uno de los libros que cada autor dedicó al asunto, más bien nos remitimos a trazar una tangente que se concentra en la insistencia –a partir de la veta nietzscheana que hemos asumido– en el asunto de la no-pertenencia y la impropiedad con la que es calificada la comunidad<sup>27</sup>.

Esta decisión obedece, por una parte, al ánimo de hacer resonar aquella enigmática fórmula de Bataille: «la comunidad de los que no tienen comunidad». Mas también, por otra parte, para subrayar que las modulaciones contemporáneas están forjadas en una extraña herencia de Marx o, incluso, del comunismo. No por nada los “iniciadores” del debate, Jean-Luc Nancy y Maurice Blanchot, encabezan sus textos al menos con una referencia –aunque no del todo desarrollada– a la cuestión de lo común, de la comunidad y el comunismo: «[...] la palabra “comunismo” emblematiza el deseo de un lugar de la comunidad encontrado o reencontrado, allende de las divisiones sociales y la sujeción a una dominación tecno-política [...]» dirá Nancy; «Comunismo, comunidad: tales términos son efectivamente términos en la medida en que la historia, los grandiosos errores de cálculo de la historia nos los hacen conocer sobre un fondo de desastre que va de hecho más allá de la ruina» se deja leer al inicio del texto de Blanchot<sup>28</sup>. Asunto que, por cierto, en ningún caso puede separarse de la crítica o, mejor dicho, de la abolición de la propiedad<sup>29</sup>. Por tanto, sin querer llevar a cabo una especie de síntesis de un debate que tiene derivas aún insospechadas, nos limitamos a exponer este trazado posible, animado por aquél antiguo adagio que destella entre la impropiedad y la desapropiación: *omnia sunt communia*.

Si aludíamos más arriba a un desquiciamiento y un trastorno de la semántica del *proprium* –aquella que entroncaba lo propio con lo común–, éstos gestos comienzan a tener lugar expreso

---

<sup>27</sup> Cf. *supra* Introducción.

<sup>28</sup> J.-L. Nancy, *La comunidad inoperante*, *op. cit.*, p. 19.; M. Blanchot, *La comunidad inconfesable*, *op. cit.*, p. 11.

<sup>29</sup> Cf. C. Casanova, *Estética y producción en Karl Marx*, *op. cit.*, pp. 16-17.

en la lectura que hicieran Jean-Luc Nancy y Maurice Blanchot en torno a Georges Bataille. ¿Qué buscaban, o qué esperaban encontrar, en la escritura de Bataille? Básicamente aquel *otro pensamiento* de la comunidad, tanto desde una perspectiva ontológica como política. Si bien Bataille ya en los años 30 estaba lanzado a la búsqueda –práctica y teórica– del carácter *acéfalo* de la existencia, reacio a cualquier reducción a la unidad<sup>30</sup>, es sobre todo con la torsión que le imprime a los términos *comunicación* y *experiencia* –lo que no puede separarse de su lectura de Nietzsche– que traza unos derroteros que resultarán extendidos en el debate. Puesto que lejos de tomar estos términos según lo que significan en la tradición metafísica, esto es, atados y fundamentados en un sujeto, por el contrario, la apuesta batailleana pasaba por considerar que éstas instancias no hacen más que desarmarlo y desarticularlo.

De este modo, la noción de comunicación que plantea Bataille exige por sí misma una asociación que *ocurre*, en el sentido fuerte de la palabra, es decir, una asociación de la que se tiene *experiencia* únicamente a partir de la pérdida de la supuesta propiedad del yo: «[n]o comunico más que fuera de mí, soltándome o arrojándome fuera. Pero fuera de mí, yo no soy»<sup>31</sup>. Es más, si se trata de un arrojamiento al afuera, de una comunicación que, por eso mismo, es por definición *alteración* y *exposición*<sup>32</sup>, lo único que podría ser compartido en una asociación o comunidad planteada de este modo no sería sino el desgarramiento y la herida profunda que atraviesa a la existencia. Así, dicha comunidad está atravesada por un «principio de insuficiencia» constitutivo –«[l]a “comunicación” no puede realizarse de un ser pleno e intacto a otro: necesita seres que tengan el ser en ellos mismo *puesto en juego*, situado en el límite de la muerte, de la nada»<sup>33</sup>– el cual, sin embargo, no habría que pensarlo como una falta a subsanar o a remediar, ya que, desde luego, no hay reconciliación o reencuentro posible de unidad alguna.<sup>34</sup> Una comunidad tal como esa,

---

<sup>30</sup> Cf. G. Bataille, P. Klossowski y R. Caillois, *Acéphale*, trad. M. Martínez, 1º ed., Buenos Aires, Caja Negra, 2005, p. 66. Véase, entre otros, M. Surya, «In-significancias de *Acéphale*», trad. N. Lorio, *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, n.º 11, 2012, pp. 181-199. Allí, Surya se detiene de manera paciente sobre la (des)consideración de los textos de Bataille de los años 30 para el debate sobre la comunidad, lo que en parte explicaría, según él, la larga interrupción del debate entre Blanchot y Nancy al respecto.

<sup>31</sup> G. Bataille, *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, trad. F. Savater, 2º ed., Madrid, Taurus, 1979, p. 53.

<sup>32</sup> Cf. «La comunicación, por débil que sea, quiere ser puesta en juego. No tiene lugar más que en la medida en que los seres, inclinados fuera de sí mismos, arriesgan al juego, bajo una amenaza de degradación» (*Ibid.*, p. 54.); «La experiencia no puede ser comunicada si unos lazos de silencio, de supresión, de distancia, no cambian a aquellos a los que pone en juego» (*Id.*, *La experiencia interior*, *op. cit.*, p. 52.)

<sup>33</sup> *Id.*, *Sobre Nietzsche*, *op. cit.*, p. 51.

<sup>34</sup> Cf. N. Lorio, *Georges Bataille. Una soberanía trágica*, 1º ed., Adrogué, La Cebra, 2019, pp. 248-260. Natalia Lorio nos pone al tanto del carácter trágico que puede ser hallado en Bataille, por cuanto no hay reconciliación posible con

que considera y se piensa a partir de nada más que el afuera y la exposición, resultaría ser irrepresentable en los términos tradicionales. Dicho de otro modo, si comunidad significaba para la tradición un lugar de seguridad, de cálidos vínculos íntimos y familiares, sería impensable que con esa palabra ahora se nombrase un ámbito de la experiencia en cuanto exposición:

En la experiencia, ya no hay existencia limitada. Un hombre no se distingue en nada de los demás: en él se pierde lo que en otros es torrencial. El mandato tan simple: “Sé ese océano”, ligado al extremo, convierte al mismo tiempo a un hombre en una multitud y en un desierto. Es una expresión que resume y aclara el sentido de una comunidad. Sé responder al deseo de Nietzsche hablando de una comunidad que no tiene más objeto que la experiencia.<sup>35</sup>

Así, en Bataille hallamos una primera torsión a partir de la cual se da a pensar lo común desde la exposición, la pérdida de sí, y donde lo único que se afirma es el hecho de que la comunidad no es más que la experiencia de estar *puestos en juego*, es decir la experiencia a secas.

Jean-Luc Nancy, por su parte, está al tanto de esto. Pero ¿sigue a Bataille en todo? Hay que constatar que Nancy elabora su noción de comunidad, en alguna medida, con(tra) Bataille. Puesto que, pese a que el éxtasis y la comunicación recorre la primera parte de *La comunidad inoperante*, no dejará de apuntar allí que los textos batailleanos, no obstante, sucumben a pensar la comunidad tomando como modelo tanto la tentativa fascista, así como también un repliegue intimista, además de que, según su parecer, todavía se le filtraba a Bataille una referencia ineludible al sujeto.

Con todo, al plantear la cuestión de la comunidad Nancy dirá que concierne, por lo pronto, a pensar el *reparto* [*partage*] de las singularidades, asumiendo un carácter rigurosamente ontológico:

La comunidad significa, por consiguiente, que no hay ser singular sin otro ser singular, y que entonces hay, dicho en un léxico inapropiado, una “socialidad” originaria u ontológica, que desborda ampliamente en su principio el puro motivo de un ser-social del hombre (el *zoon politikon* es segundo con respecto a esta comunidad).<sup>36</sup>

Si leemos entre líneas esta cita, podría considerarse que aquella «“socialidad” ontológica» –por más inadecuados que sean los términos– alude a la inflexión que le imprime al planteamiento de Heidegger, puesto que Nancy –como adelantamos en el apartado anterior– le

---

unidad alguna para estos seres *expuestos, desgarrados, heridos*, pues, toda vez que están existencialmente expropiados de su completud, su alteración no hace más que propender a la nada.

<sup>35</sup> G. Bataille, *La experiencia interior*, *op. cit.*, pp. 50-51.

<sup>36</sup> J.-L. Nancy, *La comunidad inoperante*, *op. cit.*, p. 56.

achaca, en cualquier caso, no pensar el *mitdasein* y el *Mitsein* con la propicia radicalidad. En efecto, tal como advierte en «Del estar-en-común» (cuarta parte de *La comunidad inoperante*), si el co-estar no es un simple agregado del Dasein, es porque aquel *mit* lo constituye esencialmente: «[e]n un alemán barroco, diría que se trata del “*seindami!*”, o del “con” como modalidad propia, exclusiva y originaria del estar-ahí o del ser-el-ahí»<sup>37</sup>. En ese sentido, si el existencial ser-con-los-otros heideggeriano consistía –en el marco de *Ser y Tiempo*– en un ámbito de perdición en el anonimato del «SE» y en donde se habita en la inautenticidad o impropiedad; pues bien, a partir de Nancy habría que leer dicho existencial, en cambio, con la advertencia de que algo así como «lo propio» del Dasein considerado como *ser-con* no alude más que a su constitutiva e *impropia apertura a los otros*. Es decir, esto implica que la existencia-en-común no es más que la *sociación* que expone, y lo hace en la justa medida en que somos y estamos *en común* –irremediablemente– los unos *con* los otros.

Con ello, el reparto [*partage*] o la comunidad, no serían más que el testimonio de que la existencia es *extática*, el indicio de que existir consiste en estar-expuesto o el destello de que el *con* no atañe a ninguna otra cosa que «*al hecho libre e incendiario de la existencia*»<sup>38</sup>. Pues, si «[l]a comunidad es al menos el *clinamen* del “individuo”», lo es porque frente a la pretendida certidumbre y estabilidad de éste, al tematizar la co-existencia tal como lo hace Nancy, se ha tratado con ello de «*inclinarlo fuera de sí mismo*», de «*merman*»<sup>39</sup> su asentamiento y su absolutez, pues solo de ese modo es posible asumir con toda radicalidad la exposición y finitud que lo atraviesa y lo hace ser. Eso significa que, antes que nada, la finitud *com-parece*: «[...] debiera poderse decir que la finitud *com-parece* y no puede sino *com-parecer*. Con ello, se trataría de escuchar allí, a la vez, que el ser finito se presenta siempre en conjunto [*ensemble*], por tanto, entre varios [*à plusieurs*], que la finitud se presenta siempre en el estar-en-común y como este estar mismo [...]»<sup>40</sup>. Por eso, en esta ontología del ser-con, de ninguna manera podría tratarse de vínculos que podrían establecerse o emerger entre algunos sujetos absolutos (según su decisión o voluntad), ya que, el

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>38</sup> F. Neyrat, *Le Communisme existentiel de Jean-Luc Nancy*, 1º ed., Paris, Nouvelles Éditions Lignes, 2013, p. 11. Traducción nuestra. En ese sentido, Frédéric Neyrat dirá que la operación textual de Nancy consiste en introducir «la experiencia batailleana de la comunidad» en *Ser y Tiempo*. Y que el «*existencialismo radicalizado*» que despunta allí tiene como corolario más relevante el hecho de extender el ámbito de la existencia «más allá de la esfera del *sujeto*» (*ibid.*, p. 22).

<sup>39</sup> J.-L. Nancy, *La comunidad inoperante*, *op. cit.*, pp. 22-23.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 57.

inexorable gesto de tumbar su certeza pasa precisamente por nombrar y calificar la existencia como *singularidad*, lo que remite al hecho de que –tal como apunta la cita anterior– ésta se presenta siempre y en cada caso en *plural*.

De esta suerte, la comunidad que plantea Nancy antes que habilitar otra vez los motivos de la fusión o la comunión, alude a lo que éste también llamará «comunicación»<sup>41</sup>:

La comunicación es el hecho constitutivo de una exposición al afuera que define a la singularidad. *En su ser, como su ser mismo, la singularidad está expuesta al afuera*. Por esta posición o por esta estructura primordial, es a la vez desprendida, distinguida y comunitaria. La comunidad es la presentación del desprendimiento (o la supresión), de la distinción que no es la individuación sino la finitud com-pareciente.<sup>42</sup>

¿Qué significa que la «estructura primordial» de la singularidad sea comunicación o, mejor dicho, *exposición al afuera*? ¿cómo comprender una comunidad a partir de ahí? Primero, tengamos en cuenta que cuando Nancy cambia de acento y tono respecto de lo que un pensar ontológico comporta señala que, antes que referir a la cuestión del ser, más bien lo hace a este ámbito e interrogación que se preocupa sobre del ser-en-común. Esto es, lo que está diciendo en toda su gravedad es que la ontología, en sus términos, no consiste más que en un «pensamiento de la existencia», lo que implica, primero y sobre todo, pensar la *común condición co-existente*<sup>43</sup>.

Así, antes que refrendar o reponer algún principio o fundamento último, al insinuar que hay una «estructura primordial» o una «“socialidad” originaria», más bien entiende que dicha estructura atañe a un ámbito ontológico de *exposición al afuera*, cuyo único modo de no determinarlo de antemano pasa por nombrarlo como un «entre» o un «con». De dicho ámbito,

---

<sup>41</sup> Sin poder desplegar todo este asunto, dejamos constancia de que la cuestión de la comunidad en Nancy no se separa de la escritura, o mejor, de la literatura. En efecto, entre los textos que agrega en la publicación de 1986, la tercera parte se titula justamente «El comunismo literario» (*ibid.*, p. 121-136). Un par de años más tarde, cuando Nancy vuelve a escribir “sobre” Bataille, acuña una palabra que contracta la exposición que implica la comunicación y la escritura: dirá que hay lo *excrito* (Cf. J.-L. Nancy, «Lo excrito», trad. J. C. Moreno Romo, en *Un pensamiento finito* [1990], 1º ed., Barcelona, Anthropos Editorial, 2002, pp. 39-47). Al respecto, Natalia Lorio apunta lo siguiente, insinuando una comunidad de lectores y escritores: «Se escribe no tanto *sobre* sino *con*. Lectura como abandono a la lengua, al ritmo, al silencio en el que escritor se ha expuesto. [...] Escribir y leer es estar expuesto, es *excribir* la cosa misma que no es sino un retiro». (N. Lorio, «Escritura y literatura. Figuras de la experiencia del lenguaje», en Gabriela Milone (comp.), *La obstinación de la escritura*, 1º ed., Córdoba, Postales Japonesas, 2013, p. 80.)

<sup>42</sup> J.-L. Nancy, *La comunidad inoperante*, *op. cit.*, p. 59. Subrayado nuestro.

<sup>43</sup> Todo esto es desarrollado por Jean-Luc Nancy con mayor amplitud en *Ser singular plural* [1996] (trad. A. Tudela Sancho, 1º ed., Madrid, Arena Libros, 2006), en especial en los apartados «Entre nosotros: filosofía primera» (pp. 37-44), donde apunta a la exigencia de «rehacer la ontología fundamental» a partir del «*ser-com*», y también en «Co-existencia» (pp. 57-62), en donde dice que el «pensamiento de la existencia» que ensaya lo que hace es subrayar el carácter inerradicablemente co-originario y co-determinado de toda singularidad.

por lo demás, los existentes no pueden sustraerse puesto que tan solo se presentan en plural. Es decir, ese *con*, o ese *entre* refiere justamente a esa exposición en la que se comparece en calidad de seres finitos, expuestos al afuera y fuera de sí y, por eso mismo, regidos por nada más que una *dis*-locación y una *inter*-pelación de las que resulta imposible rehuir. Con ello, como bien examina Torres Apablaza, nos encontramos frente a una noción desfundamentada de la comunidad que vuelve notorio el «carácter *dis*-oluto del origen, en el sentido de una relación *dis*-yunta como escena originaria del ser-*en*-común»<sup>44</sup>. Por eso Nancy dirá que «el ser de la comunidad es la exposición de las singularidades»<sup>45</sup>, o lo que es lo mismo, dicha exposición no tiene lugar más que en una falta de principio radical, nada las sustenta ni fundamenta (dice, en efecto, Nancy: «Es un “fondo” sin fondo, no tanto en el sentido en que abriría la apertura de un abismo, como, a saber, en el sentido en que no está hecho más que de la red, del entrelazamiento y del reparto de las singularidades: *Ungrund* más que *Abgrund*, aunque no menos vertiginoso»<sup>46</sup>). Por eso mismo, las singularidades se encuentran expuestas al contacto y a sus trayectos por nada más que por ese *entre* que las constituye y, a su vez, por el *con* que tanto las aproxima como las aleja.

En esa deriva, la comunidad sería cualquier cosa menos una obra a realizar. Esta comunidad de seres finitos expuestos no deja de ser reacia a la tentativa de producirla como totalidad, vale decir, no deja de ser la *resistencia* a la inmanencia de la comunidad como fusión e identificación, y en esa medida es que Nancy asume cierta exigencia política en medio de este pensamiento. Si la comunidad, de todas formas, «[n]o se la produce, sino que se hace la experiencia de ella (o su experiencia nos hace) como experiencia de la finitud», ello quiere decir también que sus umbrales, que delimitarían su adentro y su afuera, están derribados o desdibujados, puesto que «[n]o podemos no com-parecer»<sup>47</sup>. Entonces, si la existencia es de entrada y primordialmente *extática*, lo que termina inhabilitado con ello son las tentativas que pretenderían realizarla, o reajustar la realidad a algo así como la esencia de una comunidad asentada en la identidad o la pertenencia. En el «hecho libre e incendiario de la existencia» lo que se constata es que el ser-*en*-común no es objetivable en tal o cual atributo, ni mucho menos es

---

<sup>44</sup> I. Torres Apablaza, «“Comunismo sin comunidad”: notas sobre ontología, ética y política en el pensamiento de Jean-Luc Nancy», *Resonancias. Revista de Filosofía*, n.º 7, 2019, p. 86.

<sup>45</sup> J.-L. Nancy, *La comunidad inoperante*, *op. cit.*, p. 60. Un par de páginas antes lo decía de manera aún más tajante: «La finitud comparece, vale decir está expuesta: tal es la esencia de la comunidad» (*ibid.*, p. 58)

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>47</sup> *Ibid.*, pp. 61 y 66.

producibile. El ser-con o el coestar que nos atraviesa y constituye, en suma, no es más que la interrupción o el suspenso que supone coexistir en el afuera con otros y otras.

A esta serie de aseveraciones se ha dicho que responde Maurice Blanchot. De algún modo, si su respuesta ha sido tomada incluso por el mismo Nancy como un “reproche”, vemos allí nosotros que éste residiría, tal vez, en que Nancy no confiesa que la comunidad es básicamente imposible.

Desde sus lecturas acerca del surrealismo ha habido para Blanchot, si no un interés declarado, al menos una propensión a reflexionar en torno a la relación o el encuentro, mas lo ha hecho usualmente a partir de la disyunción: «El encuentro designa una relación nueva. En el punto de conjunción –punto único–, *lo que entra en relación sigue estando sin relación* [...]; de donde hay que concluir, a riesgo de dañar la lógica, que *allí donde tiene lugar la conjunción lo que rige es la disyunción*, haciendo trizas la estructura unitaria»<sup>48</sup>. A partir de este extraño «eco de lo común» que viene de la literatura<sup>49</sup> (puesto que la dedicación que ha otorgado a la literatura –considerado como espacio de escritura anónima, plural, y fragmentaria– no se desacopla de su pensamiento de la comunidad), Maurice Blanchot elabora su noción de comunidad, como se deja apreciar, estableciendo un contraste con la noción tradicional pensada al alero de la unidad. Además, esa paradójica *relación sin relación*, o esa particular preponderancia de la disyunción que impregna toda conjunción posible, perdura en su relectura de Bataille que reposa gran parte de su atención en la cuestión de la muerte del otro.

Así, la comunidad que propone Blanchot convoca en primer lugar a lo otro, pero atendiendo, desde luego, a su carácter finito: «De este modo, la existencia de cada ser reclama lo otro o una pluralidad de otros [...]. Reclama, por eso, una comunidad: comunidad finita, porque ella tiene, a su vez, su principio en la finitud de los seres que la componen»<sup>50</sup>. Si esta comunidad

---

<sup>48</sup> M. Blanchot, «El mañana jugador», trad. I. Herrera, en *La conversación infinita*, 1º ed., Madrid, Arena Libros, 2008, p. 534. Subrayado nuestro.

<sup>49</sup> Manola Antonioli explora esos «ecos de lo común» que alberga la escritura blanchotiana, entre los cuales están los escritos relativos a la calle; también los textos dedicados al surrealismo; además, los textos de la *Revue internationale* así como el «Manifiesto de los 121» que también ponen en juego una escritura anónima y sin pertenencia; por último, entre los «Escritos políticos» de Blanchot, aquellos del *rechazo* prefigurarán otro modo de ser-juntos así como otra política (Cf. M. Antonioli, «Ecos de lo común», trad. C. Potente, *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, n.º 11, 2012, pp. 201-217.). Por otra parte, sobre el mismo asunto, pero con un acento en las ficciones y en los ensayos de Blanchot –desde *Thomas l'Obscur* hasta *El instante de mi muerte*, pasando por *La escritura del desastre*, entre muchos otros–, véase C. Villada Castro, «Imágenes de comunidad en los fragmentos literarios y filosóficos de Maurice Blanchot», *Revista Colombiana de Pensamiento estético e Historia del Arte*, n.º 7, junio de 2018, pp. 74-93.

<sup>50</sup> M. Blanchot, *La comunidad inconfesable*, *op. cit.*, pp. 22-23.

tiene su principio en la finitud, es porque está orientada por la disyunción y la separación que comporta la muerte, es decir, será por y gracias a la muerte que aquellos que se acompañan –en la amistad o en la comunidad– se revelan como extraños o lejanos (todo «pasa por el reconocimiento de la extrañeza común»<sup>51</sup> dirá Blanchot en su texto-homenaje a Bataille). Relacionados, entonces, por nada más que la *ausencia* o la *separación*.

En este sentido, en Blanchot también se halla, sin duda, un pensamiento de la comunidad que rehúye la comunión y la apropiación, pero su acento está en la antípoda de lo que plantaba Nancy. Es decir, antes que plantear una especie de «socialidad “originaria”» como hacía Nancy cuando afirmaba que la existencia *extática* es, de cualquier modo, co-existencia, Blanchot, por su lado, se concentrará –para acusar ese carácter extático– más bien y en especial, en la muerte del otro, puesto que allí se hace patente la separación e impropiedad que dispone a cualquiera a “formar parte”, en algún sentido, de la comunidad de los mortales. Nos permitimos citar este extenso fragmento:

Así pues, ¿qué es lo que más radicalmente me llama a debate? [*Qu'est-ce donc qui me met le plus radicalement en cause?*: ¿qué es lo que más radicalmente me pone en cuestión o me pone en juego?] No mi relación conmigo mismo como finito o como conciencia de ser en peligro de muerte o para la muerte [*comme conscience d'être à la mort ou pour la mort*], sino mi presencia en el prójimo [*autrui*] en tanto que éste se ausenta muriendo. Mantenerme presente en la proximidad del prójimo [*autrui*] que se aleja definitivamente muriendo, hacerme cargo de la única muerte que me concierne [*prendre sur moi la mort d'autrui comme la seule mort qui me concerne*], ahí está lo que me pone fuera de mí y lo que es la única separación que pueda abrimme, en su imposibilidad, a lo Abierto de una comunidad [...]. La conversación muda que, sosteniendo la mano “del prójimo [*autrui*] que muere”, “yo” prosigo con él, no la prosigo sencillamente para ayudarlo a morir, sino para *compartir* [*partager*] la soledad del acontecimiento que parece su posibilidad más propia y su posesión incompañable [*impartageable*] en la medida en que ella lo desposee radicalmente.<sup>52</sup>

«Hacerme cargo de la única muerte que me concierne», es decir, no la “mía”, la que a mí me sucede y que por eso podría serme “propia”, sino que la del otro, es lo que arroja fuera. Atender, de este modo, a la muerte del otro, tal como afirma Mónica Cragolini, es el oblicuo modo blanchotiano de criticar –en la estela de Levinas y muchos otros– la primacía de la muerte

---

<sup>51</sup> M. Blanchot, *La amistad*, trad. J. A. Doval Liz, 1º ed., Madrid, Trotta, 2007, p. 266. En un bello ensayo que retoma las biografías escritas por Michel Surya y Christopher Bident, Isidro Herrera expone el vínculo, entretendido por –y afirmando en– la distancia y la separación (también por el silencio) que sostenían Maurice Blanchot y Georges Bataille. (Cf. I. Herrera, «La amistad negativa. El pensamiento de la discreción», *Instantes y Azules. Escrituras nietzscheanas*, n.º 11, 2012, pp. 393-417.)

<sup>52</sup> M. Blanchot, *La comunidad inconfesable*, op. cit., pp. 29-30.

*propia* que recorre a *Ser y Tiempo*<sup>53</sup>. Con ello, esa «separación» es lo que se sugiere como condición —en su imposibilidad, por cierto— de la comunidad, ya que sólo ahí reside la apertura al otro. Así, en la comunidad tal como la piensa Blanchot hay comunicación —«en su conversación muda», también en su silencio—, nada más que por aquella desposesión radical que comporta la muerte del otro, esto es, allí donde lo único que se puede compartir es la soledad o la ausencia. Si esta comunidad se modula, como hemos venido sosteniendo, como reacia a la fusión y a la identificación, al concentrarse en la muerte del otro, lo que Blanchot va a decir es que la comunidad no es más que la interrupción de sí misma, o su imposibilidad.

Por otro lado, es posible encontrar en la manera en que Blanchot lee a Bataille el reproche que le achaca a Nancy. El cual pasa por no encontrar en los textos batailleanos, a diferencia de Nancy, aquel entusiasmo por la exigencia y la inquietud con lo político que éste último atisbaba en ellos<sup>54</sup>. Por el contrario, cuando Blanchot repasa los textos y los grupos por los que circuló Bataille, quizás las preguntas que hubiese levantado y dirigido a Nancy fuesen: ¿cómo hallar un corolario o una especie de correlato “político” en esos modos de comunidad que sólo tienen lugar —si es que lo tienen— a partir de su ausencia, de su pérdida, de su abandono o su imposibilidad? No habría, según el parecer de Blanchot, ninguna especie de proyecto ni de acción comprometida en las tentativas comunitarias batailleanas<sup>55</sup>.

Por eso mismo, las imágenes de comunidad que rescata Blanchot son, por un lado, la de Mayo del 68, debido a que la dimensión del encuentro o de un «*ser-junto*» tiene lugar allí —un tener-lugar acontecimental, como suspensión e interrupción del orden y la sociedad— en ausencia

---

<sup>53</sup> «Las críticas al ser para la muerte heideggeriano denuncian el aislamiento del *Dasein* con respecto a los otros y lo otro en el asumir la “propia” muerte. Será necesario, frente a tanto empuñar las “propias posibilidades”, dar cuenta de otras muertes, de la muerte del otro, el extraño extranjero. Extraño extranjero que no es, ni puede ser, un “otro” yo mismo, ni el resultado de un espejamiento de mi “propia” mismidad» (M. B. Cagnolini, «Insensata delicadeza: el suspiro que “deja ir”», *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, n.º 11, 2012, p. 170.)

<sup>54</sup> Cf.: «[...] todavía no se ha notado lo suficiente hasta qué punto había resultado éste [el pensamiento de Bataille] de una exigencia y una inquietud políticas —o bien, de una exigencia y una inquietud en relación al tema de lo político, y que el pensamiento de la comunidad encabezaba». (J.-L. Nancy, *La comunidad inoperante*, op. cit., pp. 39-40.)

<sup>55</sup> Cf. D. Alvaro, «Ontología y política de la comunidad. El tenue hilo entre Bataille, Blanchot y Nancy», *AGORA. Papeles de Filosofía*, vol. 36, n.º 2, 2017, pp. 53-73. En este artículo, Alvaro se dedica a sacar cuentas claras sobre los diferendos entre Nancy y Blanchot, el que pasa básicamente por la consistencia que podría adquirir la comunidad; así, si «[p]ara Blanchot el encuentro es pura excepción, un instante que aparecer desapareciendo», evitando así su banalización, «[p]ara Nancy, en cambio, nada ni nadie puede quedar al margen de la relación [...] ya que este es el dato primero». Esto, según Alvaro, en última instancia tiene que ver con el menor o mayor recelo que puede animar —filosófica y políticamente— nuestra existencia en común (*ibid.*, p. 66). Véase, para otros desacuerdos, A. Van Rooden, «La comunidad en obra. Jean-Luc Nancy en diálogo con Maurice Blanchot: un desacuerdo tácito», trad. J. Pavez, *Pléyade* 7, IV, n.º 1, junio de 2011, pp. 79-103.; C. Rodríguez Marciel, «Jean-Luc Nancy y Maurice Blanchot: el reparto de lo inconfesable», *Escritura e imagen*, vol. 8, 2012, pp. 259-276.

total de proyecto, además de enfatizar que se trató de un ámbito en donde la palabra circulaba en el máximo anonimato y cuya mayor proclama consistía en su «*declaración de impotencia*»<sup>56</sup>. Por otro lado, la extraña imagen del amor, pensada a partir de *La enfermedad de la muerte* —novela de Marguerite Duras— está tendida también en la separación y, por eso, es pensada aquí como distancia, asimetría e irreciprocidad, siendo, por lo tanto, refractaria a toda identificación o cercanía que comporta su imagen tradicional. De esta suerte, dicho amor —dirá Blanchot— «consistiría en realizarse únicamente en el modo de la pérdida» puesto que la pasión del amor, que en este registro se escapa a los poderes, a la decisión y al deseo, es tenida como una extrañeza —un arrebato— que vuelve a los amantes, a su vez, en extraños, con lo cual estarían incluso más que separados, por cuanto Blanchot dice que permanecen «inaccesibles»<sup>57</sup>. Con lo cual, es subrayada otra vez la imposibilidad de aquella relación —este amor imposible— que, de todos modos, es una rara aproximación *en* la separación.

Por parte de los ecos italianos del debate, el texto de Roberto Esposito resulta ser de gran relevancia. La estrategia con la que ingresa al debate pasa por recurrir a una etimología poco explorada. Apoyándose en lo que llamará un punto de partida «externo e independiente» del lenguaje conceptual de la filosofía política moderna, logra apartarse de aquella trabazón de lo propio con lo común que domina a la tradición filosófica-política de parte a parte.

De esta suerte, ¿qué es lo que encuentra Esposito en dicha etimología poco explorada? Lo que logra despuntar al detenerse en el término *communitas* es una noción de comunidad declinada de manera radicalmente otra, pues, mientras insiste y subraya el hecho de que el término común adquiere sentido sólo en la medida en que es lo opuesto a lo propio —«[e]n todas las lengua neolatinas, y no sólo en ellas, “común” (*commun, commune, common, kommun*) es lo que *no* es propio, que empieza allí donde lo propio termina»<sup>58</sup>—, se detiene asimismo en el término *munus* sobre el que pone el mayor acento. Dicho *munus* que pone en escena Esposito —a partir del tránsito por los meandros de no pocos diccionarios latinos— está tendido entre el deber y el don, con la salvedad de que se trata de un don peculiar y específico que, antes que responder y reponer algún círculo y un cálculo económico de intercambio, más bien porta el signo de la obligatoriedad. Es decir, si estamos —como señala de modo estricto— frente a un «don que se da

---

<sup>56</sup> M. Blanchot, *La comunidad inconfesable*, *op. cit.*, pp. 76 y 79.

<sup>57</sup> *Ibid.*, pp. 102-103.

<sup>58</sup> R. Esposito, *Communitas*, *op. cit.*, pp. 25-26.

porque *se debe dar y no se puede no dar*<sup>59</sup>, entonces, con la apertura de ese registro hay que advertir que lo que se carga o porta en común en la *communitas* compete, antes que todo, a una especie de pérdida, de menoscabo o de cesión.

Este el punto de dislocación central que encuentra Esposito en su pesquisa, puesto que lo que se compartiría o lo que uniría a un conjunto de personas, antes que ser tal o cual propiedad o atributo, es más bien este extraño don que signa y nombra una pérdida, un deber o deuda, y que se corresponde con un paradójico trazo de unión que asocia o reúne, precisamente, a partir de una falta o de un vacío. De allí que esta discordante unión por un «menos» alcanza todo su temple en la fórmula *nada-en-común*. Y en donde adquiere sentido el trastorno y el desquiciamiento de la semántica que repetía que “lo común *es* lo propio”, puesto que al prestar atención al *munus*, sentencia Esposito que ya «no es lo propio, sino lo *impropio* –o, más drásticamente, lo *otro*– lo que caracteriza a lo común»<sup>60</sup>.

Por lo demás, cabe advertir que dicho *munus* desencadena la expropiación o desapropiación de cualquier subjetividad. Cuestión que ocurre no con algún atributo que pudiera considerarse accidental o formal, sino que en un nivel primario. En consecuencia, en la *communitas* antes que encontrar una confirmación o un refuerzo de la subjetividad, o su amplificación a partir del común reconocimiento e identificación, más bien se halla una exposición insalvable. Ocurre allí, entonces, a partir de y *en* la comunidad, que los sujetos «[n]o encuentran sino ese vacío, esa distancia, ese extrañamiento que los hace ausentes de sí mismos»<sup>61</sup>. Y con ello, resulta evidente que la comunidad está lejos de ser algo así como una simple manera de ser del sujeto individual o su agrupamiento, sino que es ante todo aquello que «lo fuerza a salir de sí mismo. A alterarse», o dicho de modo más tajante, la comunidad no es más que su *exposición* modulada y experimentada como «un vértigo, una síncope, un espasmo en la continuidad del sujeto»<sup>62</sup>.

La disertación de Esposito planteará que este *munus* y esa *nada* se ha revelado como inaceptable para la filosofía política moderna. Es decir, frente al hecho irrenunciable de que lo único que tenemos en común es la nada, y por eso mismo, la exposición y el contagio, Esposito

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 31. Subrayado nuestro.

<sup>61</sup> *Loc. cit.*

<sup>62</sup> *Ibid.*, pp. 31 y 33.

dirá que se establece un paradigma inmunizador que atraviesa y caracteriza a la filosofía política moderna. Aún más, su categoría fundamental, el sujeto-individuo, sólo lograría establecerse en cuanto tal en la medida en que pudiesen hallarse «exentos, exonerados, dispensados de ese contacto que amenaza su identidad exponiéndolos al posible conflicto con su vecino. Al contagio de la relación»<sup>63</sup>. Ya lo hemos dicho con otras fórmulas, pero con la deriva inmunitaria tal como la expone Esposito, se llena el vacío del *cum* con otro más radical, aquel que borra y sacrifica toda relación y que implica, por lo tanto, también el sacrificio de todo lo que pudiese desencadenar ese conflicto o contagio, esto es, lo otro y la extrañeza.

El hecho de que, sin embargo, no toda la modernidad haga juego cómplice con esa deriva inmunitaria –que en última instancia tiende a llenar el vacío del *munus* al entificarlo o esencializarlo, intentando reapropiarse lo impropio, o purificar lo mixto, mestizo e impuro– es lo que Esposito pone en escena al examinar el largo arco de la política occidental, de Hobbes a Bataille, pasando por Rousseau, Kant y Heidegger. Recorriendo el vector impolítico<sup>64</sup> de estos autores, apunta los nudos en que logran sostener, pese a todo, el *con* y el *munus* que, antes que afincarse en la autoconservación que se ajusta con la inmunización, dan cuenta de la radical exposición.

Dice al respecto Nancy en su prólogo: «*Cum* es algo que nos expone: nos pone los unos frente a los otros, nos entrega los unos a los otros, nos arriesga los unos contra los otros y todos juntos nos entrega a [...] “la experiencia”: la cual no es otra sino la de ser con...»<sup>65</sup>. Prestando atención a las variantes de aquella exposición, que pasan por el frente a frente, así como por la *entrega* y el *riesgo*, habría que destacar que el *cum* no constituye –al menos no necesariamente– ni homogeneidad, ni consenso. Si enfatizamos una vez más que «la *communitas* supone un común no-pertenecerse»<sup>66</sup>, es por cuanto en aquellas modulaciones del *con* lo que se encuentra

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>64</sup> Sobre lo impolítico, además de la introducción de Galindo Hervás ya referida, véase R. Esposito, «La perspectiva de lo impolítico», trad. D. Tatián, *Nombres. Revista de filosofía*, Año X, n.º 15, octubre de 2000, pp. 47-58. Además, habría que tener en cuenta que esta ontología de lo común pensada como *exposición comunitaria* se condice con lo planteado por Agamben en *La comunidad que viene*, aunque ya no desde la nada, sino del carácter común e inapropiable del lenguaje y la potencia que hace falta arrebatarse –profanar– al capital (cf. M. Saidel, «Ontologías de lo común en el pensamiento de Giorgio Agamben y Roberto Esposito: entre ética y política», *Isegoría*, n.º 49, diciembre de 2013, pp. 439-457.)

<sup>65</sup> J.-L. Nancy, «Conloquium», en R. Esposito, *Communitas, op. cit.*, p. 16.

<sup>66</sup> C. Collazo, «Comunidad y política. Entre la imposibilidad y la positividad», *Instantes y Azules. Escrituras nietzscheanas*, n.º 11, 2010, p. 118.

desactivado e inhabilitado no es otra cosa que la *comunidad* en tanto identidad y pertenencia. Es decir, su no-clausura es el índice palmario de la exposición irrecusable que tiene lugar allí en torno al vacío y experimentada como alteración. Y por eso mismo, en ningún caso se trata un apacible estar-juntos por fin reencontrado, sino que más bien respecto del *con* y del *entre* nada está decidido de antemano y, por lo tanto, todo está tendido y tensado en la apertura, la cual posibilita tanto la proximidad como el alejamiento, tanto el consenso como el disenso.

Asimismo, será retomando de modo explícito los planteamientos de Nancy relativos al *ser-con* que Esposito va a subrayar una dimensión que acusa noticia, de modo contundente, de la desapropiación señalada. En efecto, si en la comunidad lo único que se encuentra es una distancia y un extrañamiento, no sólo es porque aquello que «nos acomuna» sea «una carencia» —en concordancia con lo que exige el *munus*—, sino que es también, y de modo decisivo, un *acaso*, una *cadencia* común, «una caída»<sup>67</sup>. Ésta es la inflexión que ejerce Esposito respecto del *Mitdasein* heideggeriano, puesto que al prestar atención a la impropiedad radical que signa al Dasein, dirá que «la comunidad debe asumirse literalmente como “coincidencia”, caer *junto*»<sup>68</sup>. Con la salvedad de no tomar esta caída, por cierto, como una modalidad carencial respecto de una condición de plenitud anterior, sino que, antes bien, ella es la signatura exclusiva e irrecusable de la existencia.

En este registro, quizás René Char nos regale una imagen pregnante de nuestra común condición co-existente:

Nosotros caemos. Yo les escribo mientras caigo.

Es así que experimento el estado de estar en el mundo<sup>69</sup>.

---

<sup>67</sup> R. Esposito, *Communitas*, *op. cit.*, p. 160.

<sup>68</sup> *Loc. cit.* Esposito ya adelantaba este carácter cuando señalaba que en la comunidad sólo se es «sujeto de su propia ausencia, de la ausencia de propio. De una impropiedad radical que coincide con una absoluta contingencia, o simplemente “coincide”: que cae conjuntamente» (*ibid.*, p. 32-33). Además, retoma diez años después la cuestión del *Mitdasein* acentuando la modalidad del *Fürsorge* que asume al tomar en su gravedad el carácter de yecto del Dasein: «En consecuencia, lo importante no es tanto que la relación con los otros se piense bajo la forma del ser-para-la-muerte, sino el modo concreto que asume: la forma del recíproco “cuidado”. Es este cuidado, y no el interés, lo que se encuentra en la base de la comunidad. La comunidad está determinada por este cuidado así como éste por aquella» (*Id.*, «La ley de la comunidad» [2008], trad. A. García Ruiz, en *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, 1° ed., Barcelona, Editorial Herder, 2009, p. 43.)

<sup>69</sup> R. Char, «Légèreté de la terre», *Œuvres complètes*, París, Pléiade, 1983, cit. en M. Rivera, *Pensar por imágenes: Montaigne y la caída*, 1° ed., Santiago de Chile, Cuadro de tiza, 2020, p. 7.

Hallamos cada uno de los términos convocados: si «*nosotros* caemos» es por cuanto no se puede sino caer en plural, no se puede más que incidir *con los otros*; a la vez, dicha caída es también comunicación –escritura–, puesto que no se trata de caer y luego contar o narrar que hubo tal o cual caída, sino que se escribe *mientras se cae*, retomando en esto a Bataille y a Nancy, lo que se comunica, por tanto, no es más que la existencia en el afuera, digamos, *en la caída se escribe*; por último, ese experimentar habría que pensarlo con la gravedad del *experiri*, es decir, no como la vivencia subjetiva (*Erlebings*) en la que se nos presenta el «estar en el mundo», sino que más bien como el arrebató de la travesía y el paso a través de un peligro –«inclinación, «síncopa» o «puesta en juego»–, en suma, como la *exposición* que signa de modo insalvable nuestro estar-en-el-mundo en cuanto caída. Pese a todo, mientras Nancy planteaba que «[p]or lo demás, no se hace un mundo con simples átomos. Hace falta un *clinamen*. Hace falta una inclinación del uno hacia el otro, del uno por el otro o del uno al otro», Blanchot, por su parte, hace vacilar ese aserto: «El encuentro designa por tanto una relación nueva, porque en el punto de coincidencia –que no es un punto, sino un apartamiento [*écart*]– lo que interviene es la no coincidencia (se afirma la intervenida)»<sup>70</sup>. En fin, aún así, acaso situarse en ese tambaleo y zozobra, en la impropiedad radical –separación, exposición– que nos constituye y destituye es lo que *quizás* permite, de cualquier modo, pensar *nuestra co-incidencia*.

A partir del hilván en torno a la coincidencia, quisiéramos dejar constancia que la comunidad, en este registro y para este debate, ya no es planteada como vínculo, contrato, acuerdo, tampoco como esencia u origen, reunión, mucho menos como propiedad o pertenencia, ni que cada uno de estos términos estén referidos a un sujeto o un conjunto de estos. La comunidad ya no es pensada bajo esa modalidad. ¿De qué se trata aquí entonces? Como hemos visto y subrayado, trátase más bien, de «otra calificación» o de otra modalidad, que la asume como un ámbito ontológico de *exposición* y de irreductible *tensión*. En su reformulación, su torsión y declinación, se trata de pensar una comunidad que otorgue y dé lugar y acogida –sin obliterar– a lo otro. Es decir, sin obliterar el diferendo, el juego de fuerzas y el conflicto que viene con lo otro. Quedan signadas, así, las relaciones, las asociaciones, las junturas –si las hay– más bien por la diferencia y la extrañeza en vez de la identificación y la propiedad.

---

<sup>70</sup> J.-L. Nancy, *La comunidad inoperante*, *op. cit.*, p. 22.; M. Blanchot, «El mañana jugador», en *La conversación infinita*, *op. cit.*, p. 534.

Si bien pareciera ser que la estela nietzscheana no vuelve a asomar, no obstante, en toda la cuestión de la caída o el clinamen, habría que leer ahí una vez más a Zaratustra, para notar que cuando dice en «Prólogo», § 4: «[...] lo que en el hombre se puede amar es que es un *tránsito* y un *ocaso*. Yo amo a quienes no saben vivir de otro modo que hundiéndose en su ocaso [...]. Yo amo a los grandes despreciadores [...]. Yo amo a quien ama su virtud: pues la virtud es voluntad de ocaso y un flecha del anhelo»<sup>71</sup>, allí también está postulando un amor *en y por* la caída, incluso por cierto *hundimiento*. Apuntábamos también que la virtud que tiene en cuenta Zaratustra es la del don y el abandono. Con ello se articulan, entonces, don y caída, tal como lo hallamos en el registro textual del debate, siendo así la cifra de las figuras del *desasimiento*: aquel don sin restitución se condice, sin duda, con el *munus* que encuentra Esposito, sobre todo en su contraposición a la lógica del cálculo y la restitución. Como tuvimos ocasión de ponderar, concierne a aquella extrañeza que nos constituye y atraviesa. Contra la supuesta certeza de que, tanto en la conciencia como en la comunidad, como decía Bauman, «nunca somos extraños los unos para los otros»<sup>72</sup>, más bien hace falta asumir, en toda su dificultad y amenaza, incluso que «nosotros mismos somos desconocidos para nosotros mismos»<sup>73</sup>. Pues bien, ¿cómo pertenecer allí donde está inhabilitado el reconocimiento? ¿quiénes son los que pertenecen? O mejor, ¿cómo formar parte cuando *nada ni nadie (nos) pertenece*?

A partir de esas preguntas, dejándolas resonar, se vuelve posible habilitar y pensar la manera en que Derrida entra al debate. ¿Después de todo, *pertenece* o ingresa a sus filas? Sin embargo, seguiremos manteniendo en reserva esto un poco más, ya que al menos habría que puntualizar las razones por las que preferimos ocuparnos de Derrida antes que de cualquiera de los demás autores que expresamente se inscriben en el debate.

### 3. Inconvenientes: *entre la contrariedad y la unanimidad*

Sin duda más valdría evitar aquí dar crédito a las categorías familiares, tranquilizarnos con ellas, en cualquier ámbito al que pertenezcan.

JACQUES DERRIDA, *El monolingüismo del otro*

---

<sup>71</sup> F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, *op. cit.*, pp. 49-50.

<sup>72</sup> Z. Bauman, *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, *op. cit.*, p. vii.

<sup>73</sup> F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, *op. cit.*, p. 25.

Destinemos un breve espacio a un par de controversias. Sin suscribir del todo los cuestionamientos que levantan Javier Benyo y Emmanuel Biset respecto del debate, no habría que esquivar su lucidez. Hace falta tener en cuenta el modo en que ambos apuntan, por un lado, a la incapacidad de estos textos para dar cuenta de la conflictividad (sobre todo en la modalidad de la *stásis*) que atraviesa a la comunidad y, por otro lado, la manera en que advierten que estas extrañas comunidades vuelven a funcionar, pese a todo, como supuestos a los que retornar nostálgicamente o como respuestas al mal contemporáneo<sup>74</sup>. A ello cabe sumar la severidad con que Rancière alerta de que si la propuesta del debate es una “respuesta” al mal contemporáneo, tan sólo lo hace a partir de la hiperbolización con que lo diagnostica, y frente al cual, antes que proponer alguna transformación osada, se plantea como “salvación” algo así como «una improbable revolución ontológica»<sup>75</sup>. Incluso más, Rancière dirá que estos enunciados y formulaciones tan aporéticos como insostenibles, de todos modos, estarían tendidos entre el apocalipsis del mal y el mesianismo de la salvación de la comunidad (que, a su juicio, no sería más que una modulación neoheideggeriana de izquierda de aquél «sólo un Dios puede salvarnos») y que, atrapados en la irresolución, lo que se esfuma en última instancia es la *contingencia* de la política.

Pues bien, en la medida en que hemos afirmado, por el contrario, que sí es posible hallar un pensamiento que no elude la conflictividad, la tensión y la exposición, (y por lo tanto, aún resultan decisivos para ciertas investigaciones y trabajos en curso que toman partido por la sublevación y la revuelta<sup>76</sup>) —y sobre el que profundizaremos enseguida—, al menos algunas pistas que nos otorga Biset nos ayudan a afinar la posible posición e inscripción de Derrida aquí. Ya que, tal como plantea, antes de pensar la comunidad como respuesta o como reformulación de los problemas del siglo XX, de lo que se trataría más bien es de explorar las «*formas de lo común*»; lo que se deja pensar —esta será la apuesta del siguiente capítulo— a partir del vocablo hospitalidad. Pues, la tensión que recorre a dicha palabra, entre la hostilidad y la hospitalidad, advierte y

---

<sup>74</sup> Cf. J. Benyo, «Lo inhóspito», *Claroscuro. Revista del centro de Estudios sobre Diversidad Cultural*, IX, n.º 9, 2010, pp. 67-99; E. Biset, «Ontología de las formas comunes», *Nombres. Revista de filosofía*, Año XXV, n.º 30, 2016, pp. 79-88.

<sup>75</sup> J. Rancière, «El giro ético de la estética y la política», trad. M. Petrecca, L. Vogelfang y M. G. Burello, en *El malestar en la estética* [2004], 1º ed., Buenos Aires, Capital Intelectual, 2011, p. 147.

<sup>76</sup> Véase J. Rafanell i Orra, *Fragmentar el mundo*, trad. C. Pott, 1º ed., Santa Cruz de Tenerife, Melusina, 2018; G. Didi-Huberman, *Desear desobedecer. Lo que nos levanta, 1*, trad. J. Calatrava y A. Vignotto, 1º ed., Madrid, Abada editores, 2020.

considera el incesante (de)formar (la formación y la deflagración) de lo común<sup>77</sup> y, con ello, atiende de manera sostenida a la transacción entre violencia y justicia. En ese sentido, puede ser pensado como otra modalidad del ser-con que, antes que todo, apunta a una ineludible «diferenciación» que existe *con* y *entre* los otros signada, quiérase o no, por la violencia<sup>78</sup>. Nuestra apuesta de lectura pasa por sostener que el pensamiento de la hospitalidad de Derrida, situado en medio del debate contemporáneo de la comunidad, abre a ese tipo de problemas. Sin duda alguna, tendremos que volver sobre esto.

Eso por un lado. Ya que también hace falta revisar si esta inscripción de Derrida en el debate es tenida por pertinente. Sopesemos lo que el propio Derrida ha declarado. Primero, en 1996 en una entrevista con Bernard Stiegler, consigna sus dudas con utilizar la palabra comunidad: «Dudaría, sin embargo, en utilizar la palabra “comunidad”. Es una palabra a la cual siempre me resistí [...] Lo que temo por detrás de la palabra comunidad es el esquema identitario»<sup>79</sup>. Resulta evidente que es la misma sospecha que recorre al debate, puesto que allí no se trata de ninguna otra cosa que de pensar la comunidad sin echar mano ni al sujeto, ni a tematizarla en cuanto ámbito de identificación. Un año después, en una entrevista con Maurizio Ferraris vuelve sobre el asunto, pero aquí los recaudos son mucho mayores. Ferraris le pregunta por aquella esquirla que termina desperdigada en «Violencia y metafísica» que alude a una «comunidad de la cuestión»<sup>80</sup> para tantear si Derrida afirmaría o no, la posibilidad de cierta comunidad de la interrogación o de la «alegoresis». La respuesta que ofrece Derrida es de parte a parte indecisa: dice que lo aceptaría, que sería plausible, pero solo porque una comunidad de esa estirpe le resultaría menos «inquietante», «tendría menos dificultades y reticencias» en adherir a ella, ya que no se soportaría en la común presencia, sino en la escritura y la lectura<sup>81</sup>. Adivinando

---

<sup>77</sup> Cf.: «Quizás aquí se abre una ontología metamórfica. Entre sus dos bordes extremos, la fluidez metamórfica y la parálisis, lo que se da a pensar es la *hospitalidad*» (C. Malabou, «La muchedumbre», trad. C. Durán y M. Valdivia, en *La plasticidad en espera*, 1º ed., Santiago, Palinodia, 2010, p. 35.)

<sup>78</sup> E. Biset, «Ontología de las formas comunes», art. cit., pp. 86-87.

<sup>79</sup> J. Derrida y B. Stiegler, *Ecografías de la televisión*, trad. H. Pons, 1º ed., Buenos Aires, Eudeba, 1998, pp. 86-87.

<sup>80</sup> Cf. J. Derrida, «Violencia y metafísica (Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas)», trad. P. Peñalver, en *La escritura y la diferencia* [1967], 1º ed., Barcelona, Anthropos, 1989, p. 108.

<sup>81</sup> Jean-Christophe Bailly en «La tarea del lector» nos ofrece una preciosa figura de esta comunidad: «La “tarea” del lector, desde entonces, podemos definirla técnicamente y sin gravedad ética como aquello que le adviene con la conciencia de ser un punto en el engranaje de una línea diacrónica: en un punto del bucle del sentido, pues allí donde ella parece acabar su recorrido, el lector también se dispone a poner en juego eso que le ha arribado con el libro. La comunidad extendida movilizadora por ese libro, él no sabe verdaderamente que ha ingresado en ella más que cuando sale del libro, puesto que esta comunidad es sin bordes, invisible, ilimitada, infinitamente hospitalaria. Pasiva según su forma exterior, la lectura es de hecho completamente actividad, en tanto que ella se sabe

que esa pregunta de Ferraris alude, asimismo, a los textos de Nancy y Blanchot, Derrida afirmará de hecho que no tiene reservas en torno a las comunidades que éstos plantean. Salvo una, el nombre: «¿por qué llamarla “comunidad”?» interpela Derrida al menos tres veces, para luego precisar que «[s]i siempre vacilé ante esta palabra, ello se debe a que con demasiada asiduidad nos trae el eco de lo *común*, lo *como-uno*»<sup>82</sup>. Diríamos con ello que Derrida no dejó de ser muy sensible a lo que estaba en juego en esas *otras calificaciones* de la comunidad que emprendieron Nancy y Blanchot (y en donde habría que incluir, sin duda, a Eposito y a tanto otros), pero tampoco evitó apuntar sus limitaciones, en especial respecto a las recurrencias a la homogeneización, incluso más, al afán integrador que, pese a todo, podrían portar al seguir refiriendo a –y usando el nombre de– la *comunidad*.

En esa misma respuesta, no obstante, encontramos un primer atisbo de la apuesta derrideana que seguiremos. Asevera que podría suscribir una especie de comunidad que «reside sólo en la alianza y no suprime la singularidad de los aliados, sino que incluso la acentúa»<sup>83</sup>. ¿Qué implicaría la acentuación de la singularidad? Al menos, evitar la esclerotización de esa alianza en consenso, puesto que si eso ocurriese, lo que termina por ser inhabilitado es cualquier apertura y, asimismo, se vería reducida toda singularidad. En esa dirección, Derrida plantea mantener abierta la tensión y el juego que habitaría una comunidad que pretendiese acoger –en la incerteza, por cierto– lo otro y lo extraño, es decir, que procurase no pensarse más como totalidad ni como clausura. Sostendrá, en efecto, que «la fuerza del porvenir que debe permanecer debe ser fuerza de ruptura no menos que de integración, fuerza de disenso a la par que de consenso»<sup>84</sup>.

Allí entrevemos y destacamos que por parte de Derrida no se trata solo una alerta levantada contra la recurrencia a la totalidad, a la cohesión sin fallas e idéntica a sí que conlleva la palabra comunidad, compartiendo de ese modo la misma sospecha que recorre al debate. Junto a eso, al señalar que se trata de acentuar y dar lugar a la «fuerza de ruptura» y también a la

---

comprometida, aunque no sea más que como un minúsculo relevo, en el movimiento infinito del relanzamiento del sentido. Todo lector que abre o que cierra un libro (un libro, eso va sin decirlo, que ha hecho trabajar el sentido –y hay muchos otros que lo hacen) toma lugar furtivamente, silenciosamente, en la «conversación infinita [*entretien infini*]» que es la literatura.» (*Panoramiques*, Paris, Christian Bourgois éditeur, 2000, p. 15-42, trad. inédita de M. Rivera, *Figuras anómalas de la lectura en el pensamiento contemporáneo*, Tesis Doctoral, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 2018, p. 334.)

<sup>82</sup> J. Derrida y M. Ferraris, *El gusto del secreto* [1997], trad. L. Padilla López, 1º ed., Buenos Aires, Amorrortu, 2009, pp. 39-40.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>84</sup> *Ibid.*, pp. 39-40.

«fuerza de integración» para abrir la chance del porvenir de la comunidad, apunta precisamente a la tensión inerradicable que atraviesa a la comunidad entre consenso y disenso, entre acuerdo y conflicto, es decir al juego y la holgura que caracteriza a las *formas de lo común*. Ese sería el punto de encuentro, la tangente en la que se cruzaría la propuesta derriedeana de la hospitalidad –pues allí también habita esa tensión– y el debate contemporáneo de la comunidad.

En ese tono, para Derrida la palabra comunidad es sin duda una especie de inconveniente, de escollo, mas también lo será el mismo Derrida, esto es, su nombre y sus textos lo serán para el debate contemporáneo de la comunidad. En ese sentido, examinemos las posiciones respecto de la inscripción de Jacques Derrida en el debate que son, en cierta medida, discordantes, pero que aún así nos dan pie para alimentar nuestra hipótesis.

En primer lugar, Cristina de Peretti apunta que ha habido por parte de Derrida, una «gran desconfianza así como un constante distanciamiento en lo que concierne [...] a cualquier expresión de pertenencia, de identidad o de comunidad»<sup>85</sup>. Esto proviene, según su parecer, no sólo de los distintos «exilios» –geográficos, lingüísticos, etc.– que atraviesan su vida, sino más puntualmente de determinada experiencia de extrañamiento, de exterioridad y errancia que lo acompaña. De alguna manera, Derrida siempre fue «de otra parte» nos dirá Peretti. Y en esa medida, si hay algo así como una diferencia insuperable e inasimilable, tanto como una alteridad irreductible que impregna sus reflexiones filosóficas, esto despunta en la puesta en entredicho de toda «presunta unidad, totalidad, identidad, propiedad, mismidad, ipseidad»<sup>86</sup>. En esa estela, si hay en los textos de Derrida una persistente desconfianza con toda identidad, pertenencia y comunidad, según el parecer de esta autora ello se entronca con su rechazo frente a cualquier reunión homogenizante e identificadora que expulsase o excluyese a lo distinto, lo extraño o lo extranjero. Entonces, si la deconstrucción expone (a) la contaminación, implica también un severo cuestionamiento de las clausuras, las totalidades, las unificaciones y homogeneizaciones. En esa línea, apuntará –siendo éste un primer lugar en donde nos apoyamos para apuntalar nuestra hipótesis–, que si en Derrida se trata de dar acogida a esa extrañeza –al arribante absoluto– en virtud de la hospitalidad incondicional que se com-promete con esa singularidad

---

<sup>85</sup> C. de Peretti, «Derrida: un pensamiento del exilio», *Aurora*, n.º 14, 2013, p. 96.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 98.

siempre porvenir, entonces se encuentra en este pensamiento «un “vivir juntos” que asimismo podríamos denominar, con Derrida, una “comunidad sin comunidad”»<sup>87</sup>.

Asimismo, por su parte Laura Llevadot se ha detenido en el problema, pero marcando otros acentos. Si bien también pone de relieve el que Derrida sufrió en vida una constante privación de lo común, la puesta en cuestión de lo comunitario que este ensaya –que se extiende hasta los textos del debate, sobre todo los de Blanchot y Nancy– hay que pensarla en conjunto con la severa sacudida que Derrida le imprime a determinada definición de lo político. Por eso para Llevadot «la crítica a la comunidad por parte de Derrida es a su vez una puesta en cuestión de lo político mismo»<sup>88</sup>. Es decir, lo que es cuestionado de modo incesante es el presupuesto de que tanto en lo político y en lo comunitario se trate siempre de un ámbito que ocurre entre semejantes –hermanos, amigos, camaradas–. Lo que es propuesto, por el contrario, es un pensamiento «heterológico» que tiene como condición a la alteridad y la extrañeza, y que en el marco del debate contemporáneo de la comunidad se cifra en la apuesta por el «reconocimiento de una extrañeza común» que no se separa de aquel amor al lejano de Nietzsche que examinamos. Es allí que Llevadot detalla que no sólo hay en Derrida una responsabilidad con lo radicalmente otro, sino que además hallamos una «afirmación ético-política de la apertura incondicional hacia ese otro que debe desbordar cualquier pretensión [y nostalgia] comunitaria»<sup>89</sup>. Así, termina por ser postulada una «política heterológica» que rechaza cualquier filiación y pertenencia y que, por el contrario, afirma la irrupción de la extrañeza.

Por el mismo sendero se ubica la consideración de Idoia Quintana, quien detalla que la resistencia derrideana con la comunidad concierne –y este es un punto a tener en consideración de manera permanente– a que incluso en las modulaciones del debate se hallaría de cualquier manera en ciernes una articulación en torno a la identidad y la pertenencia (lo que puede notarse por la recurrencia a la fraternidad que Derrida les achaca<sup>90</sup>). En ese sentido, Quintana sostendrá que la resistencia de Derrida con la comunidad, pasa por el hecho de que «rechaza inscribir

---

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>88</sup> L. Llevadot, «No hay mundo común: Jacques Derrida y la idea de comunidad», *Isegoría*, n.º 49, diciembre de 2013, p. 551.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 556.

<sup>90</sup> Derrida consigna esta recurrencia con respecto a Georges Bataille, Maurice Blanchot y Jean-Luc Nancy en *Políticas de la amistad*, *op. cit.*, p. 56. Por lo demás, Levinas también termina por ser acusado de lo mismo ya al final del mismo libro (cf. *ibid.*, p. 336). Sumado a que respecto de Nancy vuelve sobre el asunto en *Canallas. Dos ensayos sobre la razón* [2003], trad. C. de Peretti, 1º ed., Madrid, Trotta, 2005, pp. 61-69.

dentro de sus márgenes el pensamiento de la alteridad», puesto que la apertura al otro, en ningún caso «requiere de la idea de comunidad»<sup>91</sup>. Más bien, el problema atañe a la idea de lo político que arrastra el esquema fraternal-comunitario, cuya lógica bélica de la enemistad no tiene otro desenlace que «el sacrificio de lo otro en nombre de lo mismo»<sup>92</sup>. En esa medida, si hay un pensamiento de la «comunidad sin comunidad» debiera pensarse, al menos, desde la alteridad.

Por otra parte, se ha sostenido de modo más directo la inscripción de Derrida en el debate contemporáneo. Mónica Cragnolini, por ejemplo, planteará sin rodeos que «el pensamiento de lo comunitario atraviesa toda la obra de Derrida» aludiendo a que es por y gracias a esa noción que podrían comprenderse, a su vez, su pensamiento de la hospitalidad, el don o el perdón. Pese a esto, cuando Derrida se refiere al debate en una larga nota a pie de página del segundo capítulo de *Políticas de la amistad*, Cragnolini dirá que se trata con ello, en todo caso, de una inserción y una inscripción en el debate que ocurre únicamente de «manera oblicua y marginal»<sup>93</sup>. De todos modos, si puede pensarse que dicho problema atraviesa toda su obra, es por cuanto la deconstrucción es el nombre de una incansable resistencia a la totalización y, por eso mismo, también es un pensamiento *de* la alteridad, el cual toma en sus escritos tardíos los nombres de hospitalidad, amistad y comunidad<sup>94</sup>.

Del mismo modo, Gabi Balcarce postula que el problema de la exclusión ha sido una preocupación central en el pensamiento de Derrida, y que su apuesta ha consistido no sólo en su sensibilidad con lo excluidos, sino además en la apuesta por dar lugar y propagar «*el disenso de lo diverso*»<sup>95</sup>. En ese sentido, si hay una revuelta en el pensamiento del argelino, pasa por prestar atención a que si se piensa la filosofía —la tradición filosófica— desde la cuestión de la alteridad, de los extranjeros o de los espectros, necesariamente se ven desbordados y desdibujados los

---

<sup>91</sup> I. Quintana Domínguez, «La lógica sacrificial en la idea de comunidad y en la pena de muerte», en Mónica B. Cragnolini (comp.), *Comunidades (de los) vivientes*, 1º ed., Adrogué, La Cebra, 2018, pp. 44-45.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>93</sup> M. B. Cragnolini, «Ecce Animot, o del quién al qué. Tránsitos derridianos hacia la comunidad de los vivientes», en Mónica B. Cragnolini (comp.), *Entre Nietzsche y Derrida: vida, muerte, sobrevida*, 1º ed., Lanús, La Cebra, 2013, pp. 375-376.

<sup>94</sup> «Ese otro, que en las primeras obras aparece con términos como *lo que contamina, el parásito, el resto*; es lo que en las obras posteriores —y sobre todo me refiero a las obras desde los años '80 hasta su muerte— va a llamar *el otro, la cuestión de la alteridad*. Y que va a trabajar con términos que se han hecho de uso bastante habitual en el pensamiento como *hospitalidad*, como *amistad*, como *comunidad*. Los términos derridianos para trabajar la problemática de la alteridad en sus últimas obras, serían básicamente esos tres» (Cf. M. B. Cragnolini, «El concepto de alteridad en Derrida», *Revista de la Asociación Argentina de Psicología y Psicoterapia de Grupos*, XXX, 2007, pp. 211-248.)

<sup>95</sup> G. Balcarce, *Derrida, op. cit.*, p. 17.

límites de lo Mismo y, con ello, se vuelve imperativo advertir siempre los márgenes y aporías, así como las tensiones y fisuras, puesto que es lo que abre la chance de que los conceptos puedan ser pensados *de otro modo*. De allí que, como sostiene Balcarce, algo así como «la praxis filosófica derrideana» pase por meditar el modo (im)posible de acoger la extrañeza, lo que no se separa en ningún caso de «pensar la aporía de la *comunidad de los que no tienen comunidad*, de los que no pertenecen y, sin embargo, ponen en cuestión el modelo de la comunidad pensada desde la pertenencia»<sup>96</sup>. Por ese motivo va a afirmar –cuando también hace ingreso a los desarrollos de *Políticas de la amistad*– que «todo texto derrideano podría ser leído como un tratado sobre la comunidad»<sup>97</sup>, puesto que lo que interesa es precisamente el carácter subversivo que la singularidad porta, en la medida en que cuestiona la neutralización, la asimilación y la reducción que supone cualquier totalización.

Dicho esto, preguntémonos de nuevo por la inscripción de Derrida en el debate. Si su posición, o mejor, si las referencia que hace al respecto, lo que dice y escribe, lo hemos mantenido en reserva, ahora es momento de prestarles atención.

Señalemos de entrada que, en *Políticas de la amistad*, en una larguísima nota al pie, cuando escribe la fórmula de Bataille «la comunidad de los que no tienen comunidad», Derrida no deja de subrayar la «amistad de pensamiento» que mantiene con éste, así como con Blanchot y Nancy. Junto con eso declara que los libros dedicados por esos autores a la comunidad «están sin duda entre los que más cuentan». Pero, acto seguido, luego de reconocer la «admiración» y el «reconocimiento» de dicha *amistad de pensamiento*, dirá que su ligazón o vinculación a ella «ser[á] siempre desigual»<sup>98</sup>. ¿Por qué desigual? Incluso mejor, ¿por qué habría que suponer que su admiración, su reconocimiento y su amistad a estos textos, deba y tenga que ser igual? ¿igual, pero según qué medida, o según qué cálculo? De cualquier manera, tal vez lo desigual aquí sea lo justo. Y esa larga nota al pie que les dedica, en la que en medio de varias excusas, al menos señalará que se trata de situar su propia investigación –una larga pesquisa en torno a la amistad y la hostilidad– en su estela o su huella, así como también en la estela nietzscheana. Tal vez sea lo justo, decíamos, por cuanto estamos tratando con Derrida. Una nota al pie fue suficiente para abrir todo un derrotero sobre el tiempo y la presencia en Heidegger; así como la atención al

---

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>98</sup> J. Derrida, *Políticas de la amistad*, *op. cit.*, pp. 55-56 (nota 14).

detalle de que *phármakon* era traducido siempre y cada vez como veneno, sin advertir que, en cualquier caso, también podría ser un remedio, por remitirnos a dos casos ejemplares de que cuando se trata de Derrida, *una simple* nota al pie, nunca es tan simple, ni tan anodina. Su marginalidad ya es índice de que allí hay no pocas cosas en juego.

Precisemos, sin embargo, este asunto. Algo pasa con Nietzsche, con su estela, con su “legado”. Algo sucede, es decir, acontece. Va a decir Derrida que «el acontecimiento del texto (de) “Nietzsche” nos parece que señala, por formar parte de ella, una *mutación en el campo de lo político y la comunidad en general*»<sup>99</sup>. O tal como retoma unas líneas más abajo en la nota que examinábamos, «[se trata de] dar nombre, singularmente en torno a textos de Nietzsche que intento leer aquí, a un *seísmo* cuya “nueva lógica” deja su señal en todos los enunciados necesariamente contradictorios e indecibles que organizan estos discursos»<sup>100</sup>. Por lo tanto, de hecho, suscribe esos enunciados, los toma en serio. Y lo hace no por simple afinidad, sino porque atiende a dicha *mutación* y a aquél *seísmo*.

Si retomamos lo que veníamos planteando, podemos afirmar que la *mutación* aludida tiene que ver precisamente con la *vacilación* y el *desquiciamiento* de la gramática política tradicional. Cabría decir que hay un *seísmo* que recorre a esos enunciados paradójicos y aporéticos – «comunidad inoperante», «nada-en-común», etc.—, el temblor de una decisión: la de no perpetuar un sentido determinado para este pensamiento de la comunidad. ¿A qué obedece la decisión por la *vacilación*? Mientras que la tradición osó determinar el sentido de la comunidad como espacio interior de reunión de sujetos en virtud de un atributo que signa su pertenencia común, resquebrajar aquella determinación tan solo puede tener lugar, como tuvimos ocasión de examinar, transitando por los puntos cardinales de aquella fundamentación para atisbar sus grietas y brechas.

Repitamos un poco el argumento. Nos referimos a que, si la política como realización y compulsión a reajustar la facticidad a sus lineamientos, digamos que los efectos de instaurar el bien y la justicia según sus preceptos, han sido nada más que los esquemas y relaciones de dominación que sostiene el orden, con una persistente vigilancia con aquello que pudiese perturbarlo. A la vez, la comunidad como realización de un sujeto “acrecentado” solo ha tenido

---

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 97. Subrayado nuestro.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 56 (nota 14). Subrayado nuestro.

lugar a partir de la identificación común que no se separa de la defensa –con todas las armas– ante y frente la alteridad o la extrañeza. En otras palabras, advertimos que pese a la tensión que es posible hallar en la comunidad, una tensión entre su propensión al consenso o al conflicto, indiquemos que la tradición metafísica buscando realizarla –incluso más, *fijarla*– como consenso, no tuvo como consecuencia de aquella fundamentación más que el resguardo frente a la alteridad, que en el límite, implica expulsión, destrucción, sacrificio.

Con ello, la decisión por la vacilación<sup>101</sup>, es decir, por la *mutación*, el *temblor* y la *sacudida* son índice de que ahí donde la comunidad parecía fijada, inmutable como concepto articulador de la política, aún es posible acusar un juego, una tensión que no se resuelve y, por eso mismo, antes que declarar algo así como la caducidad de los esquemas metafísicos –es decir, antes que declarar con premura, que la comunidad no es consenso, sino que al contrario únicamente *es* conflicto–, más bien se trataría de instalarse *en* dicha tensión. ¿Qué implicancias tendría eso? Digamos que situarse en el traspie, en la vacilación es lo que habilita una apertura de la imaginación política, es decir, la *chance* de otra calificación, de otra modulación para la comunidad. Y allí, en dicha grieta o brecha, tanto la alteridad como el conflicto entran de nuevo en escena, *irrumpiendo* sin horizonte de espera.

Dicho de otro modo, si tradicionalmente –metafísicamente– la relación, el vínculo, se tramó y fijó como la de un yo ante y frente al otro (es decir, representando a este último), la manera en que podía tener lugar la comunidad allí no era otra que, o bien la exclusión del otro, o su reconocimiento, o bien la enemistad o la amistad y familiaridad, y en cuyos meandros y desestabilizaciones se activan los gestos de asimilación o neutralización. Esa lógica dialéctica, antagónica y representacional operaba, tanto para la comunidad como para la política, en cualquier caso, como una *reunión* y un *consenso* que debía realizarse, ya sea –aunque parezca paradójico– excluyendo todo lo extraño para proteger lo propio y lo íntimo, ya sea neutralizándolo para asimilar o tolerar su otredad y reconfirmar la identidad. Pues bien, ¿qué implica, entonces, pensar la relación o el vínculo como «ser-con», o como «entre»? Al menos, que el *ser-con* y el *entre* alojan un juego desregulado entre el conflicto y el consenso o, como

---

<sup>101</sup> Cf. W. Thayer, *Tecnologías de la crítica. Entre Walter Benjamin y Gilles Deleuze*, 1º ed., Santiago de Chile, Metales Pesados, 2010, *passim*.

subrayamos recién, que debe ser tanto «fuerza de ruptura o disenso» como «fuerza de integración o consenso».

Es decir, el ser-con no necesariamente implica la ausencia de asperezas, de disensos o de disidencias, antes bien, éstas no serían más que algunas de las modalidades que alberga. El ser-con, para dar cuenta de esto, incluso podría modularse como *ser-con(tra)*, así como el *entre* puede implicar tanto la hostilidad como la hospitalidad, o como afirmaremos más adelante con Derrida, la *hostipitalidad*. El problema de la determinación metafísica ha sido querer *fixar* —presentemente, por cierto, es decir, sustraerlo al tiempo, al devenir y al acaecimiento— el *ser-con* y el *entre* como *comunidad*, lo ha intentado con todos los medios a su alcance, su designio ha sido saldar los disturbios de una vez y para siempre y, en ese sentido, ha cancelado de antemano todo porvenir, toda imprevisibilidad. No otro ha sido su origen mítico —una comunidad armónica y libre de extrañezas— así como su finalidad —alcanzar y realizar por fin la ansiada comunidad perdida—. Pero, insistamos siguiendo la estela del debate contemporáneo, el simple hecho de ser-con-otrxs<sup>102</sup>, de existir *entre* muchos, de comparecer *ante* los otros, da noticia del carácter *agonístico* de la exposición —«[e]xponer es un modo de relacionar: al exponer una cosa a otra, no alcanzamos una armonía complementaria, sintética-dialéctica»<sup>103</sup>—, es decir, de que allí donde el conflicto no puede ser sofocado, la irreductibilidad de las diferencias y las extrañezas son las que signan a la juntas y las asociaciones, si las hay.

Entonces, afirmamos con Derrida, que ni el campo de lo político ni el de la comunidad quedan indemnes a las arremetidas nietzscheanas, ni tampoco a las esquivas desperdigadas por el debate contemporáneo de la comunidad. De alguna manera, frente al menosprecio o la inadvertencia de estos extraños discursos en torno a la comunidad, —incluso frente al descrédito que, como vimos, propone Rancière—, por su parte Derrida nos alerta, al menos, de la necesidad de tenerlos en cuenta, de medirnos con ellos:

---

<sup>102</sup> «Aquello ha llevado a que diversos intérpretes han considerado el pensamiento de Derrida como el de una comunidad sin comunidad, o bien de una comunidad literaria. Peor aún, se ha señalado que, para Derrida —a diferencia de los otros pensadores de la comunidad— el *dasein* no se pensaría como *mitsein*. Nos interesa, precisamente, trabajar tal malentendido dando a entender cierta consideración de un “ser con” que no se subsume a un “ser en común”. Pero que se deja, más fundamentalmente, pensar como “ser con otros”. Tal desliz parece poco pensado en torno a Derrida» (Cf. A. Fielbaum S., «Del venir y lo común. Alteridad y comunidad en Jacques Derrida», *Cuaderno de Materiales*, n.º 21, 2011, p. 317.)

<sup>103</sup> E. Graff Zivin, *Anarqueologías. Ética y política de la lectura errada*, trad. J. Jiménez Real, 1º ed., Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Prometeo Libros, 2021, p. 15.

¿Qué *harían en verdad* una historia o una filosofía política por fin *realistas*, si no tomasen a su cargo, para medirse con ellas, para dar cuenta de ellas, la formalización extrema, las nuevas aporías, la inestabilidad semántica, todas las inquietantes inversiones que acabamos de ver que se están produciendo en esas señales? ¿Qué haría esa historia o esa filosofía política si no intentase leer todos los posibles de apariencia contradictoria (“relación sin relación”, “comunidad sin comunidad”, etc.) a los que nos llaman aquellos “discursos sofisticados”? Digámoslo: muy pocas cosas, casi nada. Les falta lo más duro, lo más resistente, lo más irreductible [...].<sup>104</sup>

Digamos que las modulaciones que adquiere la comunidad en el debate contemporáneo son de alguna manera un inconveniente. Su «apariencia contradictoria», sus inestabilidades, no obstante, terminan por afectar ese campo disciplinar pretendidamente bien delimitado y cercado que sería la filosofía política. No se trata sólo de que estos enunciados no resulten adecuados para abordar, saldar o solucionar los problemas actuales, o que ellos mismos imposibiliten tal o cual análisis, sino que además –tal como sostiene Derrida– vienen a desentonar, vienen con su falta de acuerdo, incluso con su incoherencia, a situar la discordia en el corazón del consenso. Ese sería su modo de *afectar* a la filosofía política. Trastornando y desestabilizando su articulación, su armonía. De modo tajante sentencia Derrida que la mutación postnietzscheana, «habría afectado, creemos, a la unidad de ese campo [el de la filosofía política], tanto a su cierre como a todos los conceptos organizadores de algo así como la comunidad política»<sup>105</sup>. Y, tal como hemos subrayado, lo hacen precisamente en la medida en que hallamos una crítica severa a uno de sus conceptos organizadores: el de pertenencia. De allí mantenemos cierta cautela con la pregunta acerca si acaso Derrida pertenece al debate. Formar parte, pertenecer o participar son formulaciones que no han dejado de ser puestas en cuestión por cuanto siempre que se logra forma parte de una comunidad, hay una frontera que se cruza y tras ella queda el gran campo de quienes son excluidos por no portar tal o cual signo, atributo o rasgo que permita reconocerlos como propios o idénticos. Repitamos: ese ha sido el esquema político comunitario predominante. El de la reducción de la pluralidad, la diferencia, a la unidad en la que –se repite tenazmente– no hay conflictos.

Pese a ello, el descalabro de Derrida al respecto es inaudito. Puesto que, considerando el largo rodeo por el que transita, con todos los recaudos que toma en cuenta, aún así sentenciará –asumiendo la contradicción que conlleva este aserto– lo siguiente:

---

<sup>104</sup> J. Derrida, *Políticas de la amistad*, *op. cit.*, pp. 99-100.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 98.

[...] nosotros *pertenecemos* (es esto lo que nos atrevemos a decir aquí) al tiempo de esta mutación, que es justamente una terrible sacudida en la estructura o la experiencia de la *pertenencia*. Y en consecuencia de la propiedad. De la pertenencia y de la partición comunitaria [*De l'appertenance et du partage communautaire*]: la religión, la familia, la etnia, la nación, la patria, el país, el Estado, la humanidad misma, el amor y la amistad, la “querencia” [*l'aimance*], pública o privada. Pertenecemos a esa sacudida, si eso es posible, temblamos en ella. Nos atraviesa, nos estremece [*Elle nos traverse, elle nous transi*]. Le pertenecemos sin pertenecerle<sup>106</sup>.

¿Qué sería pertenecer a una sacudida? ¿Acaso es posible? Antes de responder, dejemos consignado, al menos y pese a lo que declarará en un par de entrevistas unos años más tarde, que Derrida se inscribía ya, a partir de *Políticas de la amistad*, en el debate. Esto es así por cuanto, al parecer —esta es la pista que seguiremos— en sus textos se deja pensar algo así como «comunidad de la desligadura social [*communauté de la déliaison sociale*]»<sup>107</sup> o, como él mismo dice, está rendido también —tal como lo están, según su parecer, Bataille, Blanchot y Nancy, asimismo Esposito por cierto— a pensar «la dislocación absoluta, el desensamblarse sin reborde [*désajointement sans bordure*]»<sup>108</sup>. Es decir, la cuestión de la comunidad en Derrida, como señalan las comentaristas que revisamos, tiene que pensarse a la par que la dislocación que trae consigo la alteridad y la singularidad —en una incierta alianza que las acentúa—, y en ese sentido, se deja entrever de modo más notorio al concentramos en la hospitalidad. Nuestra pesquisa transitará esta vía, entreabierto por nada más que una larga nota a pie de página a un debate, al parecer, inacabado.

---

<sup>106</sup> *Ibid.*, pp. 98-99. En la nota al pie del segundo capítulo a la que nos referimos, ya adelantaba esta sentencia cuando decía que las fórmulas de Bataille, Nancy o Blanchot «pertenecen, pero la palabra no es propia, pertenecen sin pertenecer al tiempo intempestivo de Nietzsche» (*ibid.*, p. 56 [nota 14]).

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 99.

### III. JACQUES DERRIDA: HOSPITALIDAD Y COMUNIDAD

*La hospitalidad.* – El sentido de la costumbre de la hospitalidad es la de paralizar la hostilidad de lo extraño. Desde el momento en que lo extraño deja de sentirse como un enemigo, disminuye la hospitalidad; ésta florece mientras florece su malvado presupuesto.

FRIEDRICH NIETZSCHE, *Aurora*

–¿Qué definición podría convenir a la hospitalidad? —  
preguntóle a su maestro el más joven de sus discípulos?  
–Una definición es, en sí, una restricción, y la hospitalidad no sobrelleva ninguna limitación —  
contestóle el maestro. La hospitalidad se lee como una buena nueva.

EDMOND JABÈS, *El libro de la hospitalidad*

#### 1. Dislocación en la mismidad

Volvamos un momento a la caída y la dislocación. Pensemos a Derrida a partir de esos dos gestos, de esos dos movimientos e iniciemos con una imagen. Una que juega, desde su título, con la deslocalización. Esta imagen se encuentra en el filme *D'ailleurs, Derrida*, dirigido por Safaa Fathy en 1999, traducido al español como *Por otra parte, Derrida*. Reparemos un momento en ese título, porque a partir de él ya se logra atisbar nuestro problema. Ese título admite una leve torsión, ya que *ailleurs* es también un adverbio que refiere a lo que está «en otro lugar». Tan solo con eso se puede aventurar que sería Derrida quien pudiese ser «de otra parte», que estaría situado *en otra parte* o, mejor, en un lugar *otro*. Al menos, Derrida no *pertenecería*. No obstante, si lo hace, lo hará desde unos márgenes, ilocalizable casi. Digamos que allí, sólo con ese título, despuntan las cuestiones relativas a la separación y la distancia, aquellas de la no pertenencia y la dislocación, por cierto también las de la hospitalidad<sup>1</sup>.

Pero dijimos que comenzaríamos con una imagen. En ese filme es posible encontrar una toma furtiva de una baldosa mal dispuesta<sup>2</sup>. Se trata, como dirá Derrida en el texto que lo acompaña en forma de abecedario, de un «defecto». Una suerte o una especie de defecto que es

---

<sup>1</sup> Cf. C. de Peretti, «Derrida: un pensamiento del exilio», art. cit., p. 95.

<sup>2</sup> M. Froger, «Don et image de don. Esthétique documentaire et communauté», *Intermédialités: Histoire et théorie des arts, des lettres et des techniques*, Aimer, n.º 4, otoño de 2012, fig. 3, p. 143.

calificado, enseguida, con palabras que por esos años conllevan determinadas apuestas. Dicha baldosa, dirá, está mal ajustada: «*disjoint, désajusté, déplacé ou mal placé*»<sup>3</sup>. Y si Derrida, como anunciábamos al final del capítulo precedente, está rendido a pensar esa dislocación, ese *désajointement*, dispuestas así las cosas, ¿qué hacer con el desajuste?, ¿cómo proceder con lo que se encuentra fuera de quicio?, ¿cómo tratar con la dislocación?

Derrida da vueltas en torno a esta baldosa. Confiesa sorprenderse de encontrar nuevamente esa «anomalía», sobre todo el que haya sido «respetada» y no forzada a cambiar. Así, aquella cosa a todas luces anodina, para Derrida resultaba no serlo tanto. No sólo le presta atención, pues incluso pareciera que ella le dirige una especie de guiño *insistente* que lo convocaba: «me llamaba de lejos, como algún extraño [*quelqu'un d'autre*] (pero ¿quién?)»<sup>4</sup>, y lo hacía unilateralmente y exigiendo respuesta. Más aún, no se trataba solo de esa única baldosa, sino de lo que desencadenaban las puntas mal dispuestas de sus ángulos; con ello, el envío, la señal, el guiño consistía en exhibir «ese orden desajustado [*disjoint*]»<sup>5</sup>. La disimetría de aquella llamada era de por sí sorprendente. También pregnante, ese desajuste bajo sus pies afectó, según nos pone al tanto, hasta su modo de vivir: se dejó, quizás, desviar o inquietar, inclusive interrogar por él:

Este desajuste [*désajoinment*] bajo mis pies significa para mí todo aquello ante lo cual, cayendo en la cuenta, caigo en efecto, y sé entonces que la imagen de la caída, el paso en falso, la huella del fracaso, el vencimiento o la prescripción, después de haberme sostenido con vida, me sobrevivirá<sup>6</sup>.

Pero ¿a qué era llamado y convocado? Repitamos, ¿qué hacer con el desajuste, con esa interrupción? El ademán de respuesta venía de su cuerpo que esbozaba ya cierto gesto. Una especie de reparación o redención. En cualquier caso, un intento o un ensayo infatigable por poner y situar las cosas en su lugar. Con más exactitud, en la estela de Hamlet —que de modo explícito Derrida retoma aquí— alude a la tentativa de un «retorno del derecho» (*set it right* como decía Hamlet). Mas con mayor rigor se trataba de «restablecer [*rétablir*] el derecho o restituir [*rendre*] la justicia», distancia infranqueable entre uno y otro (lo veremos en el apartado final), y

---

<sup>3</sup> J. Derrida, «Lettres sur un aveugle. *Punctum caelum*», en J. Derrida y S. Fathy, *Tourner les mots. Au bord d'un film*, 1<sup>o</sup> ed., Paris, Galilée, 2000, p. 89. En todos los casos tenemos a la vista una versión electrónica de la traducción de Antonio Tudela Sancho, quien tradujo este libro para Arena Libros, pero de la cual no tenemos certeza de la paginación.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>5</sup> *Loc. cit.*

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 92-93.

que para el filósofo de la deconstrucción esa restitución de la justicia tiene lugar «menos para poner orden que para *convertirme en el centinela del desorden*»<sup>7</sup>. No dejemos pasar de largo que, si prestamos oídos a un vigilante nocturno –tal como lo hace Michael Fœssel cuando se detiene en los relatos de Restif de la Bretonne– hay que estar al tanto del contagio ineludible con lo que se vigila: «un vigilante de la noche es necesariamente alterado por lo que percibe [...] se vuelve sensible a las tonalidades»<sup>8</sup>. Asimismo, ese contagio tiene lugar cuando se vigila el desorden, cuando se es «el guardián ciego y vigilante de los espectros y los crímenes», y sabemos que es sobre todo *en la noche* que ambos pueden desatarse.

Esa imagen que lo convocaba, el desajuste que no cesaba de llamarlo, sumado al intento infatigable de “reparar” la falla, de vérselas con la interrupción y el desajuste, con lo fuera de quicio –«*out of joint*»–, esa imagen, decía, es tal vez la más emblemática de la deconstrucción<sup>9</sup>. Insistamos, esa llamada y la respuesta que esboza Derrida no consiste intentar (im)poner orden, sino que aquél centinela sería justamente uno que se ocupa, que cuida y tiene en cuenta las anomalías, es decir, se ha vuelto sensible a ellas, a sus tonos y matices, pero no para borrarlas o integrarlas –como no ha dejado de hacer la metafísica–, sino para respetar su lugar y su desajuste, cuyo estallido termina por alterar y hacer trepidar cualquier orden dispuesto.

¿Por qué pasar por este rodeo? Nada más porque, quizás la hospitalidad, el gesto, la política y la poética de la hospitalidad se jueguen en los ademanes, los ensayos y las tentativas por «respetar» esa «anomalía», lo que significa, en rigor, respetar la fuerza de dislocación que acarrea o, dicho de otro modo, lo que implica apostar por aquella fuerza de ruptura y dislocación que rehabilita el juego –sin centro– de la diferencia. Esa será la inclinación de lectura que intentaremos sostener aquí.

Aún así queda explicitar las razones por las cuales ese vérselas con lo fuera de quicio puede ser una figura emblemática de la deconstrucción. Al estar comprometida con dar lugar a lo imposible, a lo heterogéneo, es decir, al por-venir y al acontecimiento, la deconstrucción constituye –decíamos más arriba siguiendo a Balcarce– una suerte de revuelta. Mas, ¿en qué consistiría? Al retomar las palabras de Neyrat –que indica una operación que hemos mostrado a

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>8</sup> M. Fœssel, *La noche. Vivir sin testigo*, trad. L. F. Alarcón, 1º ed., Santiago de Chile, Metales Pesados, 2020, p. 27.

<sup>9</sup> G. Michaud, «Jacques Derrida: politique et poétique de l'hospitalité», *Philosophiques*, vol. 47, n.º 2, 2020, p. 381. Cf. Anexo.

lo largo del escrito— hallamos una formulación precisa de lo que involucra y supone la deconstrucción. Así, dice que «deconstruir no es destruir, sino señalar que hay un *juego* —en todos los sentidos del término— ahí donde se creía todo inmutable, apartado de toda alteridad como de toda alteración» y, en ese sentido, antes que ser algún método —crítico o no, poco importa—, su operación consiste, más bien en «ingresa[r] al corazón mismo de la ontología, a riesgo de exponer eso que la asedia [*bante*]»<sup>10</sup>. De modo que «la fuerza *de* la deconstrucción» —al decir de Rodolphe Gasché<sup>11</sup>— radica en advertir que en toda oposición metafísica, que no hace más que conferir primacía a uno de los términos y establecer una jerarquía, habita una *fuertza* que reinscribe la diferencia en la oposición saldada que se «creía inmutable» o se pretendía ya fijada. Entonces, el desafío consiste en apuntar, frente al postulado y aspiración de resolución de todo juego y tensión, que pese a ello *hay* en cualquier oposición, un *juego* y una *tensión* inerradicable; asimismo el envite pasa por *exponer* lo que asedia, lo que habita —conflictivamente— y atosiga el pretendido orden de lo mismo: la dislocación *en* la mismidad. Ahí donde la alteración no deja nada indemne. Es bajo esta modalidad que vamos a leer a Derrida, a medir, ponderar y dejarnos inquietar por su propuesta deconstructiva.

## 2. Trepidaciones

De cualquier manera, la atención tanto a los gestos fundacionales de la filosofía como a sus dislocaciones pueden datarse y nombrarse para el medio intelectual francés del siglo pasado. La dedicación al «otro» que otorgó Emmanuel Levinas adquiere el carácter de impronta para una serie de pensadores de la época que retoman la *cuestión* de la relación con «lo otro» y la «alteridad». La acometida y la apuesta levinasiana no cesó de buscar maneras de *dislocar* la filosofía occidental, sus metáforas recurrentes —las cuales hace falta tomar estrictamente en serio—, su lengua siempre bien articulada, sus gestos y operaciones. ¿Qué implicancias ha tenido que todo comprender esté determinado por la tematización, por la percepción y la aprehensión?, ¿o que la filosofía esté abocada a conceptualizar, es decir, a tomar y prender con la mano, a asir firmemente? Digamos

---

<sup>10</sup> F. Neyrat, *Le Communisme existentiel de Jean-Luc Nancy*, *op. cit.*, pp. 9-10. Traducción nuestra.

<sup>11</sup> Cf. R. Gasché, *Deconstruction, Its Force, Its Violence*, Albany, SUNY Press, 2016, pp. 1-25. El texto decisivo para Gasché cuando señala la *fuertza de la deconstrucción* es precisamente aquel de 1963 «Fuerza y significación» (trad. P. Peñalver, en *La escritura y la diferencia* [1967], 1º ed., Barcelona, Editorial Anthropos, 1989, p. 9-46), es decir, varios años antes de que reciba el nombre de deconstrucción con el cual, por lo demás, Derrida jamás estuvo conforme.

que gracias a Levinas tenemos noticia de lo que ha significado: un terminante trato con lo otro y lo extraño, un determinante modo de relacionarse con ello. Esto es, nos pone al tanto de que lo que allí se pone en juego –en esos gestos, metáforas y operaciones–, lo que se desencadena *siempre*, en el discurso filosófico occidental –en la metafísica o la onto-teología–, ha sido una *reducción y neutralización* de lo otro y lo extraño.

Consideremos, por caso, el modo en que en *Totalidad e Infinito* Levinas plantea sin ambages la reducción de lo Otro a lo Mismo que comanda los gestos de la metafísica. Reducción, neutralización, comprensión de lo otro, en eso consiste para Levinas la ontología, toda vez que la razón soberana, la *ipseidad*, por definición solo se conoce a sí misma y no puede ser limitada por ninguna alteridad. Lo que se termina de afincar con ello es una relación con lo otro basada únicamente en la posesión y dominación. De allí que Levinas corone su diagnóstico denunciando que al perpetrar dicha apropiación, habría que hablar de una «[f]ilosofía del poder», pues, «la ontología, como filosofía primera que no cuestiona el Mismo, es una filosofía de la injusticia»<sup>12</sup>. Por otro lado, en *La huella del otro*, vuelve a alertar sobre la imposibilidad de pensar al otro o, advirtiendo que a causa de la imposible avidez de la filosofía occidental (el *logos* griego) por develar al otro, en definitiva le hace perder a éste su carácter de alteridad. Lo que ahí se revela es, en palabras de Levinas, «una alergia insuperable» a todo eso que permanece como otro; es más, dirá que la filosofía «ha estado aterrorizada»<sup>13</sup> frente a la posibilidad de una alteridad que resiste en su carácter extraño, y por eso mismo siempre y cada vez la filosofía *tiene que* comprender al otro, develarlo, adecuarlo o integrarlo a lo mismo.

En la estela recién trazada, Maurice Blanchot también llama la atención sobre todo esto. Al mencionar que la filosofía occidental ha sido siempre una filosofía de lo Mismo, en tanto se «preocupa» de lo otro no lo hace más que a partir del reconocimiento, exhibe la consecuencia según la cual en esa preocupación, en última instancia, todo lo desconocido *debe y tiene que ser* traído al ámbito de lo conocido y lo certero. Así, lo que se ha puesto en tela de juicio con *Totalidad e Infinito*, apuntará Blanchot enfatizando la gravedad del texto levinasiano, ha sido principalmente «nuestras maneras de pensar», pero también «nuestra fácil reverencia por la ontología»<sup>14</sup>. Por eso

---

<sup>12</sup> E. Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* [1961], trad. D. E. Guilloit, 6º ed., Salamanca, Sígueme, 2002, p. 70.

<sup>13</sup> E. Levinas, *La huella del otro*, trad. E. Cohen, S. Rabinovich y M. Montero, 1º ed., México, Taurus, 2001, p. 49.

<sup>14</sup> M. Blanchot, «Conocimiento de lo desconocido», trad. I. Herrera, en *La conversación infinita*, 1º ed., Madrid, Arena Libros, 2008, p. 66.

este pensamiento del otro y la alteridad provoca, –tal como acuña Blanchot– un «rpto del espanto», en el cual «quien se pierde es el yo y lo que se altera es lo mismo»<sup>15</sup>. En fin, con Blanchot podemos decir que «el extraño extranjero» *irrumpe* en tanto «viene de otra parte, y siempre está en otra parte distinta de donde estamos, pues no pertenece a nuestro horizonte ni se inscribe en ningún horizonte representable»<sup>16</sup>.

En esa tesitura, las preguntas que levantamos portan el siguiente matiz: ¿es posible acoger esa extrañeza sin reducirla?, ¿sin convertir al otro en un alter-ego, otro *yo mismo*, con el cual me reconozco –incluso aunque sea para plantear la diferencia?, ¿es posible *otro* tipo de acogida, de encuentro, de relación? Tomando las palabras de Levinas y Blanchot: ¿cómo desactivar la alergia a lo otro?, ¿cómo situarse junto a lo desconocido?

Advertimos augurios en estos pensamientos de lo otro y la extrañeza que *dislocan* el discurso filosófico tradicional, pues susurran que lo otro se resiste, pese a todo, a ser englobado o *neutralizado*, a ser identificado y reconocido bajo el imperio de lo mismo. Lo otro comportaría una asimetría irreductible, rebasando así toda tematización, refractario a toda síntesis en medio de lo mismo. Lo otro, en su extrañeza y ajenidad, entonces, comparece como lo indialectizable, lo inapropiable.

De esta manera, si con Levinas se trata de «una propuesta de inquietante Alteridad»<sup>17</sup> podríamos decir que Jacques Derrida es sumamente sensible a ello. En una entrevista de 1997, titulada «Sobre la hospitalidad», da cuenta de que éste «gran pensamiento del otro» –así es como Derrida considera el pensamiento de Levinas– lo ha acompañado toda su vida adulta, más acá de las explicaciones y desplazamientos que ha sostenido con él<sup>18</sup>. Además, aunque ya a esas alturas resultaban un poco fastidiosas las fórmulas “respeto al otro” o “apertura al otro”, no obstante, Derrida subraya la dimensión y el carácter telúrico de este pensamiento: «En nombre

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>17</sup> P. Peñalver, *Argumento de alteridad. La hipérbole metafísica de Emmanuel Lévinas*, 1º ed., Madrid, Caparrós editores, 2001, p. 16.

<sup>18</sup> Sobre esos desplazamientos, téngase en cuenta que al menos hay tres lecturas que Derrida emprende, en 1964 con «Violencia y metafísica...» en *La escritura y la diferencia* [1967], *op. cit.*, en 1980 con «En este momento mismo en este trabajo heme aquí», trad. P. Peñalver, en *Psyché. Invenciones del otro*, 1º ed., Adrogué, La Cebra, 2016, pp. 169-216., y en 1996 con *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida* [1996], trad. J. Santos Guerrero, 1º ed., Madrid, Trotta, 1998. Respecto de las tensiones que atraviesan a esas lecturas –entre la violencia irreductible y la hospitalidad incondicional–, y sobre las que volveremos incidentalmente, véase E. Biset, «Jacques Derrida, entre violencia y hospitalidad», *Daimon. Revista de Filosofía*, n.º 40, 2007, pp. 131-143.

de un pensamiento del otro, es decir, de la irreductibilidad infinita del otro, Lévinas ha tratado de volver a pensar toda la tradición filosófica. [...] ha cuestionado y desplazado lo que se denomina la ontología. [...] hizo que la tradición se tambalease [...]. 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»<sup>19</sup>. Por último, señala aquella impronta de Levinas que habría que considerar cada vez que se hable de «amistad, hospitalidad o justicia», pues no hay ninguna de estas relaciones o vínculos si no se considera «lo otro», o mejor, estos no podrían tener lugar «sino ahí donde [...], se tiene en cuenta la alteridad del otro, como alteridad [...] infinita, absoluta, irreductible»<sup>20</sup>.

Con todo, si dicho pensamiento del otro acompaña a Derrida, lo hace al menos con una salvedad. Por un lado, si bien Derrida sigue a Levinas al adherir la deconstrucción del otro como un alter-ego o la desarticulación de la relación con el otro únicamente a partir del reconocimiento, en cambio, por otro lado, deja de suscribir la absoluta separación entre Mismo y Otro que plantea Levinas, separación que según éste último interrumpiría la violencia congénita de la ontología como filosofía del poder. Los textos de Derrida trabajan, más bien, siempre en el ámbito de la contaminación y la no separación entre mismo y otro. Lo otro sería en Derrida, de este modo, algo que no deja nunca de asediar a la metafísica, y resistirle desde su interior<sup>21</sup>.

Sin embargo, aclaremos al menos que ambos dan cuenta de manera rotunda de cierto afán totalizador que pone en funcionamiento el discurso filosófico occidental, así como el enfrentamiento que emprenden contra él no se limita al orden conceptual o puramente abstracto, sino que toma posición también en determinados ámbitos –institucionales, sobre todo– en donde dicho discurso opera. Allí radicaría, digámoslo desde ya, la inquietud política de la deconstrucción, tanto su modo de horadar el edificio de la metafísica para exponer y situarse en sus fisuras, como el compromiso con las aporías de lo ético-político: las de la guerra y la violencia<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> J. Derrida, «Sobre la hospitalidad», trad. C. de Peretti y P. Vidarte, en *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, 1º ed., Madrid, Trotta, 2001, pp. 49-50.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>21</sup> Cf. G. Balcarce, «Pensamientos de la hospitalidad. Herencias e inspiración», *AGORA. Papeles de Filosofía*, vol. 30, n.º 1, 2010, pp. 173-192.; E. Biset, «Jacques Derrida, entre violencia y hospitalidad», art. cit.

<sup>22</sup> Cf. M. B. Cragolini, «Derrida: deconstrucción y pensar en las “fisuras”», en *Derrida, un pensador del resto*, 1º ed., Buenos Aires, La Cebra, 2007, pp. 11-24.; C. Contreras Guala, *Jacques Derrida: márgenes ético-políticos de la deconstrucción*, *op. cit.*; E. Biset, *Violencia, justicia y política: una lectura de Jacques Derrida*, *op. cit.*

### 3. Lidar con el fundamento

En ese sentido, concentrarnos en el gesto deconstructivo que circula en los primeros textos de Derrida nos sirve como entrada a la hospitalidad, a pesar de que con toda evidencia no traten de manera principal este problema. Más bien, el gesto al que aludimos tiene que ver básicamente con determinados modos en que en esos textos se lidia con el fundamento o la *arkhé*.

Si hay en Derrida, como sostiene Miriam Jerade, una crítica de algo así como un mito de los orígenes, éste consiste en exponer la violencia inherente al *arkhé*. Violencia del fundamento que, al plantearse como centro articulador, no hace más que refrendar y fijar oposiciones, subordinaciones, jerarquías y, en el límite, exclusiones y hostilidades. Violencia que pretende mantener el origen, o lo propio, incontaminado, puro y limpio, impoluto. Al exponer esa violencia congénita del fundamento que supone una presencia plena en el origen, la operación o la estrategia derrideana consiste en mostrar que frente a esa pretensión hace falta intervenir y desestabilizar las oposiciones heredadas que constituyen los cimientos en los que se instalan los sistemas jurídicos y políticos<sup>23</sup>.

La violencia que comporta el discurso metafísico también ha sido puesta de manifiesto por Cristina de Peretti. Dicha violencia, que se ha planteado tenazmente como necesaria, imperativa y racional –que se ha intentado ocultar con todos estos adjetivos– se desenvuelve en la «búsqueda obstinada [...] de un fundamento incommovible e inmutable, [en] la búsqueda de la identidad y la homogeneidad»<sup>24</sup>, así como también se deja entrever en la obsesión «por encontrar una explicación radical, un principio originario a partir del cual poder fundamentar el resto del edificio y ser capaz, incluso, de dominar su propio límite»<sup>25</sup>. En medio de aquellas persistencias que acompañan al discurso metafísico, Peretti señala que la deconstrucción, sin ser mera aniquilación o sustitución del pensamiento occidental, más bien «se mantiene constantemente en un equilibrio *inestable* entre lo que lo constituye y lo excede», lo que implica de todos modos un rechazo violento de las oposiciones metafísicas, pero también una atenta lectura que permite advertir y permitir los desplazamientos estratégicos para dar lugar a lo otro,

---

<sup>23</sup> Cf. M. Jerade, *Violencia. Una lectura desde la deconstrucción de Jacques Derrida*, Santiago, Metales Pesados, 2018, pp. 15-17 y 31-33. Dicha intervención, tiene lugar ejerciendo ella misma una violencia, a partir de un paciente trabajo sobre los filosofemas para dar cuenta de las «constricciones normativas» que implican.

<sup>24</sup> C. de Peretti, *Jacques Derrida: texto y deconstrucción*, 1º ed., Barcelona, Anthropos, 1989, p. 23.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 28.

introduciendo de ese modo «un germen de insatisfacción incesante y de constante desasosiego en el apacible confort y familiaridad»<sup>26</sup> que la metafísica emplaza.

Por su parte, Catherine Malabou repara en lo que llamará el gesto *anarquista* derrideano. Frente al pregunta ¿es deconstruir un gesto anarquista? demuestra, sin embargo, que no se puede responder de modo concluyente que sí lo es, pero a la vez tampoco es posible negarlo. Prestando atención a lo que Derrida afirma en *Fuerza de ley*, Malabou deja planteada la tensión entre «dos tentativas de la deconstrucción»: por un lado, aquella que recusa los protocolos, marcada por el ánimo de destituir lo que –tanto en los textos como en las instituciones– se presenta como centro (como cargo de poder incluso), con lo cual su aplomo estratégico, en suma, pasa por «identificar todas las fallas», por exponer las fisuras; por otro lado, la otra tentativa está al tanto de que no hay estrategia de ruptura pura, es decir, que hace falta transar, tramitar, negociar. Al estar tendido en la tensión entre este sí y no respecto del anarquismo, según el parecer de Malabou, ello no cesa de desdibujar constantemente las fronteras entre este y la deconstrucción<sup>27</sup>. Siguiendo así la anárquica tentativa derrideana, Malabou señala de todos modos que «la “deconstrucción” de la metafísica es ante todo deconstrucción del valor de *arkhé* que no solo la gobierna sino que hace de ella, como contrapartida, un instrumento de dominación»<sup>28</sup>. Así, en tanto no es atinado hablar de algo así como “la” metafísica, como si pudiera ser tematizada como una unidad, tampoco se trata de hallar algo así como un más acá o un más allá de la tradición. Es más, la operación deconstructiva consiste de hecho en recusar las nostalgias del origen o las teleologías que pretendiesen alcanzar lo simple. De ahí que, pese a todo, el ataque derrideano contra el *arkhé* y su valor venga desde el interior mismo, cuya explosión es dirigida, tal como plantea Malabou, no solo contra la propiedad sino que también contra la propio.

Nos extendemos un poco en la lectura de Malabou, ya que nos hace entrar en el problema que quisiéramos plantear. Si bien se detiene en el modo en que el argelino se ocupa de la cuestión de la anarquía en Levi-Strauss y en Levinas, le interesa más la lectura derrideana de Freud. En esta última, Malabou termina por declarar que para Derrida, al fin y al cabo, el anarquismo es

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 21. Subrayado nuestro. Además, la pretensión de la metafísica, agrega, es «la búsqueda en última instancia, de la familiaridad y rechazo del riesgo» (*ibid.*, p. 23), mientras que, por su parte, el texto derrideano en tanto no se ha hurtado de «pensar lo trágico», con ello ha «introducido en el pensamiento una nueva idea de peligro, de riesgo» (*ibid.*, p. 19).

<sup>27</sup> Cf. C. Malabou, *¡Al ladrón! Anarquismo y filosofía* [2022], trad. H. Pons, 1º ed., Adrogué/Santiago/Donostia San Sebastián, La Cebra/Palinodia/Kaxilda, 2023, pp. 140-141.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 148 (trad. mod.).

tanto negado como innegable. En ese recoveco, va a despuntar, a su vez, la propuesta de una pulsión anarquista que Derrida no sería capaz de ver en su lectura de *Más allá del principio del placer* de Freud. La relevancia de dicha pulsión es que «abre la anarquía a *otro destino, otra diferencia*» en virtud de que resulta ser interruptora y disgregante de los lazos sociales fusionales y, por lo tanto, da lugar a una nueva especie de vínculos:

Vínculos salidos de una ruptura de los vínculos. Ruptura de los vínculos de dependencia. Ruptura de los vínculos jerárquicos. Rupturas de las tendencias al agrupamiento, a los movimientos de masas y a sus correlatos, el culto de los líderes, la celebración de los tiranos. ¿Y si la pulsión de muerte, contrariamente a lo que afirma Derrida, prefigurara la anarquía política como comunidad *liberada de su vínculo con el dominio*?<sup>29</sup>.

Si bien esta pregunta nos rondará por cuanto se atisba allí otro modo de pensar la comunidad, no obstante, cabe precisar que esa disgregación o esa disyunción que, según Malabou, Derrida no puede ver, se encuentra explicitada justamente en la tentativa anarquista que ella advertía, pues se aprecia textual en las páginas de *Resistencias – del psicoanálisis* que ella cita:

Lo que se llama “deconstrucción” obedece innegablemente a una exigencia *analítica*, a la vez crítica y analítica. Se trata siempre de *desbacer, desedimentar, descomponer, desconstruir* sedimentos, *artefacta*, presupuestos, instituciones. *Y la insistencia en la desligazón, la disyunción o la disociación* [nosotros subrayamos], el estar *out of joint*, habría dicho Hamlet, en la irreductibilidad de la diferencia, es demasiado masiva como para que sea necesario volver sobre ella<sup>30</sup>.

Iniciábamos este capítulo deteniéndonos y rodeando la cuestión de la dislocación y el *out of joint* con el objetivo de ir apuntalando esta fuerza de la deconstrucción. Puesto que si hay un valor que termina por descollar en la *arkhé* es el de reunión. Por ello, la tentativa de deconstruir el logocentrismo por parte de Derrida, digamos, pasa siempre y cada vez por hacer explotar y estallar la reunión de lo mismo: «[e]n el fondo, el logocentrismo quizá no sea tanto el gesto que consiste en poner el *logos* en el centro, como la interpretación del *logos* como *Versammlung*, es decir, la reunión que precisamente concentra aquello que ella configura»<sup>31</sup> (y es allí que se percibe una de sus críticas más sostenidas y portentosas a Heidegger, puesto que éste según Derrida no deja de preferirla «como siempre lo hace» y «a pesar de tantas precauciones necesarias», ni de

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>30</sup> J. Derrida, *Resistencias del psicoanálisis* [1996], trad. J. Piatigorsky, 1° ed., Buenos Aires, Paidós, 2010, p. 46. Malabou refiere a la primera parte de esta cita al momento de tematizar la deconstrucción del *arkhé* como operación señora en Derrida (cf. *¡Al ladrón! Anarquismo y filosofía*, *op. cit.*, p. 148).

<sup>31</sup> J. Derrida, *Políticas de la amistad*, *op. cit.*, p. 374.

sucumbir frente al «acuerdo que reúne o recoge armonizando»<sup>32</sup>, de lo que se sigue que sea «siempre la reunión (*Versammlung*) lo que privilegia Heidegger»<sup>33</sup>).

Dicho todo esto, sopesemos lo que desencadena la cuestión del *arkhé* como reunión. Adelantábamos al inicio de este apartado que la *arkhé* no hace otra cosa que refrendar y asentar subordinaciones, jerarquías, lo que no se separa en ningún caso de la puesta en marcha de exclusiones y hostilidades. Pues bien, ¿cómo tiene lugar, entonces, dicha explosión de la reunión? Digamos que se trata de propagar ese «constante desasosiego», de exponer aquello que asedia *en* la mismidad, de advertir la fuerza de dislocación que aún habita en las oposiciones que se presumen fijadas y zanjadas. Notemos, para ello, lo que Derrida escribe en aquellos “primeros” años de la deconstrucción.

A estas alturas, en el célebre pasaje en que Derrida explica lo que entenderá por fonologocentrismo, vemos ya aparecer el motivo —la compulsión habría que decir tal vez— de la reunión o la recolección (es decir, de la *Versammlung*): «Tal como se ha determinado más o menos implícitamente, la esencia de la *phoné* sería inmediatamente próxima de lo que en el “pensamiento” como logos tiene relación con el “sentido”, lo produce, lo recibe, lo dice, lo “recoge”»<sup>34</sup>. Dicha proximidad entre *phoné*, logos y recolección del sentido, que en última instancia confirma su carácter de fundamento o de *arkhé*, tiene como corolario necesario el establecimiento de lo que se halla en un lugar derivado o secundario. Nos referimos, claro está, a la escritura: «[f]rente a lo que ligaría indisolublemente la voz al alma o al pensamiento del sentido significado, vale decir a la cosa misma [...], todo significante, y en primer lugar el significante escrito, sería derivado»<sup>35</sup>. Este fono-logocentrismo, agrega Derrida, es solidario y hace juego cómplice con la determinación del ser como presencia —bajo todas sus modalidades

---

<sup>32</sup> J. Derrida, *Espectros de Marx: el Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional* [1993], trad. C. de Peretti y J. M. Alarcón, 5º ed., Madrid, Trotta, 2012, pp. 41 y 42.

<sup>33</sup> J. Derrida, «La mano de Heidegger (Geschlecht II)», trad. M. Rivera, *Nombres. Revista de filosofía*, Año XXI, n.º 26, noviembre de 2012, p. 36. Cf. también: «Ahora bien, el logocentrismo es una especificación, yo diría griega-europea, que no solamente privilegia la voz, sino el logos en general: en el sentido de razón, en el sentido de discurso, en el sentido de proporción, en el sentido de cálculo. El logos es todo esto, las explicaciones que se dan, *logon didonai*, es la razón, el discurso, el habla, el cálculo, la proporción, la cuenta, como *ratio* en latín, la cuenta, el cálculo y también, o mejor, antes que nada —y es aquí donde Heidegger suele insistir en general— el *legein* es justamente lo que reúne, *versammelt*, mantiene unido. Heidegger insiste masivamente en el privilegio de la *Versammlung*, del *legein* o del logos; pues bien, la autoridad o hegemonía del logos en la cultura griega es una autoridad que corre pareja con la autoridad de la *phoné*» (J. Derrida, «Pensar hasta no ver», trad. J. Masó y J. Bassas, en *Id., Artes de lo visible (1979-2004)*, G. Michaud, J. Masó y J. Bassas (ed.), 1º ed., Pontevedra, Ellago Ediciones, 2013, p. 66.)

<sup>34</sup> J. Derrida, *De la gramatología* [1967], trad. O. del Barco y C. Ceretti, 4º ed., México D. F., Siglo XXI, 1986, p. 17.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 18.

historiales, desde el *eidos* y la *ousía*, hasta el cogito y la (inter)subjetividad— asunto que termina por «rebaja[r] la escritura» en tanto ésta no sería más que una «mediación de mediación y caída [por eso mismo] en la exterioridad del sentido»<sup>36</sup>. Al exponer así esta sistematicidad, Derrida deja en evidencia el carácter derivado, secundario o, mejor dicho, el rebajamiento que se endosa contra la escritura. Más relevante aún para el problema que nos convoca, advertimos que esta devaluación se exhibe y se ejercita, en específico, como exclusión.

También ello encuentra una determinación precisa cuando Derrida delimita lo que ha consistido el concepto de estructura para toda la tradición metafísica. Advierte —en un texto que se ha planteado no pocas veces como “fundador” del post-estructuralismo— con claridad que aquello que se ha llamado *centro* «recibe indiferentemente los nombres de origen o de fin, de *arkhé* o de *telos*», y cuya sucesión de nombres no es otra cosa, según el parecer de Derrida, que la «historia de la metafísica» en tanto historia de sus metáforas y metonimias. Centro o reunión cuya matriz no será otra que la determinación del ser como presencia: «[s]e podría mostrar que todos los nombres del fundamento, del principio o del centro han designado siempre lo invariante de una presencia (*eidos*, *arkhé*, *telos*, *energeia*, *ousía* [esencia, existencia, sustancia, sujeto], *aletheia*, trascendentalidad, consciencia, Dios, hombre, etc.)»<sup>37</sup>. Lo que efectúa dicha determinación no es solo una organización, sino que atañe a la *fundación* del juego de sus permutaciones y, por lo tanto, a la cancelación del mismo puesto que la *arkhé* funciona allí como su certeza tranquilizadora que limita y gobierna sus fluctuaciones. Y esa operación, subrayemos esto, no puede llevarse a cabo sin la determinación, a su vez, de oposiciones saldadas, de subordinaciones refrendadas, de exclusiones efectivas.

Como pocas veces lo hace, Derrida va a hablar de algo así como «la exigencia metafísica» más sostenida. Esta consiste por un lado, en asumir una axiología jerarquizante, es decir, tener por descontado que en toda oposición no se trata tan solo de plantear un límite ideal que la hace efectiva, sino que además hay que leer allí «distinciones ético-ontológicas» a partir de las cuales se establece una subordinación (en ese sentido dirá en una entrevista con Jean-Louis Houdebine y Guy Scarpetta que hace falta «reconocer que, en una oposición filosófica clásica, no tenemos que vérnosla con la coexistencia pacífica de un *vis-a-vis*, sino con una jerarquía radical [*hiérarchie*

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>37</sup> J. Derrida, «La estructura, el signo y el juego...», en *La escritura y la diferencia* [1967], *op. cit.*, pp. 384-385.

*violente*]. Uno de los dos términos domina al otro (axiológica, lógicamente, etcétera), y ocupa el lugar preeminente»<sup>38</sup>). Por otro lado, dicha exigencia supone el cometido por «remontarse “estratégicamente”» a un origen –simple, intacto, normal, propio– para luego imputar una derivación, una degradación, el accidente o el afuera<sup>39</sup>, y por eso mismo, la amenaza a conjurar.

De todos modos, al exponer así el gesto metafísico, Derrida no sólo da cuenta de que habría, como decía Levinas, una alergia insuperable contra lo otro. En esta exaltación del origen ligado al emplazamiento de la oposición en tanto jerarquía violenta, no estamos frente a un mero rechazo o exclusión, pues lo que más bien se pone en marcha es una suerte de reducción. Hace falta advertir y subrayar que «tales oposiciones no constituían un sistema *dado*, una especie de índice histórico y radicalmente homogéneo, sino un espacio disimétrico y jerarquizante, atravesado por fuerzas y trabajado en su clausura [*clôture*] por el exterior [*dehors*] que rechaza: expulsa y, lo que viene a ser lo mismo, interioriza como uno de sus momentos»<sup>40</sup>. No otra cosa señala también en «Tímpano», texto que leemos aquí bajo el prisma de la hospitalidad y nos dará la introducción a ese problema. Derrida dice lo siguiente, y en esto habría que escuchar los títulos y la firma de Levinas: «[...] la exterioridad, la alteridad, son conceptos que, ellos solos, nunca han sorprendido al discurso filosófico. *Éste siempre se ha ocupado de sí mismo*»<sup>41</sup>.

Si este discurso –el filosófico, el ontológico– no ha cesado de ocuparse de sí mismo es por la sencilla razón –como bien apunta Derrida– de que siempre ha incluido su límite, es más, «lo ha reconocido, concebido, planteado, declinado según todos los modos posibles [...]». Le era necesario y forzoso comprenderlo: «Era preciso que *su propio límite* no le fuera extraño [*ne lui restât étrangère*]»<sup>42</sup>. En ese punto se vislumbra ya el problema que nos convoca: hacía falta, era imperativo que aquello que se situaba en su margen, amenazando la pretendida clausura y cerrazón fuese integrado, asimilado y en última instancia neutralizado. Era preciso que ese elemento liminal no permaneciera en su carácter de otro, de extranjero o de extrañeza, es decir,

---

<sup>38</sup> J. Derrida, *Posiciones* [1972], trad. M. Arranz, 2º ed., Valencia, Pre-Textos, 2014, p. 67.

<sup>39</sup> J. Derrida, *Limited Inc* [1990], trad. J. Pavez, 1º ed., Santiago, Pólvora, 2018, pp. 199-200. Cf. «Todos los metafísicos, de Platón a Rousseau, de Descartes a Hegel, han procedido así, el bien ante el mal, lo positivo ante lo negativo, lo puro ante lo impuro, lo simple ante lo complejo, lo esencial ante lo accidental, lo imitado ante lo imitando, etc. Y este no es sólo *un* gesto metafísico entre otro, es la exigencia metafísica más continua, la más profunda y la más potente» (*loc. cit.*)

<sup>40</sup> J. Derrida, *La diseminación* [1972], trad. J. M. Arancibia, 7º ed., Madrid, Fundamentos, 1997, p. 10 (trad. mod.).

<sup>41</sup> J. Derrida, «Tímpano», trad. C. González Marín, en *Márgenes de la filosofía* [1972], 2º ed., Madrid, Cátedra, 1994, p. 20.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 17.

para la metafísica *siempre habrá que reducirlo*. Más aún, lo que Derrida trata de subrayar es que ese otro ha sido y no ha dejado de ser para el discurso filosófico, *su propio* otro, allí donde el posesivo adquiere toda su gravedad, allí donde el ser es siempre *reapropiación*: «La filosofía siempre se ha atendido a esto: pensar su otro. Su otro: lo que la limita y de lo que se derive en su esencia, su definición, su producción»<sup>43</sup>. Pues para la filosofía no puede tratarse sino de pensar ese otro *como tal, reconocerlo* cada vez que se presenta y también cuando se le echa en falta, ya sea encuadrándolo en el último lugar de la jerarquía, o envolviéndolo en su decir reunidor.

Mas, a partir de eso, Derrida apunta y delimita en algún sentido el ejercicio deconstructivo, pues en vez de determinar una circunscripción “totalmente” otra o ajena (tal como lo hace Levinas cuando recurre a la tradición judaica), más bien se detiene en las *interrupciones* que le sobrevienen a ese gesto que acompaña a la filosofía de convertir todo lo otro en *su propio otro*<sup>44</sup> borrando con ello su extrañeza, neutralizándola por decir lo menos.

Entonces con y para la deconstrucción, como decía, se trata de ensayar las maneras y las modalidades de trabajar en los márgenes, y con ello revocar –estallar– la pretensión de reunión, unidad y totalidad que se arroga siempre y cada vez el discurso filosófico. En ese sentido es que tomamos en consideración que, por ejemplo –aunque para Derrida no sea un ejemplo entre otros–, el desprecio, el rebajamiento y la relegación de la escritura como instrumento secundario y meramente representativo del habla, responde en última instancia, «a la irreprimible compulsión de reducir lo otro a lo propio, a lo próximo, a lo familiar, de reducir la diferencia a la identidad»<sup>45</sup>. Compulsión que, como veremos enseguida, fracasa pese a todo, pues lo otro y lo extraño no cesa de resistir e incordiar a la metafísica.

#### 4. «Una tarea de lectura»<sup>46</sup>

Ejercicio antes que operación, partamos precisando. En cualquier caso, Derrida no dejó de hablar de una especie de estrategia o de estratagema. Cuya exigencia pasa, primero, por trabajar

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 17-18.

<sup>44</sup> Cf. también respecto de la partición habla/escritura: «Presuntamente lenguaje que se dice a sí mismo, pero en realidad, habla que se engaña, al creerse viva, y que se violenta, al no ser “capaz de defenderse” sino expulsando [*chassant*] al otro y en primer término a *su otro*, arrojándolo [*précipitant*] *afuera* y *abajo* con el nombre de escritura» (J. Derrida, *De la gramatología*, *op. cit.*, p. 52.)

<sup>45</sup> C. de Peretti, *Jacques Derrida: texto y deconstrucción*, *op. cit.*, p. 31.

<sup>46</sup> J. Derrida, *De la gramatología*, *op. cit.*, p. 202.

desde el interior de la clausura, en medio de las oposiciones jerárquicas y de la sistematicidad filosófico-metafísica, buscando con ello no caer en la fácil ingenuidad de que bastaría con invertir las cosas o con oponerse frontalmente:

Nuestro discurso pertenece irreductiblemente al sistema de las oposiciones metafísicas. No se puede anunciar la ruptura de esa pertenencias más que mediante una *cierta* organización, una cierta disposición *estratégica* que, dentro del campo y de sus poderes propios, volviendo contra él sus propias *estratagemas*, produzca una *fuerza de dislocación* que se propague a través de todo el sistema, fisurándolo en todos los sentidos y *de-limitándolo* de parte a parte<sup>47</sup>.

De ahí que solo haya ruptura o desajuste usando *de otro modo*, con una maniobra insistente por precipitar efectos adversos con los recursos que han sido legados. Dislocando sus emplazamientos, sus órdenes, estremeciendo lo que se suponía ya asentado: «[e]sta operación se llama (en latín) *suscitar* o *solicitar*. Dicho de otra manera, *estremecer* con un estremecimiento que tiene que con el *todo* (de *sollus*, en latín arcaico: el todo, y de *citare*, empujar)»<sup>48</sup>. Dicha ruptura está tendida, por cierto —y pese a todas las veces que se reemprenda o se ensaye—, en el riesgo de su ineffectividad<sup>49</sup>. Incluso más, como señalábamos con Malabou más arriba, pese a todo habrá tramitaciones, negociaciones, ya que las rupturas y «[l]os cortes se reinscriben siempre, fatalmente, en un tejido viejo que hay que continuar destejiendo, de un modo interminable. Esta interminabilidad no es ni un accidente ni una contingencia; es algo esencial, sistemático y teórico. No anula [*n'efface*] en absoluto la necesidad y la importancia relativa de determinados cortes, de la aparición, o de la definición, de nuevas estructuras...»<sup>50</sup>.

Extraño ejercicio que pareciera no tener finalidad. Antes que arrojarse a la búsqueda de un medio —el mejor que puede hallarse o escogerse— para conseguir a cabalidad tal o cual objetivo o fin, más bien estamos frente a una interminable estrategia cuya aleatoriedad muestra que en cierta manera toma al desvío como “método”:

---

<sup>47</sup> J. Derrida, «Fuerza y significación», en *La escritura y la diferencia* [1967], *op. cit.*, pp. 32-33. También lo señala en «La estructura, el signo, el juego...», en *ibid.*, p. 386: «*no tiene ningún sentido* prescindir de los conceptos de la metafísica para hacer estremecer a la metafísica; no disponemos de ningún lenguaje —de ninguna sintaxis y de ningún léxico— que sea ajeno a esta historia; no podemos enunciar ninguna proposición destructiva que no haya tenido ya que deslizarse en la forma, en la lógica y los postulados implícitos de aquello mismo que aquélla querría cuestionar».

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>49</sup> Cf.: «Tanto menos debemos renunciar a esos conceptos puesto que nos son indispensables para conmovier [ébranler] hoy la herencia de la que forman parte. En el interior de la clausura, a través de un movimiento oblicuo y siempre peligroso, corriendo el permanente riesgo de volver a caer más allá de aquello que desconstruye» (J. Derrida, *De la gramatología*, *op. cit.*, p. 20.)

<sup>50</sup> J. Derrida, *Posiciones*, *op. cit.*, p. 44.

Estrategia es una palabra de la que he abusado quizás en tiempos, tanto más porque era siempre para precisar al final, de manera aparentemente contradictoria y con el riesgo de cortar la hierba bajo mis pies –cosa que casi nunca dejo de hacer– que era una estrategia sin finalidad. La estrategia sin finalidad –pues me sostengo en ella y ella me sostiene–, la estrategia aleatoria de quien confiesa no saber adónde va, no es pues finalmente una operación de guerra ni un discurso de la beligerancia<sup>51</sup>

En esa misma dirección le responde a Maurizio Ferraris que, en tanto no hay garantías así como tampoco cálculo que agote todas las posibilidades, por eso prefiere hablar de estrategia o, mejor aún, de apuesta. Se trata de «cierto modo de confiarse al no saber, a lo incalculable»<sup>52</sup>, en la justa medida en que no hay manera de saber por anticipado si el envite es el mejor o el adecuado. Y ello porque su «estrategia general» involucra, por un lado, complicar y complejizar las oposiciones binarias para así evitar neutralizarlas y, por otro lado, residir conflictivamente en el campo clausurado de dichas oposiciones para evitar refrendarlo y validarlo. Siguiendo las «cuestiones de método» que despliega en medio de *De la gramatología*, se trata de desacatar la «lectura trascendente» guiada por la búsqueda del sentido que solo confirma las oposiciones y su reparto. Pues, señala Derrida con todo rigor, obedecer el imperativo de la búsqueda del sentido «nunca ha hecho más que *proteger*, jamás ha *abierto* una lectura»<sup>53</sup>. Su apuesta consiste entonces en *exorbitar*, sacar de la órbita o de su gozne a la lectura y, con ella, tanto a las oposiciones como a la clausura que las envuelve.

El asunto atañe, dirá Derrida, a una «lectura interna» o una «estrategia general» que tiene en cuenta, primero y como ya enfatizamos, que toda oposición conlleva de suyo una jerarquía axiológica, violenta y radical. Así, para no *neutralizarla* “primero” hace falta «en un momento dado, invertir la jerarquía. Ignorar [*négliger*] esta fase de inversión significa olvidar la estructura conflictiva y subordinada [*subordonnante*] de la oposición», inversión necesaria toda vez que las jerarquías no cesan de reconstruirse. Mas esto exige a la vez, como “segundo” movimiento – para hendir la barra que articula la oposición o, mejor dicho, para enturbiar la frontera entre los términos– «marcar la distancia entre la inversión que pone abajo lo que está arriba y desconstruye

---

<sup>51</sup> J. Derrida, «El tiempo de una tesis», trad. P. Peñalver, en *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales*, 1º ed., Barcelona, Proyecto A, 1997, p. 22. En «Lo exorbitante. Cuestión de método», Derrida declara que todo su ejercicio de lectura no hace más que «[p]rocede[r] a la manera de un pensamiento errante sobre la posibilidad del itinerario y del método. Se afecta del no-saber como de su porvenir y deliberadamente *se aventura*» (J. Derrida, *De la gramatología*, *op. cit.*, p. 206.)

<sup>52</sup> J. Derrida y M. Ferraris, *El gusto del secreto*, *op. cit.*, p. 27.

<sup>53</sup> J. Derrida, *De la gramatología*, *op. cit.*, p. 202.

la genealogía sublimante o idealizante, y la *emergencia irruptiva* de un nuevo concepto de lo que no se deja ya, no se ha dejado nunca jamás *comprender* en el régimen anterior»<sup>54</sup>. Todo ello en vistas, como bien subraya Carlos Contreras, de «evitar el peligro de la reapropiación»<sup>55</sup> y poder dar lugar así al «aparecer monstruoso» que habita, diríamos nosotros, conflictivamente en la estructura o en la oposición. Es por esto que dicho desplazamiento pueda considerarse como político y transgresivo<sup>56</sup>. No otra cosa ha hecho Derrida –agrega enseguida en la misma entrevista– cuando se ha ocupado de *leer* marcando ese distanciamiento, aquello que *ya* trabajaba en los textos –filosóficos o literarios–, esto es, esos indecibles que aun si «residen en ella [en la oposición filosófica], le oponen resistencia, la desorganizan pero *sin jamás* llegar a construir un tercer término, sin jamás dar lugar a una solución, de la forma en que lo hace la dialéctica especulativa»<sup>57</sup>.

Por tomar solo un ejemplo, en «La farmacia de Platón» advierte que la traducción consagrada del *Fedro* pasa por alto la ambivalencia que *fármakon* porta –anunciando ya que la deconstrucción es también una cuestión de traducción<sup>58</sup>, del entrevero entre tradición y traducción–. Así, su ejercicio pasa por dar a leer aquello que ha sido tachado u ocultado «con una relativa ilegibilidad por la imprudencia o el empirismo de los traductores» pero más precisamente «por la temible e irreductible dificultad de la traducción»<sup>59</sup>. De allí, en virtud de dar a leer ese ilegible –la ambivalencia y desestabilización irremediable que porta el *fármakon* en el *Fedro*– Derrida nos ofrece su «pequeño ejercicio» como algo distinto al comentario, a la reconstitución<sup>60</sup>. Ese ardid menor que signa su modo leer nos instala ahí donde «todos los modelos de lectura clásica son [...] excedidos en un punto, justamente en el punto de pertenencia al interior de la serie. Entendiendo que el exceso no es una *simple* salida *fuera* de la serie, puesto

---

<sup>54</sup> J. Derrida, *Posiciones*, *op. cit.*, pp. 67-68. Subrayado nuestro.

<sup>55</sup> Cf. C. Contreras Guala, *Jacques Derrida: márgenes ético-políticos de la deconstrucción*, *op. cit.*, p. 30.

<sup>56</sup> Cf. M. Goldschmit, *Jacques Derrida, una introducción*, trad. E. Bernini, 1° ed., Buenos Aires, Nueva Visión, 2004, p. 20. Ahí se afina la nervadura «radicalmente política» de la estrategia deconstructiva: «desplazar y reelaborar lo que siempre ha sido minorizado, oprimido, reprimido, despreciado, dominado; mostrar que aquello que es dominado desborda y constituye lo que domina. Por esta razón, la deconstrucción siempre es deconstrucción del poder en sus principios» (*loc. cit.*)

<sup>57</sup> J. Derrida, *Posiciones*, *op. cit.*, p. 69.

<sup>58</sup> Cf. J. Derrida, «Carta a un amigo japonés», trad. C. de Peretti, en *Psyché. Invenciones del otro*, 1° ed., Adrogué, La Cebra, 2016, p. 469.

<sup>59</sup> J. Derrida, *La diseminación*, *op. cit.*, p. 105.

<sup>60</sup> La desavenencia con el comentario aparece ya en «Lo exorbitante...»: «La seguridad con que el comentario considera la identidad consigo del texto, la confianza con que recorta su contorno, corre pareja con la tranquila certeza que salta por sobre el texto hacia su presunto contenido, del lado del puro significado» (J. Derrida, *De la gramatología*, *op. cit.*, p. 203.)

que sabemos que ese gesto entra en una categoría de la serie». Atendiendo a la potencia que alberga dicha maniobra consistente en exorbitar, deslizar o sacar de su gozne, lo que habilita con ello Derrida es *otro* sentido –también, por cierto, *otra* fuerza– en los términos consagrados en las oposiciones. Entonces dicho exceso no es más que *cierto* desplazamiento y repliegue *en* la oposición (tal como esas dos “fases” de la estrategia general que esbozamos más arriba), esto es, digamos, un exceso por complicación o *disturbio*; todo lo cual, en cualquier caso, «es preciso, pues, en primer lugar leerlo»<sup>61</sup>.

Decíamos por eso una «tarea de lectura». Siguiendo ese rastro, en una entrevista con Carmen González-Marín, Derrida concede que la actividad filosófica debe considerarse como una «estrategia de lectura-escritura»<sup>62</sup>, la cual consistiría –como se deja entrever en lo que hemos venido exponiendo– en «desafia[r] la seguridad de nuestro saber, [también en] violenta[r] la estabilidad de nuestros modos habituales de comprensión»<sup>63</sup> puesto que la escena desplegada dista de referir al desciframiento, alcanzado o por alcanzar, como si todo se jugase al nivel de atravesar las marcas sobre un papel en búsqueda de la recolección del significado y el sentido. Sucede, por el contrario, cierta experiencia de extrañamiento:

Pues bien, lo que se experimenta en el trabajo deconstructivo es que a menudo, sino quizás en el límite de todo texto, hay un momento en que leer consiste en experimentar que el sentido no es accesible, que no hay sentido escondido detrás de los signos, que *el concepto tradicional de lectura no resiste ante la experiencia del texto*; y, en consecuencia, que lo que se lee es una cierta *ilegibilidad*. [...] Tal ilegibilidad no es, ciertamente, un límite exterior a lo legible, como si, leyendo, uno se topara con una pared, no: *en* la lectura es donde la ilegibilidad aparece como *legible*<sup>64</sup>.

¿Qué sería ese ilegible? Pregunta impertinente de todos modos, puesto que al estar comandada por los hábitos lectores, dicha interrogante aspira a borrar o reunir en torno al sentido lo que dicho ilegible pudiese comportar. Antes bien, señalemos que si ese ilegible es lo que resiste y lo que *resta* inapropiable por el lector –también por el traductor–, entonces todo se juega al nivel de la relación que pueda entablarse con él. Al atender a él, al “respetarlo” o no exigir que se vuelva diáfano y estable, la relación con un texto se hace dificultosa –en tanto no

---

<sup>61</sup> J. Derrida, *La diseminación*, *op. cit.*, pp. 155-156.

<sup>62</sup> J. Derrida, «Lo ilegible», trad. R. Ibáñez y M. J. Pozo, en *No escribo sin luz artificial*, 1º ed., Valladolid, cuatro ediciones, 1999, p. 50.

<sup>63</sup> J. Larrosa, «Dar a leer, dar a pensar...», quizá. Entre literatura y filosofía», en *Filosofía para niños: discusiones y propuestas*, 1º ed., Buenos Aires, Novedades Educativas, 2000, p. 106.

<sup>64</sup> J. Derrida, «Lo ilegible», en *No escribo sin luz artificial*, *op. cit.*, p. 52. Primer subrayado nuestro.

se deja apropiarse y, por eso mismo, ya no pertenece ni al autor ni al lector. De ahí la lectura concierne en su singularidad a «una forma de entenderse con la propia resistencia», mas hay que admitir también, por cierto, que entonces leer «es una relación necesariamente conflictiva, polémica: una relación de fuerzas»<sup>65</sup>. Y es allí que advertimos el estallido de la *Versammlung* que gobierna la lectura<sup>66</sup>.

Pues bien, ¿cómo tratar con ese ilegible entonces? Antes que determinarlo, hace falta advertirlo y prestarle atención. Es a partir de aquel *resto* que *resiste en* la oposición que hay chance para la deconstrucción. Al dar a leer los indecibles Derrida procede de ese modo<sup>67</sup>. Todo pasa por disponerse «en la estructura heterogénea del texto y encontrar *tensiones* o contradicciones *en* el interior de dicho texto, de forma que *se lea y se deconstruya a sí mismo*»<sup>68</sup>. Hallar *tensiones y fuerzas de dislocación*. Acoger esas fuerzas, en vez de reducirlas como lo ha hecho incansablemente la tradición filosófica empeñada en borrarlas y neutralizarlas para imponer —promover y auspiciar— solo *una* interpretación, la “buena”, la “correcta”. Retomando la imagen de la baldosa con la que iniciamos este capítulo, si se intentara remediar su inadecuación sin más, si se le prestara atención tan solo para establecer mejor su lugar, eso sería precisamente leerla con vistas a la reunión, a la determinación del sentido, borrando su extrañeza. Si seguimos bien a Derrida, cuando atiende de manera sostenida sobre su anomalía y celebra en cierto modo que haya sido respetada, tal vez allí lo que auspicia es nada más que la tensión y la fuerza de dislocación que comporta su dislocación, el temblor que desata su *restancia*.

Entonces, siguiendo una serie de estudios relevantes al respecto, como bien señala Marcela Rivera, el «no-querer ver lo extraño» que acompaña a la metafísica termina por «transformar al discurso filosófico en una forma de no-lectura. Coartando la experiencia de aquello que la altera, la filosofía puede no leer, o leer demasiado rápido, lo que termina

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>66</sup> P. Vidarte, *¿Qué es leer? La invención del texto en filosofía*, 1º ed., Valencia, Tirant lo Blanch, 2006, p. 12.

<sup>67</sup> Cf.: «Ya en los primeros textos de Derrida aparecerá la resistencia de lo que no es ni esto ni lo otro, resistencia a ser asimilado por esto o por lo otro. Estos resistentes son los indecibles, que en tanto tales permanecen, restan, resisten, se resisten a ser asimilados, comidos, destruidos, aniquilados por los pares de opuestos del pensamiento binario, del pensamiento de logos, un binarismo al servicio de la Totalidad de lo Mismo, que es como decir lo mismo al cuadrado» (H. Potel, «El resto y la totalidad. Digresiones sobre Derrida y la deconstrucción», *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas. Año XIII*, n.º 12, 2013, p. 157.). Véase también, en especial, M. B. Cragolini, «El resto, entre Nietzsche y Derrida», en *Derrida, un pensador del resto*, 1º ed., Buenos Aires, La Cebra, 2007, pp. 137-156.

<sup>68</sup> J. Derrida, «En el límite de la traducción», en *No escribo sin luz artificial*, *op. cit.*, p. 40. Subrayado nuestro.

conduciendo a su propia denegación»<sup>69</sup>, deslizándose, en revancha, que el carácter *leyente* y lector de la apuesta derrideana entraña precisamente una apertura a la extrañeza y la chance de su alteración. Ello supone también que leer implica «habitar esas fuerzas que llevan el texto al límite [...] desquiciar el *limen* (el umbral, la puerta o morada), desviando las sendas y caminos»<sup>70</sup>. Lo que asimismo supone, como lo hacen notar Bascuñán y Rossello, una extraña «*decisión afirmativa, una violencia respetuosa sobre el texto*» que, en su torsión o forcejeo, ofrece la ocasión para el texto filosófico de «acoger respetuosamente a la alteridad (inconcebible para la metafísica) que lo habita y [que] clama por ser heredada en una lectura»<sup>71</sup>.

Con todo, pese a que la estrategia a la que aludíamos no es guerrera ni beligerante tal como decía Derrida, sin embargo, comporta de todos modos cierta conflictividad. Ya desde «Fuerza y significación» —observa Peñalver— Derrida está al tanto del «*conflicto que es ya toda lectura*»<sup>72</sup>. Si lo que está en juego consiste en «hacer aparecer en todo pretendido sistema, una *fuerza de dislocación, un límite en la totalización*»<sup>73</sup>, de ninguna manera podrá lograrse gracias a la venia de dicho sistema o totalización. Más bien, ello es posible *en y por* el conflicto, es decir, solamente al *reanudar y rehabilitar el juego* que parecía saldado en las oposiciones jerárquicas. Dando lugar, con ello, a la *diferancia*. Si no se trata de una guerra, al menos «hay una posibilidad de “huelga general”, un derecho análogo al de una huelga general en toda lectura interpretativa»<sup>74</sup>; asimismo habría una especie de «guerra de guerrillas»: [I]o que creo entonces es que, si la deconstrucción es una guerra, para mí es más interesante como guerra por el estilo de lo que usted acaba de decir, como guerra de ¿cómo decirlo?, guerra de nómadas, si le parece, guerra de

---

<sup>69</sup> M. Rivera, «“No hay fuera de texto”. O la lectura que se abre entre los márgenes», *Cuadernos de Teoría Social*, vol. 8, n.º 15, 2022, p. 49.

<sup>70</sup> C. Meloni, «Derrida: la ilegibilidad del texto», en P. Vidarte, *¿Qué es leer? La invención del texto en filosofía*, *op. cit.*, p. 214.

<sup>71</sup> M. Bascuñán y D. Rossello, «Introducción», en M. Bascuñán y D. Rossello (ed.), *Jacques Derrida «El arte de leer*», 1º ed., Buenos Aires, Katz Editores, 2023, pp. 11-12.

<sup>72</sup> P. Peñalver, «Jacques Derrida: la clausura del saber», en J. Derrida, *La voz y el fenómeno*, 1º ed., Valencia, Pre-Textos, 1985, p. 16.

<sup>73</sup> J. Derrida y M. Ferraris, *El gusto del secreto*, *op. cit.*, p. 16. Subrayado nuestro.

<sup>74</sup> J. Derrida, *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad* [1994], trad. A. Barbera y P. Peñalver, 3º ed., Madrid, Tecnos, 2018, p. 95. Un poco más adelante precisa que «se tiene el derecho a suspender la autoridad legitimadora y todas sus normas de lectura, y esto en las lecturas más lectoras, en las más eficaces, las más pertinentes, que evidentemente se explica con lo ilegible, a veces para fundar otro orden de lectura [...], a veces sin hacerlo o no queriendo hacerlo» (*loc. cit.*). También: «Si hay huelga y derecho de huelga en toda interpretación, hay también guerra y *polemos*» (*ibid.*, p. 99).

pequeñas operaciones clandestinas, guerra de [...] más que la gran guerra con una batalla por ordenar»<sup>75</sup> (¿Será que también podría haber también una *stasis* en la lectura?).

Ese *juego* conflictivo, en definitiva, apunta al *resto* que habita en el texto fundamental de la metafísica, aquello que ha recibido —y no ha dejado de recibir— una violencia estructural de integración neutralizadora, o de exclusión tajante, pues, eso «se corresponde con lo que siempre ha *resistido* a la antigua organización de fuerzas, lo que siempre ha constituido el *resto* [*reste*], irreductible a la fuerza dominante que organizó la jerarquía»<sup>76</sup>. El orden filosófico tiene aún necesidad de hacer de lo otro *su otro*, de volver domeñable los restos que la cuestionan. Atender, acoger, recibir esa extrañeza, ¿acaso estamos frente a una lectura *hospitalaria*?

## 5. Una inquietante palabra

Es la fidelidad a la dislocación lo que hace que Derrida recuerde tanto aquella baldosa desajustada. La sorpresa de que su «anomalía» haya sido “respetada” después de tanto tiempo. Tal vez porque el único modo de «acoger[la] respetuosamente» pase por conflictuar con eso que con tenacidad pretende neutralizarla, reducirla, integrarla. Levantábamos la pregunta con Nietzsche: ¿cómo practicar la generosidad con lo extraño o la dulzura con lo sorprendente?, ¿cómo rendirle justicia?

Son preguntas que se juegan, como tuvimos ocasión de examinar, en medio de esa violencia del *arkhé*, o de esa hostilidad, pero sólo ahí —*en medio*— está su *chance*. Decimos la chance puesto que de todas maneras se trata de un riesgo, una *experiencia*, antes que algo tan solo predispuesto en el orden de lo dado. Podríamos decir, como primer atisbo, que la hospitalidad, tal como la concibe y la performa Derrida, implica una relación no-alérgica con el otro. Tiene lugar ahí donde la exposición entre uno y otro ya no se emplaza como oposición, ni como reconocimiento, ni tampoco como subordinación.

Dicha relación no-alérgica comporta una suerte de exposición. Exposición que, de todos modos, es además el índice del quiebre de la totalidad, del horadamiento de toda pretendida plenitud, así como el desdibujamiento de todo horizonte de espera. En la hospitalidad, tal como

---

<sup>75</sup> B. Mazzoldi, F. Téllez y J. Derrida, *La entrevista de bolsillo*, Bogotá, Siglo del Hombre, 2005, p. 77., cit. en Z. Bórquez, «Introducción. El archivo Marchant y el proyecto de un “segundo Amor de la foto”», en P. Marchant, *Amor de la foto*, Adrogú/Santiago, La Cebra/Palinodia, 2022, p. 35 (nota 45).

<sup>76</sup> J. Derrida, *Limited Inc*, *op. cit.*, pp. 54-55.

exige pensarla Derrida, se trata de la irrupción del otro en tanto inapresable e inaprehensible. Pues bien, ¿cómo tramitar esa asimetría? ¿Cómo tratar esa extranjería, esa extrañeza?

En este preciso punto es donde adquiere relevancia la cuestión de la hospitalidad a la luz del debate contemporáneo de la comunidad. Tomando en cuenta que ese ámbito ontológico tematizado como ser-con o ser-en-común implica necesariamente la exposición y la tensión (cf. supra, II. 2), habría que advertir que tanto la hostilidad como la hospitalidad son formas o figuras singulares que adopta el «con» o el «entre» que es constitutivo de la existencia. En esa medida, sostenemos que hay un pensamiento del otro puesto en juego con la hospitalidad, y éste no pretende plantear que sólo hay encuentro allí donde hay paz (situando, de ese modo, a lo otro en un lugar inmaculado o incontaminado de la violencia y la fuerza); más bien lo que habilita es la chance de pensar y asumir que un pensamiento de la hospitalidad parte de la dimensión conflictiva del encuentro con el otro –dimensión ineludible e irreductible, y por ello mismo, trágica–, y en ese sentido es que prestamos atención la ambivalencia, la reversibilidad y la ambigüedad que atraviesa al vocablo hospitalidad que alberga también la palabra hostilidad –lo veremos enseguida– y que constituye su más persistente inquietud.

Prestando atención a aquella palabra lo que se habilita es una reconsideración de la pertenencia, de la frontera, pero además –lo que resulta de suma relevancia– de la conflictividad inherente a toda relación. Pues, es a partir de que algo irrumpe como extraño que se levantan todas las alergias y los cercos, y la hospitalidad justamente inquiere, averigua y revisa los modos, las maneras y las formas de acogerla, aunque también aquellas formas de excluirla y ser hostil con ella.<sup>77</sup>

En lo que sigue nos ocupamos principalmente del primer volumen del seminario «Hostilité / hospitalité» (enseguida diremos algo sobre este título) dictado por Derrida en la EHESS los años 1995-1996, con alusiones constantes a aquellos textos publicados con posterioridad y que se ocupan también de dicho problema.

Pues bien, la tentativa del seminario que emprende Derrida, la pesquisa y la indagatoria a la que se abandona, abarca un doble movimiento que termina por situar a la hospitalidad en

---

<sup>77</sup> Dufourmantelle cuando justifica la publicación aparte de dos sesiones del seminario, apunta a que en ese “enclave” «estaba ya presente toda la problemática de la hospitalidad [...], pero también el espacio de la violencia razonada y de amistad que da a este pensamiento su unicidad, su genio» (J. Derrida y A. Dufourmantelle, *La hospitalidad* [1997], trad. M. Segoviano, 2º ed., Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2006, pp. 16-17.)

una encrucijada. Se trataría, tal como declara en la sesión de discusión, por una parte, de pensar “genealógicamente” la noción de hospitalidad (y de aquellas que por supuesto la rodean: extranjero, adentro, afuera, frontera, etc.), de hecho, la sesión quinta termina con estas preguntas: «¿Estamos o no estamos en la misma tradición de las leyes de la hospitalidad? ¿Aquello que analiza Benveniste e incluso Platón, Sófocles, la Biblia, Sade, Kant y Klossowski, entre muchos otros, testimonia al infinito en nuestra memoria?»<sup>78</sup>. Transitando por esas figuras intenta «ver la herencia de nuestra cultura de la hospitalidad en el lenguaje, en los ritos, en la política»<sup>79</sup>. Por otra parte, es también un examen que cruza todo eso con fenómenos que resultan irreductibles y singulares a mediados de los años 90, es decir, levanta la pregunta acerca de lo que pudiesen seguir significando palabras tales como “hospitalidad”, “derecho de asilo”, “exilio”, etc., en medio del desdibujamiento de las fronteras estatales durante y después de las guerras mundiales —entre los cuales la caída del muro de Berlín y el desmembramiento de la URSS constituyen los más destacado—, también teniendo en cuenta la desestabilización de la pertenencia, las modificaciones del derecho internacional en relación a los apátridas, desplazados y desarraigados de diversa índole. En ese sentido retoma lo que, ya en *Espectros de Marx*, señalaba como la pintura negra que da indicios de lo mal que va todo si se consideran y se toman en su gravedad las «plagas del “nuevo orden mundial”»<sup>80</sup>. Todo ello es lo que Derrida busca confrontar con la herencia de la hospitalidad: «¿En este hoy, qué es lo que sucede, no solamente a este léxico, sino a esta semántica de la hospitalidad, que heredamos desde la Biblia, los Griegos, etc.?»<sup>81</sup>.

¿Qué le ocurre al léxico y a la semántica de la hospitalidad?, ¿cuál ha sido su determinación tradicional, sus *figuras* tradicionales, corrientes? Gran parte del seminario se ocupa y «se deja interrogar por ciertas figuras del extranjero»<sup>82</sup> y a su vez por ciertas figuras de la

---

<sup>78</sup> J. Derrida, *Hospitalité. Volume I. Séminaire (1995-1996)*, P.-A. Brault y P. Kamuf (ed.), Paris, Éditions du Seuil, 2021, p. 176. En la versión que recoge Anne Dufourmantelle la interrogante aparece del siguiente modo: «¿Somos herederos de esta tradición de las leyes de la hospitalidad? ¿Hasta qué punto? ¿Dónde situar lo invariante, si existe, a través de esta lógica y estos relatos?» (J. Derrida y A. Dufourmantelle, *La hospitalidad, op. cit.*, p. 156.)

<sup>79</sup> J. Derrida, *Hospitalité I, op. cit.*, p. 192.

<sup>80</sup> J. Derrida, *Espectros de Marx, op. cit.*, p. 95. En especial, la segunda refiere precisamente a «[l]a exclusión masiva de ciudadanos sin techo (*homeless*) de toda participación en la vida democrática de los Estados, la expulsión o deportación de tantos exiliados, apátridas e inmigrados fuera de un territorio llamado nacional ya anuncian una nueva experiencia de las fronteras y de la identidad: nacional o civil», aunque también señala el devenir fantasmal de los Estados, es decir, su desgaste en torno a la ordenamiento de la vida en común según pertenencias territoriales o identitarias estáticas, sin dejar de considerar las cuestiones relativas al derecho internacional (*ibid.*, p. 95-98).

<sup>81</sup> J. Derrida, *Hospitalité I, op. cit.*, p. 193.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 164.

hospitalidad. Y, digámoslo así, es pesquisando esas figuras que se trataría de buscar maneras de heredarlas, advertir los lugares y los gestos en donde han dejado su impronta, cuáles han sido sus marcas y sus estelas, percibir además, por cierto, los caracteres que se han borrado. Pues, como señala en las sesiones finales, dichas figuras están *sometidas*, sujetadas al tiempo, son figuras *datables*, acontecimentales.

Pero volvamos un momento a la primera sesión del seminario pues allí profiere, para abrir la puerta y situarse en el umbral de éste, una oración de por sí desconcertante: «*no sabemos lo que es la hospitalidad*»<sup>83</sup>. El amplio acervo de figuras no constituye, en ese sentido, una reserva de saberes, un archivo documental del significado –fijado, estable– de la hospitalidad. Mas, ¿a qué se debe ello? A que la hospitalidad, tal como se perfila allí, es por entero ajena al saber, al conocimiento, a la comprensión. Inclusive, su ofrecimiento quizás se despliega socavando las pretensiones de aprehensión.

Si bien no cabe duda de que la pre-comprensión usual de la hospitalidad la considera como una bienvenida y un recibimiento, Derrida hace explícita las suposiciones de ello al enfatizar que en la sesión del seminario está hablando en francés, en su lengua, y por eso estaría como en su casa [*chez-soi*] y es allí, en esa situación que da la bienvenida<sup>84</sup>. La cuestión de la lengua, –en torno a su apropiación, su dominio y su alteridad, por cierto, su traducción– sin duda, se corresponde con la cuestión de la hospitalidad. En efecto, durante las sesiones es enfático en lo poco hospitalario que es todo idioma, y sobre todo el francés con sus intraducibles de entre los cuales la pequeña partícula «*chez*» resulta ser un desafío constante. No obstante, por supuesto, la pretensión de Derrida a lo largo de las sesiones es destrabar esa pre-comprensión y ese sentido, alterarlo y dislocarlo.

Así, al reparar que Kant en el tercer artículo para la paz perpetua relativo al derecho cosmopolita<sup>85</sup> –que Derrida cita en extenso y lo emplaza como exergo del seminario–, al utilizar la palabra *Wirtbarkeit* que figura como equivalente de la *Hospitalität* latina, plantea de entrada el origen inquieto e inquietante que le acompaña. Dicha inquietud proviene de que la hospitalidad alberga –en su étimo, mas también en su ejercicio– a su contrario, a la hostilidad. La hospitalidad

---

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>84</sup> Allí exhibe dos modos de pertenencia que luego, en la sexta sesión, formaliza siguiendo a Rosenzweig: 1. pertenencia al lugar, al suelo; 2. pertenencia de sangre; 3. pertenencia según la lengua (*ibid.*, p. 231-232)

<sup>85</sup> Cf. I. Kant, *Sobre la paz perpetua* [1795], trad. J. Abellán García, 6º ed., Madrid, Tecnos, 1998, pp. 27-30.

es una «palabra que porta como su propia contradicción incorporada en sí misma, palabra latina que se deja parasitar por su contrario, la hostilidad, huésped indeseable que alberga como la contradicción de sí en su propio cuerpo»<sup>86</sup>. De ahí que el título de la carpeta que contiene ese seminario sea «*Hostilité / hospitalité*» y también figure como encabezado de cada sesión el neologismo *Hostipitalité* que contracta y expone esa contradicción que constituye esencialmente a la hospitalidad. Pues bien, a partir de dicha turbación resalta que, de cualquier manera, no sabemos lo que es la hospitalidad. Sobre todo porque Derrida dirá en la primera sesión del seminario, como si faltase complicar aún más las cosas, que *la hospitalidad se opone a la oposición misma*, esto es, a la hostilidad<sup>87</sup>.

Si no sabemos lo que es la hospitalidad, ello va adquiriendo su gravedad al atender a esa vinculación –extraña, inquietante, turbadora, pero de todos modos esencial e inherente– con la hostilidad. De esa sola oración Derrida extrae cuatro acepciones que atraviesan todo el seminario. Las retomo aquí de manera breve pues una de ellas nos servirá para plantear el problema con mayor amplitud.

Un primer énfasis se despliega en torno a esa dimensión del no-saber, en el entendido de que si la hospitalidad es tan inquietante como recuerda Derrida, por eso mismo resulta ser rebelde a toda estabilidad y se sustrae al orden del saber objetivo, en suma, antes que ser un concepto con una identidad fija, más bien es un actividad, una *experiencia*<sup>88</sup>.

El segundo énfasis atiende a que la hospitalidad no comparece como una cosa o un ente, sino más bien como una exigencia, como una extraña ley que se debe ofrecer<sup>89</sup>; retomando el término que utiliza sin cesar en *Espectros de Marx*, estamos frente a una injunción que reza: *hay que dar hospitalidad*.

---

<sup>86</sup> J. Derrida, *Hospitalité I*, *op. cit.*, p. 21.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>88</sup> Cf. A. P. Penchaszadeh, «Hospitalidad, con y sin papeles», *REMHU*, vol. 25, n.º 50, agosto de 2017, p. 54. En ese artículo Penchaszadeh ya apuntaba el modo en que la hospitalidad se encuentra más allá del saber, sustraído a su lógica. Por otra parte, a partir dicha vinculación con el no-saber es posible inscribir la hospitalidad derrideana en el campo de la heterología abierto por G. Bataille en los años treinta (*La conjuración sagrada: ensayos 1929-1939*, trad. S. Mattoni, 1º ed., Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2008, en especial «La noción de gasto» [pp. 110-134]), precisamente como una forma señera y extraña de otorgar lugar a lo otro en el campo del saber, es decir, de atender a lo informe y a lo otro así como al modo práctico en el que irrumpe, se insubordina y se subleva.

<sup>89</sup> Cf. lo que recupera de *Totalidad e Infinito* en tanto que *tratado de hospitalidad*: «Acto sin actividad, razón como receptividad, experiencia sensible y racional del *recibir*, gesto de acogida, bienvenida ofrecida al otro como extranjero, la hospitalidad se abre como intencionalidad pero no podría convertirse en objeto, cosa o tema» (J. Derrida, *Adiós...*, *op. cit.*, p. 69.)

Lo que destaca en tercer lugar es la dimensión de la temporalidad o, mejor dicho, la anacronía intrínseca que conlleva. Pues, por un lado se trata resaltar el hecho de que no sabemos *todavía* lo que “hospitalidad” pueda significar, atendiendo a la dimensión histórica europea en la que la inscribe Kant, pues en esa estela estamos frente a una hospitalidad que guarda un porvenir más allá de esa historia y de ese pensamiento *progresivo* de la historia. Pero, por otro lado, se trata de considerar la dimensión de lo que está siempre por venir, [*toujours de l'avenir*]. De aquello que viene y pide hospitalidad, asimismo de lo que (se) llama y permanece llamado, convocado por la hospitalidad.

Una cuarta indicación apunta a la aporía y la paradoja que acompaña a la hospitalidad, aporía que, sin embargo, es condición de posibilidad de todo advenir y porvenir. Por un lado – siguiendo y discutiendo incesantemente con Benveniste<sup>90</sup> – remarca la aporía semántica entre los términos *hospes* y *hostis* que residen en las palabras hostilidad y hospitalidad: *hospes* entendido como el que hospeda y alberga en tanto es amo y señor de su casa; *hostis* tomado como extranjero pero con una ambivalencia irremediable, en tanto ese extranjero si es propicio, pacífico o conveniente es hospedado y bien recibido, en cambio dicha palabra también recuerda que frente a la adversidad o inconveniente del allegado, se encuentra latente y en potencia la posibilidad de adquirir los rasgos del enemigo y ser tratado como tal. Por otro lado, hay una aporía crítica que concierne al hecho de que el anfitrión, quien ofrece la hospitalidad, debe y tiene que ser el dueño de casa [*le maître chez lui*], debe tener asegurada la soberanía sobre el espacio y los bienes que abre al otro como extranjero; y allí, paradójicamente se ofrece hospitalidad y, *a la vez*, se la niega porque ese ofrecimiento reafirma la soberanía sobre el lugar propio. Esa parecería ser, declara Derrida, la ley de las leyes de la hospitalidad, y recuerda que constituye, por cierto, el sentido común de nuestra cultura.

Pues bien, la pregunta por qué hacer cuando el otro *llega*, como vérselas cuando *viene* lo otro, es justamente la pregunta de y por la hospitalidad. Por eso la apuesta de Derrida implica «[p]ensar la hospitalidad a partir del por-venir [*l'avenir*]»<sup>91</sup>. Para ir abriendo poco a poco el problema insistiremos en la dimensión de anacronía respecto de *lo que viene*. Pensar lo que viene

---

<sup>90</sup> E. Benveniste, «La hospitalidad» [1969], trad. M. Armiño, en *Vocabulario de las Instituciones indoeuropeas*, 1º ed., Madrid, Taurus, 1983, pp. 58-66.

<sup>91</sup> J. Derrida, *Hospitalité I*, *op. cit.*, p. 47.

es tal vez otro nombre de la hospitalidad, lo que no deja indemne el campo de lo político (tal como tampoco lo hacían las fórmulas inadecuadas del debate en torno a la comunidad):

Tal vez aquello que viene o *quien* viene (y quien, por definición, no puede venir sino del extranjero o como extranjero, incluso si se encuentra en casa, en nuestro suelo o en nuestra sangre) afecte tan radicalmente el concepto europeo, asimismo, de la política, en todo aquello que la liga a la *polis*, a saber, un cierto estado de la ciudad, del Estado, de la etnia y de la nación, del derecho, constitucional o no, de la frontera en general, que la cuestión ya no puede ser simplemente política, sino la de *lo* político, y es otra cosa, otra cosa que sin duda es todo menos apolítica<sup>92</sup>.

Mas ¿cómo hacerlo?, ¿cómo habilitar la apertura para pensar *lo que viene*? Antes de entrar a un texto de Heidegger que resulta esencial para abrir este problema, Derrida señala en un par de oraciones todo el asunto: «Llamar al otro, llamarse el uno al otro, invitar, invitarse, hacer o dejar venir, bien venir, saludar, saludarse en señal de bienvenida, todas estas son experiencias que vienen del porvenir [*l'avenir*], que vienen de ver venir o de dejar venir sin ver venir [...]»<sup>93</sup>. Todos esos guiños, esos gestos mínimos, aquellos ademanes constituyen las figuras de la hospitalidad (recordemos que Derrida decía que aquella baldosa dislocada le hacía señas). Y que van desde la anticipación a la invitación, también desde la visitación a la sorpresa. Mas es justo aquí que se fraguan las distinciones más cruciales.

Esa última posibilidad, la de dejar venir sin ver venir, resulta decisiva para dislocar un gesto y una metáfora esencial al saber, al conocimiento, al cálculo y la razón, por supuesto también a la filosofía. Acentuando determinadas etimologías que acompañan la semántica del saber, Derrida exhibe —en una conferencia del 2002, pronunciada en Italia consagrada al trabajo de Valerio Adami— la articulación que se tiende entre el pre-ver que otorga la perspectiva y el horizonte de espera, con la anticipación, es decir, con el tomar de antemano y el léxico manual que le acompaña (*antecapere*), sobre todo la noción de concepto (*Begriff*). Así, la percepción implica el concepto y la anticipación, y en última instancia, el dominio de lo que se comprende. Esta serie de suposiciones son las que, según Derrida, impedirían todo evento o acontecimiento:

pues eso que viene, hacia nosotros, si debe constituir un evento, no debemos verlo venir. Un evento es lo que viene; la venida del otro como evento solo es un evento digno de este nombre, es decir un evento *irruptivo*, inaugural, singular, si no se le ve venir. Un evento que se

---

<sup>92</sup> J. Derrida, «Pensar lo que viene» [2008], trad. A. Dillon, en R. Major (ed.), *Derrida para los tiempos porvenir*, 1° ed., Buenos Aires, Waldhuter Editores, 2013, pp. 20-21.

<sup>93</sup> J. Derrida, *Hospitalité I*, *op. cit.*, pp. 38-39.

anticipa, que se ve venir, que se pre-ve, no es un evento: en todo caso, es un evento cuya eventicidad ha sido neutralizada, precisamente amortiguada, interrumpida por la anticipación<sup>94</sup>.

Entonces, para que haya irrupción de lo otro como evento o acontecimiento hace falta que no se lo vea venir, es decir, que no se le anticipe, que no se le reconozca, y en esa justa medida *es preciso que irrumpa* y que su extrañeza, su sorpresa, su irrupción no sea amortiguada, neutralizada.

Pensar lo que viene involucra entonces *pensar hasta no ver*. Mas ¿qué significa pensar allí? Hay un texto de Heidegger que Derrida utiliza en la primera sesión del seminario y en la conferencia que acabamos de citar que abre ese problema. La cuarta declinación de la pregunta heideggeriana «¿qué significa pensar? [*Was heißt Denken?*]» sobre la que Derrida se detiene en el seminario, es traducida al español como «¿[q]ué es lo que nos llama al pensamiento?»<sup>95</sup>, cuya inflexión francesa reza «*Qu'appelle-t-on penser?*». Adquiere, por eso, la entonación de la llamada y la invitación. Así, en la conferencia en torno a Adami retoma todo esto y señala que el desplazamiento y el desvío de la sintaxis que le imprime Heidegger otorga la posibilidad de retraducir esto en los términos de la hospitalidad:

“¿A qué invita el pensamiento?”. Así pues, se trata de invitar, de prometer. El pensamiento también es pensable en un movimiento a través del cual llama a venir, él llama, nos llama, aunque no sepamos de dónde viene la llamada, lo que significa la llamada; él llama. De ahí (aunque no voy a iniciarla aquí), toda una meditación sobre la nominación, la apelación, sobre el hecho de dar un nombre, de llamar, de saludar, de invitar a un huésped. *Cuestión de hospitalidad: el pensamiento llama, es hospitalario a lo que viene justamente*. Encontramos una y otra vez esta experiencia del evento, de lo que/de quien viene, etc.<sup>96</sup>

---

<sup>94</sup> J. Derrida, «Pensar hasta no ver», en *Id., Artes de lo visible (1979-2004)*, *op. cit.*, pp. 59-60. Subrayado nuestro. Cf. también «La condición para que el por-venir siga siendo/estando por venir es que no sólo no sea conocido, sino que no sea *cognoscible como tal*. Su determinación no debería ya depender del orden del saber o de un horizonte de pre-saber, sino de una venida o de un acontecimiento que *se deja o hace* venir (sin *ver venir* nada) en una experiencia heterogénea a toda constatación, así como a todo horizonte de espera en cuanto tal: es decir, a todo teorema estabilizable en cuanto tal» (*Id., Mal de archivo: una impresión freudiana* [1995], trad. F. Vidarte, 1º ed., Madrid, Trotta, 1997, p. 79.)

<sup>95</sup> M. Heidegger, *¿Qué significa pensar?* [1997], trad. R. Gabás, 1º ed., Madrid, Trotta, 2005, p. 114.

<sup>96</sup> J. Derrida, «Pensar hasta no ver», en *Id., Artes de lo visible (1979-2004)*, *op. cit.*, p. 64. Subrayado nuestro. Esa meditación que Derrida declara no iniciar allí, al menos tiene su punto de partida en una extensa cita (Cf. *Hospitalité I*, *op. cit.*, p. 41-42) de un extracto del hilo conductor de la sesión del curso de Heidegger: «La pluralidad de sentidos de la pregunta ¿qué significa pensar? depende de la pluralidad de significaciones del verbo alemán *heissen* [en castellano, sobre todo “llamar”, “decir”, además de “significar”] [...]. Llamar no es originariamente nombrar, sino a la inversa: nombrar es una manera de llamar, en el sentido originario de requerir hacia aquí y encomendar. [...] En todo mandato está en juego una especie de interpelación y con ello, por supuesto, una posibilidad de nombrar. A un huésped le decimos que es bienvenido [...]. Así, en el dar o expresar la bienvenida, como un invitar a la llegada, hay a la vez un nombrar, un llamar, que sitúa al recién llegado en la llamada del huésped bien visto.» (M. Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, *op. cit.*, p. 204-205).

De esa manera se abre estrictamente la *cuestión* de la hospitalidad. Anne Dufourmantelle, en el bello ensayo titulado «Invitación» –que acompaña a la primera publicación de dos sesiones del seminario en 1997– llamaba la atención sobre esta posibilidad que, de entrada, parece negada y cancelada para el pensamiento si consideramos su larga herencia. Allí dice: «Ahora bien, el pensamiento es por esencia una potencia de dominación. No para hasta encauzar lo desconocido a lo conocido, hasta fragmentar su misterio para hacerlo suyo, aclararlo. Nombrarlo»<sup>97</sup>. En revancha, para que el pensamiento sea capaz de llamar, invitar, esto es, sea capaz de hospitalidad, es preciso que sea puesto a prueba y dejarse desconcertar<sup>98</sup>.

Entonces, la cuestión de la hospitalidad estará tendida y tensada por una antinomia entre una hospitalidad incondicional, justa, pura, entendida como apertura sin reservas a lo que llega, y una hospitalidad condicional, conforme al derecho, a las leyes del decoro, de la cortesía y sus reglas. En dicha antinomia todo eso se juega nada más que en la distancia entre preguntar al otro (y sabemos lo que la pregunta y el cuestionamiento, sobre todo aquellas por la definición, implican para la filosofía, para la razón calculadora, a veces también para el pensamiento), o bien nada más llamarlo; aunque existe la chance de que la hospitalidad incondicional consista, aun con mayor radicalidad, en dejarlo venir y respetar su irrupción, propiciarla incluso.

## 6. Cuestión *de* hospitalidad

Dicho esto, el momento de mayor formalización del problema y la contrariedad que trae consigo la hospitalidad reside en la antinomia recién apuntada. La relación entre ambas hospitalidades es de cualquier manera tormentosa, pues aún contradiciéndose hasta el fondo a la vez se requieren la una a la otra. Si están separadas ambas están al borde de pervertirse. Si tan solo una dominase, sin siquiera reparar que pese a la oposición de todos modos se necesitan, se desencadenaría la peor violencia.

Examinemos primero la hospitalidad condicional. Ella se asienta en lo que de manera usual o tradicional se comprende cuando se la nombra, en todo lo que *ya sabemos*. Pues bien, ¿qué sería todo eso? Que ahí donde hay o se ofrece hospitalidad, se lo hace como ejercicio de poder cuyo presupuesto es la existencia de una casa o una morada fija y asentada, así como su respectivo

---

<sup>97</sup> J. Derrida y A. Dufourmantelle, *La hospitalidad*, *op. cit.*, p. 32.

<sup>98</sup> Cf. *Ibid.*, p. 36.

anfitrión o un dueño de casa. Este último, dado el caso, dispone de su casa y dirime quién puede entrar o no. Así, el dueño de casa puede anticipar lo que/quién viene, tiene el poder y la potestad para imponer condiciones, preguntas o contraseñas según las cuales podría ser franqueado o no determinado umbral por el recién llegado.

Sin embargo, en aquella breve formulación quedan varios aspectos que cabe explicitar. En primer lugar, la hospitalidad se encuentra íntimamente ligada a la soberanía. «La hospitalidad es entonces también la cuestión de la ipseidad» reza al inicio de la segunda sesión del seminario dedicada, casi por entero, al capítulo relativo a la hospitalidad de Benveniste<sup>99</sup>. En *Adiós...* expondrá de modo más contundente el carácter reapropiante del *ipse* en tanto *política de la hospitalidad* que se atisba en la etimología rastreada por aquél: «Y puede, llegaremos a ello, que se esté anunciando así una cierta interpretación apropiante, incluso una política de la hospitalidad, una política del *poder* en cuanto al huésped, ya sea el que acoge (*host*) o el acogido (*guest*). Poder del anfitrión sobre el huésped. El *hosti-pet-s* es “el amo del huésped”, dice Benveniste al respecto de una cadena que uniría, como dos poderes soberanos, la hospitalidad a la ipseidad»<sup>100</sup>. Además, dicha ipseidad que consiste en un poder o una facultad, involucra de modo primordial una casa, una morada, una choza. Derrida en la sexta sesión del seminario incluso plantea la posibilidad de que el *chez-soi* preceda y constituye a todo *soi*, es decir, el *chez-soi*, el hogar-propio o en-casa sería de esta manera co-originario con el sí-mismo, con la propiedad y el poder que caracteriza al sí mismo, puesto que el primer lugar en donde lo ejerce es en su propia casa<sup>101</sup>.

En segundo lugar, se trata de una hospitalidad referida a la esfera del derecho, y así, sujeta a un contrato o un pacto. Allí también el rastreo que hace Benveniste es de suma importancia, por ejemplo, al señalar que la *xenia* griega supone un contrato, asimismo un determinado cálculo y círculo económico en el que se inscribe la hospitalidad (en la medida en que, como dice

---

<sup>99</sup> J. Derrida, *Hospitalité I*, *op. cit.*, pp. 56, 74-77.

<sup>100</sup> J. Derrida, *Adiós...*, *op. cit.*, pp. 35-36.

<sup>101</sup> J. Derrida, *Hospitalité I*, *op. cit.*, pp. 238-239. Frente a esta formulación es poco lo que se puede hacer respecto de partículas tan pequeñas que resultan intraducibles como lo son «chez», «chez soi» y «chez-soi»; punto en todo caso que Derrida consideraba cuando trataba con ellas: «esta categoría del “chez soi” –expresión tan difícil de traducir desde el francés– es tan originaria como la del sí; quiero decir al respecto que sí se es abierto, hospitalario a la hipótesis de que el hogar-propio-de-sí [*chez-soi*] no es un atributo o un accidente que le ocurre o no al sí (como si se fuera primero un sí, luego un en [*chez*], eventualmente un en casa [*chez soi*]), hay que admitir que el hogar-propio-de-sí [*chez-soi*] es tan originario como el sí, co-originario con el sí: no se puede ser sí sino estando en sí / en su casa [*en étant chez soi*], y sin embargo el concepto de hogar-propio-de-sí [*chez-soi*] es más determinado, más rico que el simple sí. Incluso si no se puede ser sí más que estando de una cierta manera en casa, *chez soi* quiere decir más que sí» (*loc. cit.*)

Benveniste, ésta sería una modalidad atenuada del *potlatch*<sup>102</sup>). Si la hospitalidad, además, es ofrecida o dada a un extranjero, hace falta recalcar además que el término extranjero tiene su anclaje más firme y constante en un léxico jurídico-político (en la medida en que “extranjero” refiere –por lo general– a algún ser humano que no pertenece a un cuerpo social llamado nación o Estado). De ese modo, la cuestión del extranjero está referida de manera usual y con frecuencia a estas tres instancias de la ipseidad entendidas como estar-en-casa [*chez-soi*] como lo son la familia, la sociedad civil-burguesa y el Estado en su evidente impronta hegeliana. Es también en ese ámbito del derecho que Kant dibuja los bordes de una hospitalidad cosmopolita.

En tercer lugar, esta hospitalidad comienza con la pregunta dictada por el anfitrión. Es él, en tanto dueño de casa, quien impone sus condiciones y requiere al menos reconocer e identificar a quien llega para examinar si acaso vale la pena dejarlo entrar a su hogar-propio. Incluso más, al preguntar no puede sino imponer en primer lugar su idioma, su modo de entendimiento, y si llegase a recibir al otro, lo hace según sus propias reglas y normas de cortesía.

Estos tres caracteres impregnan a la hospitalidad tradicional o condicional. Podríamos decir incluso que ella, antes que acoger al extranjero, únicamente lo *tolera*. Asistimos, por todo ello, a unas consecuencias que Derrida califica de radicales o extremas, ya que dicha hospitalidad se encuentra de parte a parte *limitada*:

Una hospitalidad que es regulada por el derecho, una hospitalidad normada por un sistema de normas y de reglas viene a confirmar la propiedad y el poder del anfitrión, y en primer lugar su ipseidad, una hospitalidad determinándose a partir de lo que determina justamente, a saber, el límite de un umbral, del hogar-propio [*chez-soi*] [...]<sup>103</sup>.

Si aquellas consecuencias pueden ser calificadas de alarmantes por Derrida, es porque esa determinación y limitación a partir del umbral, esa confirmación del poder y propiedad del *ipse* acercan este tipo de hospitalidad a la hostilidad, se confunde con ella. Se trata, como bien dice Derrida en *El «concepto» de 11 de septiembre*, de una hospitalidad que sólo es capaz de tolerar al otro, cuyo ejercicio se sitúa invariablemente «del lado de “la razón del más fuerte”» y no es más que «una marca suplementaria de la soberanía; es la cara amable de la soberanía que dice,

---

<sup>102</sup> Benveniste refiere, sin duda, al ensayo de Marcel Mauss de 1924, «Le Don, forme primitive de l'échange» cuya serie de dones y contra-dones regidos por la obligación del intercambio, es tanto un fenómeno económico de circulación, como un vínculo entre familias, tribus, y sus descendientes. De ello la hospitalidad sería una especie atenuada, toda vez que allí la vinculación entre *hostis* y *hospes* concierne a determinada obligación de reciprocidad y compensación. (Cf. E. Benveniste, «La hospitalidad», en *Vocabulario de las Instituciones indoeuropeas*, *op. cit.*, p. 62.)

<sup>103</sup> J. Derrida, *Hospitalité I*, *op. cit.*, p. 86.

desde sus alturas, al otro: yo te dejo vivir, tú no eres insoportable, yo te abro un lugar en mi casa, pero no lo olvides, yo estoy en mi casa...», y en esa misma medida la tolerancia no es más que «el inverso de la hospitalidad» o su límite; dicho con todo rigor es una «hospitalidad escrutada, sometida a vigilancia, avara, celosa de su soberanía»<sup>104</sup>.

Esta tolerancia u hospitalidad condicional sólo es capaz, por esto mismo, de brindar una *invitación* al otro, la cual consiste nada más que en una serie de cláusulas que el huésped debe respetar y cumplir para ser recibido, o peor, si no quiere ser tratado como enemigo:

Una hospitalidad semejante es finita y entonces está muy cerca de convertirse en su contrario; por lo tanto, de tratar como enemigo, como enemigo virtual, pero también, inconscientemente, como enemigo real a aquel o aquella que acoge. Está bien, se dirá, esta hospitalidad es mejor que nada. Pero es preciso reconocer que es una hospitalidad que no es hospitalaria al otro en tanto que otro, al arribante [*à l'arrivant*], únicamente al extranjero provisto de pasaporte, que yo puedo reconducir, que mi “yo” puede reconducir a la frontera en cualquier momento si vulnera mi derecho, mi territorio, mi lugar-propio [*chez-moi*], mi ipseidad, si él no permanece [*reste*] en su sitio, como dice Kant, si no permanece en su sitio asignado y no se conduce según las normas prescritas, llamadas “pacíficas”, “apacibles”. Es entonces lo contrario de una pura hospitalidad, precisamente porque esta hospitalidad de derecho es demasiado hospitalaria a su contrario<sup>105</sup>.

Pues bien, la tolerancia o la invitación «conserva el control y recibe en los límites de lo posible; no es por consiguiente, pura hospitalidad; economiza la hospitalidad, pertenece todavía al orden de lo jurídico y lo político»<sup>106</sup>, o como la califica en la sesión del seminario, es una hospitalidad «corriente y económica» que «se protege en los límites del derecho y del deber, de la deuda, y entonces, en el círculo del intercambio, del don y del contra-don»<sup>107</sup>. Pero, ¿esa es la única figura que no es legada?, ¿qué sería algo así como una hospitalidad pura?

---

<sup>104</sup> G. Borradori, *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, trad. J. J. Botero y L. E. Hoyos, Madrid, Taurus, 2003, pp. 185-186. Al respecto, con un estudio acabado de la tradición de la tolerancia desde los Edictos a Voltaire, Mill y Locke, marcando bien la diferencia de ésta con la hospitalidad derrideana, véase G. Balcarce, «Hospitalidad y tolerancia como modos de pensar el encuentro con el otro. Una lectura derrideana», *Estudios filosóficos*, n.º 50, diciembre de 2014, pp. 195-213. Téngase en cuenta, asimismo, que dicha tolerancia practica y ejercita una intolerancia incontenible con lo que permanece totalmente otro: «Precisamente en la forma utópica la idea de tolerancia expresa con la máxima claridad su propio sentido último: la intolerancia para el que se quiere absolutamente distinto, para el que quiere permanecer en su distinción. Tal, lo sabemos, era el *hostis*: no tolerado, pero acogido ‘simbólicamente’ por el hospes.» (M. Cacciari, *El Archipiélago*, *op. cit.*, p. 91.)

<sup>105</sup> J. Derrida, *Hospitalité I*, *op. cit.*, p. 87. Dirá asimismo en la sesión cuarta que «No existe hospitalidad, en el sentido clásico, sin soberanía del sí mismo sobre el propio-hogar, pero como tampoco hay hospitalidad sin finitud, la soberanía sólo puede ejercerse filtrando, escogiendo, por lo tanto excluyendo y ejerciendo violencia» (*ibid.*, p. 132; J. Derrida y A. Dufourmantelle, *La hospitalidad*, *op. cit.*, p. 59.)

<sup>106</sup> J. Derrida, «Como si fuese posible, “*Whitin such limits*”...», trad. C. de Peretti y P. Vidarte, en *Papel máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas* [2002], 1º ed., Madrid, Trotta, 2003, p. 261 (nota 9).

<sup>107</sup> J. Derrida, *Hospitalité I*, *op. cit.*, p. 87.

Al menos, para Derrida la hospitalidad se juega en la *cuestión*. En la pregunta, en la interrogación, o dicho con todo rigor, en evitar que la preguntas se conviertan en un interrogatorio (espectralmente policial). En efecto, en la sesión cuarta del seminario, Derrida comienza dando vueltas en torno a la pregunta: «antes de decir *La* pregunta del extranjero, es preciso decir: pregunta *del* extranjero», esa es la *cuestión* (en francés solo la palabra “*question*” nos obliga a tener en cuenta esos dos ámbitos). Es decir, antes que tomar al extranjero como algo a tratar o a examinar, como un tema o un problema, la cuestión del extranjero es una pregunta *del* extranjero, dirá Derrida. Con mayor precisión, es una pregunta *que viene* del extranjero. «Como si el extranjero fuese ante todo [...] *aquel que* plantea la primera pregunta o *aquel a quien* uno dirige la primera pregunta»<sup>108</sup>. Hay allí, siguiéndole el juego a Derrida, un radical cuestionamiento entonces.

En esa estela, tanto en la sesión cuarta como en la séptima se avizora la *chance* de una hospitalidad pura o incondicional que tendría lugar justamente como borradura de la pregunta:

¿La hospitalidad consiste en interrogar al que llega? ¿Comienza por la pregunta dirigida a quien llega (lo que parece muy humano y a veces amoroso, suponiendo que haya que ligar la hospitalidad al amor, enigma que por el momento reservaremos): ¿cómo te llamas?, dime tu nombre, ¿cómo debo llamarte, yo que te llamo, yo que deseo llamarte por tu nombre?, ¿cómo te llamaré? [...]. ¿O bien la hospitalidad comienza por la acogida sin pregunta, en una doble borradura, la borradura de la pregunta y del nombre? ¿Es más justo y más amoroso preguntar o no preguntar? [...] ¿O bien la hospitalidad se *ofrece*, se *da* al otro antes de que se identifique, antes incluso de que sea (propuesto como o supuesto) sujeto, sujeto de derecho y sujeto nombrable por su apellido, etcétera?<sup>109</sup>

En la sesión séptima la hospitalidad pura no sólo no pregunta, sino que profiere un llamamiento y *corresponde* sin más a su visitante inesperado:

Incluso antes de preguntarse si esta situación abre una cuestión en cuanto a la hospitalidad, primero habría que entenderse y echar luz sobre las relaciones entre la hospitalidad (ofrecida o recibida) y la pregunta. Antes de toda cuestión [*question*] de la hospitalidad, lo hemos dicho ya, hay que presuponer alguna cosa, y el desafío no es leve, en cuanto a la diferencia entre una hospitalidad que comienza por la pregunta o por la interrogación, que puede devenir, pero no necesariamente, en un interrogatorio de identidad: “¿De dónde vienes? ¿Quién eres? ¿Qué quieres? ¿Qué quieres de mí? ¿Adónde quieres llegar, etc?” y, por otra parte, una hospitalidad que comienza por abrirse sin pregunta e incondicionalmente por un “Ven”, “Entra”, “Regresa”, da igual quien seas y lo que quieras<sup>110</sup>.

---

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 112.; J. Derrida y A. Dufourmantelle, *La hospitalidad*, *op. cit.*, p. 11.

<sup>109</sup> J. Derrida, *Hospitalité I*, *op. cit.*, pp. 121-122.; J. Derrida y A. Dufourmantelle, *La hospitalidad*, *op. cit.*, p. 33.

<sup>110</sup> J. Derrida, *Hospitalité I*, *op. cit.*, p. 266.

De este modo, si en la invitación o la tolerancia se cuenta de antemano con el reconocimiento y las preguntas que se le dirigen a quien llega, transformando con ello su venida nada más que en una respuesta a un ofrecimiento y una decisión que dependen en primera instancia del anfitrión, entonces la llegada y el arribo resultan previsibles, anticipables, neutralizables. Por el contrario, en la hospitalidad incondicional el visitante resulta ser del todo anónimo, desconocido y en el límite sin identidad, además la visita para ser tal, no puede ser avisada, por lo tanto ocurre siempre como una sorpresa, desquiciando cualquier control que se quisiera ejercer sobre su imprevisible llegada, y es por eso que se ven canceladas las preguntas y queda tan solo *corresponder* su arribo con un *sí*. Allí estaríamos, según Derrida, frente a la *experiencia* de una acogida incondicional al otro, lo que involucra exponerse completamente a *lo que viene*: «acoger, de manera inventiva, poniendo algo suyo, (lo) que viene a su hogar, lo que viene a uno, inevitablemente, sin invitación»<sup>111</sup>.

Es decir, por contraste con los tres rasgos de la hospitalidad condicional que enfatizamos, en la hospitalidad incondicional o de *visitación*, primero y como señalamos en el párrafo precedente, no se invita sino más bien se *corresponde* a una llegada, a una inesperada *visita*; luego, si quien o lo que llega no porta identidad y no puedo reconocerlo, se ve cancelada la posibilidad del pacto o reciprocidad entre iguales, y en esa medida excede la esfera del derecho y se ejerce más bien como un *don*; tercero, revoca y destituye toda soberanía, pues el otro no se acomoda a los cálculos, no puede ser tenido en cuenta ya que resulta imprevisible.

De esa manera, a partir de Derrida se abre la vía para una inédita relación con lo/el otro. Una apuesta por una relación con lo otro, lo extraño o lo desconocido que está separada del cuestionamiento, la pregunta cuasi-policia, el (re)conocimiento y la neutralización. Relación que no es más que una *exposición al otro* cuya característica más elemental es que se trata de una experiencia que desbarata la posición soberana y autotética del yo y la *ipseidad*. En tanto irrupción, el otro no puede ser tenido más que como desconcierto y alteración de lo *propio*, contaminación de lo que –según la razón y sus buenos modales– *tiene que* estar higienizado, limpio, inmunizado, «hasta el punto de cambiarnos la existencia, de (con)mover aquello que hasta entonces éramos

---

<sup>111</sup> J. Derrida y E. Roudinesco, *Y mañana qué...*, trad. V. Goldstein, 2º ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 69.

(nuestras certezas, nuestras seguridades)»<sup>112</sup>. Tampoco está sujeta al derecho ni a las leyes en curso. Incluso, esa exposición al otro involucra *al completamente otro* y no se restringe al humano. Por ejemplo, en la novena sesión de *La bestia y el soberano I*, retomando la discusión acerca de la exclusividad humana de la ética levinasiana que se despliega en las sesiones anteriores, Derrida encuentra en la literatura «una extraordinario escena de hospitalidad»<sup>113</sup>, cuando en el poema *Snake* de D. H. Lawrence es nombrada la serpiente como *alguien que me precede* y frente a la cual no queda más que *corresponderle* diciendo: «“Después de usted”»<sup>114</sup>. Esa escena sería tal vez la más desconcertante de esta hospitalidad incondicional que propone Derrida, pues frente a esa precedencia de la alteridad respecto de lo mismo, la soberanía del *ipse*, la identidad y la propiedad persistentemente adjudicada, se ven por completo arruinadas. Lo otro, lo *alter* o lo *heteron*, incluso lo *aleatorio* no deja jamás de *asediar* el orden de lo mismo. Destitución del dominio y de su pureza.

Sin embargo, ¿es posible una hospitalidad semejante?, ¿qué riesgos implica esa apertura incondicional a lo que viene?, ¿la cuestión puede dirimirse con premura escogiendo y abogando por la hospitalidad incondicional, y en ese gesto, desechando sin más la hospitalidad conforme al derecho?

Lapidariamente, la hospitalidad incondicional es imposible. Riesgosa, imposible, mas no utópica. En cualquier caso, no menos riesgosa que aquella condicionada y regida por el derecho. Respecto de ambas, adelantábamos que estamos frente a una antinomia y un riesgo de perversión. Encaremos, pues, la relación entre estas dos leyes de la hospitalidad que se excluyen y se requieren, que se trasgreden y se convocan. Estamos en algo así como una vía abierta pero que está tendida en la incerteza, puesto que, entre la hospitalidad tradicional y la hospitalidad absoluta, la tensión es irresoluble.

Primero atendamos al riesgo de perversión que acompaña a ambas leyes de la hospitalidad. Respecto de la hospitalidad condicional dicho riesgo ya se dejó entrever: no es más que el riesgo de *casi* no ser hospitalaria puesto que ejercida en tanto tolerancia, siempre está al borde de convertirse y actuar con una irrefrenable hostilidad. Está demasiado cerca de expulsar,

---

<sup>112</sup> A. Tudela Sancho, «Paso a la *terra incognita*: políticas de la hospitalidad», *Quadranti. Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea*, II, n.º 2, 2014, p. 101.

<sup>113</sup> J. Derrida, *Canallas*, *op. cit.*, p. 21.

<sup>114</sup> J. Derrida, *La bestia y el soberano I*, *op. cit.*, p. 282. Apuntamos sin poder desarrollar esto ahora, que siguiendo a Nietzsche también puede entreverse una hospitalidad *suprahumana*: «La hospitalidad permanece por-venir [*reste à venir*], y su advenir sobrepasa lo humano [...]. La verdadera hospitalidad debe ser *suprahumana* [*surhumaine*]» (J. Derrida, *Hospitalité I*, *op. cit.*, p. 282.)

expurgar, erigir fronteras infranqueables en virtud de las condiciones que va imponiendo sobre su invitado, partiendo, por cierto, por el idioma en que pregunta y deben responderse sus interrogatorios. Es más, dicho recibimiento del otro, por cuanto sólo se lo tolera, adquiere los tintes de una asimilación y una inclusión que indefectiblemente borra su carácter de extraño, todo lo cual en el límite siempre alberga la posibilidad de la guerra contra lo otro, de la xenofobia descarnada<sup>115</sup>.

Por otra parte, el riesgo que conlleva en exclusiva apostar y regirse por la hospitalidad incondicional es levemente de otro cariz. Pues, por más que la apertura total y sin reservas a lo que/quien llega fuera lo único que hubiese dejando abierta así la posibilidad de invertirse en su contrario, lo que más bien se ve propiciado con la hospitalidad incondicional es una situación en donde nadie acoge a nadie ni da nada, allí donde nadie da un lugar determinable a alguien identificable, desdibujando así el gesto hospitalario: «Esta hospitalidad absoluta puede, entonces, abrir un espacio salvaje de violencia pura que le hace perder hasta su sentido, su aparecer, su fenomenalidad de hospitalidad»<sup>116</sup>. El riesgo entonces es tanto el carácter impracticable de la hospitalidad como la desregulación o la disyunción de las relaciones que propicia, mas ¿este riesgo tiene el mismo peso que el anterior? Volveremos sobre esto en el último apartado.

Así, la perversibilidad corre para los dos casos: para el primero concierne al hecho de que al poner condiciones, la hospitalidad no hace más que confirmar el poder de la ipseidad; en el segundo, porque, sin criterios, sin nadie ni nada identificable, ni un anfitrión ni un huésped, incluso ni siquiera se justifica que se hable de hospitalidad. De ahí que adquiriera sentido aquella invención derrideana que contracta hospitalidad y hostilidad: *hostipitalidad*.

No obstante, surge allí la necesidad de imbricar estas dos leyes para conjurar esta perversibilidad. La antinomia –insoluble e indialectizable– entre *La ley* de la hospitalidad absoluta y *las leyes* de la hospitalidad condicionada, es una relación, como bien apunta Dufourmantelle, «tormentosa». Pues, por un lado, si han sido siempre *las leyes* de la hospitalidad las que han estructurado las relaciones sociales, mediante contratos, reconocimientos, derechos y deberes

---

<sup>115</sup> Al respecto, Antonio Tudela apunta cómo ese control ejercido sobre lo otro es la base de no pocas formas de violencia: «El “dueño” de casa puede pretender con su control sobre el otro la neutralización de toda contaminación posible: base igualmente del rechazo, del cierre de toda frontera, del alejamiento o alzado de una infranqueable barrera contra el riesgo de contagio procedente siempre del exterior, del extranjero, que se topa con la violencia de quien se teme vulnerable y desarmado, indefenso y sin inmunidad ante el que llega (*l'arrivant*)» (A. Tudela Sancho, «Paso a la *terra incognita*: políticas de la hospitalidad», art. cit., p. 101.)

<sup>116</sup> J. Derrida, *Hospitalité I*, *op. cit.*, p. 87.

propiciando tan solo una tolerancia que está demasiado cerca de la hostilidad; por su parte *la ley* de la hospitalidad absoluta, la *exigencia* que comporta, sumado al carácter *imposible* de dar acogida *incondicionalmente* al que llega, termina siendo «una imantación que “atormenta” la quietud de las leyes de la hospitalidad»<sup>117</sup>, puesto que éstas últimas se ven –irremediablemente– transgredidas y arruinadas. Con ello, la hospitalidad incondicional o absoluta, determina, inquieta y pone en tensión la recurrencia al cierre, al juicio que dirime entre la entrada al interior, la expulsión, la exclusión o el exilio, a la exigencia de papeles e identificación para constituir algo así como un «en casa», algo así como lo propio, por siempre resguardado y protegido del afuera, de lo que pudiera ensuciarlo o contaminarlo. Arruinadas y transgredidas pueden así lograr dar lugar –*quizás*– a la hospitalidad, de ahí que *las leyes* necesiten y requieran a *La ley* si es que osan aún llamarse hospitalarias<sup>118</sup>.

Por otro lado, *La ley* incondicional requiere a *las leyes* conforme al derecho precisamente para no ser «un sueño» o «una utopía»<sup>119</sup>, o como Derrida dirá en *Cosmopolitas...*, para que la hospitalidad no resulte ser más que «un deseo piadoso, irresponsable, sin forma y sin efectividad»<sup>120</sup>, sin descontar el riesgo siempre acechante de su perversión. De hecho, Derrida ahí ve la mayor sagacidad de la propuesta kantiana, pues al abogar de manera férrea por la necesidad de unos límites para esta hospitalidad incondicional, permite que ésta se vuelva efectiva, para que pueda inscribirse y ejercerse –aunque sea traicionando el imperativo de recibir a *cualquier otro*–.

En medio de ellas, la propuesta derrideana en el seminario es buscar ciertos esquemas intermedios. Frente a la irrupción del otro (irrupción que no necesariamente viene de afuera, sino que puede surgir desde el interior), en vez de cerrar todas las puertas, de instalar los candados respectivos y esconder las llaves, o de asimilarlo o neutralizarlo, la apuesta sería *acogerlo*. Pese a todo y con todos sus riesgos. Para responder a esa exigencia hará falta concretizar esa

---

<sup>117</sup> J. Derrida y A. Dufourmantelle, *La hospitalidad*, *op. cit.*, pp. 66 y 68.

<sup>118</sup> En la sesión quinta señala: «[...] las leyes condicionales dejarías de ser leyes de la hospitalidad si no estuviesen guiadas, inspiradas, aspiradas, incluso requeridas, por la ley de la hospitalidad incondicional» (J. Derrida, *Hospitalité I*, *op. cit.*, p. 147; J. Derrida y A. Dufourmantelle, *La hospitalidad*, *op. cit.*, p. 83). Al respecto, prestando atención a aquella *inspiración*, Balcarce desarrolla esa alteración que provoca la inspiración desde el *Ión* de Platón para pensar la relación que se juega entre estas leyes (G. Balcarce, «Pensamientos de la hospitalidad», art. cit.)

<sup>119</sup> J. Derrida, *Hospitalité I*, *op. cit.*, p. 183.

<sup>120</sup> J. Derrida, *Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!* [1997], trad. J. M. Ballorca, 1º ed., Valladolid, cuatro ediciones, 1996, p. 57.

hospitalidad, adaptarla e inventarla en *cada ocasión*, lo que no puede evitar modificar las leyes en curso, terminando así por alterar los órdenes ya establecidos.<sup>121</sup>

Todo lo cual no es, como decíamos, sino una *experiencia* en toda la gravedad de dicha palabra. Si, por una parte, Derrida se preguntaba ya en 1964 si acaso «¿puede hablarse de una *experiencia* de lo otro o de la diferencia? ¿No ha sido siempre el concepto de experiencia determinado por la metafísica de la presencia? ¿No es siempre la experiencia encuentro de una presencia irreductible, percepción de una fenomenalidad?»<sup>122</sup>; por otra parte, en «Pensar hasta no ver» expone el modo en que dicha palabra no está del todo gobernada o dominada por dicha metafísica. Atendiendo a lo que alojan las palabras “*Erfahrung*” y experiencia, escuchando allí el *ex-periri*, se trataría más bien del «viaje o la travesía, lo que quiere decir *experimentar* hacia, a través o desde la venida del otro en su heterogeneidad más imprevisible». Allí quizás la hospitalidad incondicional, de la cuál *nada sabemos todavía*, se trate nada más que de esa experiencia:

Cuando nos las habemos [*sic*] con el/lo otro, ya se trate de un *quien* o de un *que*, cuando nos las habemos [*sic*] con el/lo otro cuya prueba consiste en experimentar que el/lo otro es inapropiable, ahí hay experiencia: no puedo asimilarme al/a lo otro, no puedo hacer del/de lo otro una parte de mí mismo, no puedo capturar, tomar, aprehender, no hay anticipación. El otro es lo inanticipable. Estamos ante otro concepto de experiencia distinto del que esta dominado por el ente en tanto que ente (ente quiere decir presente)<sup>123</sup>.

---

<sup>121</sup> En esa búsqueda de esquemas intermedios, en la necesidad de *negociar* con el derecho para quizás impartir algo de justicia se cifra la diferencia entre la hospitalidad que propone Derrida y aquella que propone Schérer. Para Tudela Sancho todo radica en un «cambio de *tonos*», patente en la divergente posición ante el lenguaje y sus posibilidades críticas: por una lado Schérer propondrá un pensamiento “utópico”, apostando por el cuestionamiento (incluso el borrado) de distintas instituciones (de la *razón* instrumental al Estado), al plantear la idea de una «hospitalidad incondicional, abierta a todos, ajena a las leyes, ontológicamente poderosa, una hospitalidad universal y absoluta»; por otro lado, Derrida es portador de una mirada más matizada, no por ello menos tensa ni negociadora, siempre atenta a las fronteras, las constricciones y los riesgos de lo que supondría borrar todo de una vez para saldar el problema, con lo cual, antes que plantear simplemente una apretura total de las fronteras, más bien advierte la necesidad de un balance entre el pragmatismo, cierto “realismo” e incluso del oportunismo relativo al problema hospitalario (A. Tudela Sancho, «Paso a la *terra incognita*: políticas de la hospitalidad», art. cit., pp. 95-96.)

<sup>122</sup> J. Derrida, «Violencia y metafísica», en *La escritura y la diferencia* [1967], *op. cit.*, p. 207.

<sup>123</sup> J. Derrida, «Pensar hasta no ver», en *Id.*, *Artes de lo visible* (1979-2004), *op. cit.*, pp. 68-69. También dirá en *Cosmopolitas...* en relación a la tentativa de ciudad-refugio que se elaboraba en eso años por parte del Parlamento Internacional de escritores: «*Experiencia y experimentación*, pues. Nuestra *experiencia* de las ciudades-refugio entonces sería solamente lo que debe ser sin dilación, a saber, una respuesta urgente, una respuesta justa, en todo caso más justa que el derecho existente, una respuesta inmediata al crimen, a la violencia, a la persecución. Esta experiencia de las ciudades refugio, la imagino también como lo que da lugar, un lugar de pensamiento, y es también el asilo o la hospitalidad, a la experimentación de un derecho y de una democracia por venir.» (*Cosmopolitas...*, *op. cit.*, pp. 57-58.)

En dicha experiencia, ¿qué sucede con esa casa en la que se recibe?, ¿ese lugar es siempre una pertenencia?, acaso esta experiencia de acogida ¿no es quizás en extremo notoria cuando *ocurre* en lo inhóspito?

## 7. Estética-política de la hospitalidad: Derrida y la literatura

Antes de intentar responder estas preguntas, ofrecemos de modo escueto, un rodeo que consiste en una variación de la extensión y comprensión del concepto de hospitalidad. Si dicha palabra ha adquirido una recurrencia masiva para Derrida a partir de los años noventa, ello no obsta para que nos aventuremos a exportarlo fuera de su simiente. Seguimos principalmente las hebras tendidas por Ginette Michaud cuando señala, por un lado, la relevancia de la hospitalidad «en todo el pensamiento de Derrida» y, por otro lado, el énfasis que da a la dimensión estética – pensada eminentemente desde los problemas de la lengua, la escritura y la traducción– que se halla, según ella, «en el corazón del pensamiento de la hospitalidad»<sup>124</sup>. De modo más recalcado dirá asimismo que «[e]s con la literatura fuera de la ley y fuera de lugar con la que hay que pensar la cuestión de la hospitalidad»<sup>125</sup>. Nos concentraremos, entonces, en las *operaciones de lectura* que Derrida emprende respecto a la literatura.

Aunque vale la pena partir desde más atrás, al menos desde cierta fascinación de la filosofía francesa del siglo XX por la literatura, marcada –cómo no– por su larga tradición nacional (Rousseau, Voltaire, Sartre, Camus, etc.). Pues bien, en 2004 Alain Badiou se propuso bosquejar algo así como el momento *francés* de la filosofía contemporánea. Rastreando como sólo podría haberlo hecho alguien que también era arrastrado por esa corriente, nos pone al tanto de la reorientación que se va urdiendo en el panorama francés, cuya particularidad residía en «una nueva disposición del concepto» que involucra «un desplazamiento de la relación del concepto con su exterior: nueva relación con la existencia, el pensamiento, la acción y el movimiento de las formas [...] lo novedoso de la filosofía francesa en el siglo XX fue esa relación entre el concepto filosófico y el exterior de ese concepto»<sup>126</sup>. Podríamos conjeturar que esa nueva

---

<sup>124</sup> G. Michaud, «Jacques Derrida: politique et poétique de l'hospitalité», art. cit., pp. 377, 372. Traducción nuestra (cf. Anexo).

<sup>125</sup> G. Michaud, «Leer en la noche», trad. C. Contreras Guala, en J. Agüero Águila y C. Contreras Guala (ed.), *Poética y Filosofía: resistir en la escritura*, 1º ed., Viña del Mar, Cenaltes, 2022, p. 37.

<sup>126</sup> A. Badiou, «Panorama de la filosofía francesa contemporánea», trad. J.-P. Grasset, *Archivos de filosofía* (UMCE), n.º 2/3, 2007/2008, p. 489.

relación se separa de la clásica operación de subsunción que acompaña al concepto, y más bien éste se ve desbordado y modificado –tal como evidencia Badiou– por la existencia, el pensamiento, la acción y el movimiento. Será este gesto que destina de otra manera al concepto con su exterior lo que exigió, por cierto, una transformación en el estilo y la lengua filosófica. Y esto explicaría asimismo la singular relación que se trama —para este momento francés— entre filosofía y literatura, cuya consecuencia más palpable fue la creación de una nueva escritura filosófica —«quisieron ser escritores» señala al respecto Badiou<sup>127</sup>.

Sin embargo, hay un ámbito que resulta tan determinante como ese deseo de ser escritores que bien remarca Badiou. Pues, según nuestro parecer, no sólo hubo una transformación en la lengua y la escritura filosófica, sino también —y de modo decisivo— en la lectura. Digamos que la filosofía francesa contemporánea no solo entabló una singular relación con la literatura, sino que esa relación alteró y trastornó sus modos de leer. Retomando el calificativo que les da Badiou a toda esa generación de filósofos (desde Althusser a Lacan, pasando por Deleuze, Derrida y Foucault) nuestra apuesta es pensar en estos «aventureros del concepto» —así es como los llama Badiou— como aquellos que ejercitan la lectura como aventura. Y nos enfocaremos, claro está, en la posición —señera en más de un sentido—, que adopta allí Jacques Derrida.

Mas arranquemos entonces de donde se debe. De la discordante relación que se tiende entre la filosofía y la literatura. Ya Platón recuerda algunas expresiones que «atestiguan este viejo antagonismo»<sup>128</sup> que se trama entre ellas. En ese sentido, no resulta difícil suscribir, como demuestra de modo notable William Marx, que esa «palabra venida de otro lugar» que es la literatura ha sido acusada innumerables veces y que su más ferviente contendor fue la filosofía bajo la pluma de Platón: «La filosofía nació enfrentándose al discurso que le pre-existía y negándole toda pretensión a la autoridad, a la verdad, a la moralidad»<sup>129</sup>. Incluso Marx dirá que toda la historia de la literatura puede leerse a la luz de esas acusaciones, que no solo la deslegitiman, sino que ponen en ejercicio sucesivas trabas y limitaciones gracias a las cuales

---

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 490.

<sup>128</sup> Platón, *República*, *op. cit.*, p. 521 (X, 607b).

<sup>129</sup> W. Marx, *El odio a la literatura* [2015], trad. J. Moreno Blanco, 1º ed., Cali, Programa Editorial Universidad del Valle, 2017, pp. 13, 17. William Marx señala de manera certera que el discurso *antiliterario* consiste básicamente en poner en escena otra vez casi todos los argumentos que ya esgrimía Platón en los Libros III y X de *República*.

termina por verse «regularmente expulsada de los territorios que ella ocupaba antes»<sup>130</sup>. La consecuencia de ello, antes que afectar directamente a la producción literaria, se hace patente mayormente en la recepción de ésta, en su eventual lectura, toda vez que «cuando a los textos se les da la reputación de no tener ni autoridad, ni verdad, ni moralidad, y de no representar ya a la sociedad, ¿qué se puede aún ver en ellos? Palabras, lenguaje, frases, escritura, nada más»<sup>131</sup>.

De cualquier manera la filosofía sin duda se ha dirigido a la literatura. La ha leído. Mas ¿bajo qué supuestos? ¿qué significa, para la filosofía, leer literatura? Cuando la filosofía se pregunta «¿qué es leer literatura?», se revelan una serie de respuestas a la mano, toda vez que, por lo general, junto a su deslegitimación, hay una sostenida subordinación de lo literario a lo filosófico. Vale la pena ser más enfáticos y decir que hay una *instrumentalización* de lo literario por parte de lo filosófico. La literatura comparece, por ello, nada más que como un instrumento que depende de la filosofía y que le resulta útil, ya sea para ilustrar, ya sea como fuente o documento a partir del cual se liberan pensamientos, o bien como un arma para operaciones inusuales. Sabemos bien que esta separación y subordinación entre ambas no hace otra cosa que refrendar la partición metafísica entre *logos* y *mythos*, verdad y ficción, razón e imaginación, etc. La literatura, por tanto, si acaso es capaz de adquirir gravedad e importancia, nunca es por sí misma sino únicamente a partir de tal o cual lectura filosófica que, en última instancia, tiende a borrar su singularidad e imponerle una grilla de inteligibilidad que la explota, constriñe y comprende<sup>132</sup>.

En esa pista, sin ánimo de desacreditar de parte a parte a la hermenéutica, sin embargo cabe llamar la atención respecto de un principio que le resulta ineluctable y que confirma, según nuestro parecer, que la literatura en medio del discurso filosófico tan solo ha sido *tolerada*. Nos referimos a la presuposición de que hay un sentido que se subtiende en cada texto, el cual tendría que ser –mejor: que *debe ser*– captado, y al cual se accede y captura sin más en la operación de lectura, enhebrándose así con un régimen teleológico que la gobierna. Podemos señalar, en suma que hay una presuposición hermenéutica que dice que el sentido de la lectura no es otro que *la*

---

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>131</sup> *Loc. cit.*

<sup>132</sup> A este respecto, Carlos Contreras nos pone al tanto, por un lado, de la distinción que hace Philippe Sabot entre los esquemas didáctico, hermenéutico y productivo de análisis o comentario filosófico los cuales se subtienden sin embargo a partir de aquella dependencia de la literatura a la filosofía; por otro lado, de la clasificación que hace Badiou respecto de las orientaciones que toma la filosofía respecto de la literatura: estética, genealógica e inclusiva (cf. C. Contreras Guala, *Jacques Derrida: márgenes ético-políticos de la desconstrucción*, *op. cit.*, pp. 113-117.). Orientaciones útiles ambas aun cuando, no obstante, notemos que sigue trabajando ahí dicha subordinación de la literatura frente a la filosofía.

*lectura del sentido*<sup>133</sup>. Así, Gadamer se muestra solidario con esta presuposición, por ejemplo, cuando en *Verdad y método* dice respecto de la posición límite de la literatura, que ésta lleva el signo de la extrañeza, pero que con la lectura y la comprensión tiene lugar una especie de «milagro»: «en su desciframiento e interpretación ocurre un milagro: la transformación de algo extraño y muerto en un ser absolutamente familiar y coetáneo»<sup>134</sup>. Para la hermenéutica gadameriana, entonces, no habría lectura sin comprensión, y ésta implica de manera prevalente anticipaciones e integraciones, la reconversión de lo desconocido y extraño en algo familiar. Esa es su manera de convertirla en *su propio otro*.

En ese tutelaje y subordinación, podríamos decir sin muchos problemas –retomando lo expuesto en el apartado precedente– que la literatura solo ha sido tolerada por la filosofía. Ha sido hospedada según una serie de condiciones y regulaciones. Ha sido recibida y acogida pero al precio de mantenerse en su lugar asignado y degradado. La comprensión neutralizadora que se ejerce sobre ella termina por reducir la fuerza de dislocación que comporta y, en el mejor de los casos no le queda más que acomodarse a las reglas de la casa del anfitrión filosófico y despotenciarse, en el peor de ellos verse expulsada, desconsiderada, incluso no leída.

De allí, si de algún modo la literatura no ha dejado de ser *lo otro* de la filosofía, las preguntas que levantamos, inclinándolas hacia el problema de la hospitalidad, serían: ¿es posible leer ese otro?, ¿cómo hacerlo?, ¿mediante qué gestos?, ¿es posible leerlo sin activar los atavismos que tienden a reactivar este tutelaje? ¿Puede la filosofía, cierta lectura filosófica –cierta filosofía lectora y leyente, en este caso, la de Derrida–, abrirse a otro modo y otra declinación en su gesto lector? ¿Será capaz de –en vez de reducirla y reconducirla a sus ámbitos, explotando y utilizando a la literatura– *encontrarse* con la extrañeza que carga, y dejarse afectar por ella? ¿Cómo leer, recibir y acoger esa «palabra venida de otro lugar», a esa «gran extranjera»<sup>135</sup>? ¿Qué hay de esa experiencia literaria que «está en otra parte, viene y vuelve de otra parte, sin otra procedencia que ese otro lugar, que es movimiento, espaciamento, *différance*»<sup>136</sup>?

---

<sup>133</sup> Cf. M. Rivera, «“No hay fuera de texto”. O la lectura que se abre entre los márgenes», art. cit., p. 45.

<sup>134</sup> H.-G. Gadamer, «Conclusiones estéticas y hermenéuticas», trad. A. Agud Aparicio y R. de Agapito, en *Verdad y método I*, 10º ed., Salamanca, Sígueme, 2003, p. 216. Véase también, H.-G. Gadamer, «Oír-ver-leer», trad. J. F. Zúñiga García y F. Oncina, en *Arte y verdad de la palabra*, 1º ed., Barcelona, Paidós, 1998, pp. 69-81.

<sup>135</sup> Cf. M. Foucault, *La gran extranjera: para pensar la literatura* [2013], P. Artières *et al.* (ed.), trad. H. Pons, 1º ed., Buenos Aires, Siglo XXI, 2015.

<sup>136</sup> G. Michaud, «Leer en la noche», en J. Agüero Águila y C. Contreras Guala (ed.), *Poética y Filosofía: resistir en la escritura*, *op. cit.*, p. 36.

De todos modos, hay cierto riesgo en preguntar por las maneras y modalidades. Tal como señala Artous-Bouvet, hace falta «escuchar bajo el “cómo”, los rigores de una *crisis* que la filosofía porta sobre ella misma en la instancia de la pregunta ¿cómo leer literatura?, e incluso antes que se decida cualquier metodología hermenéutica»<sup>137</sup>. Aquella crisis resulta ser la ocasión, quizás, de otro modo de leer. Antes que renunciar a la lectura por estar siempre atada al imperativo hermenéutico del desciframiento, anuncia que las potencias de la lectura no se agotan en aquella operación. Dicho de otro modo, hay más de una inclinación en la lectura, de entre las cuales la inclinación descifradora y anticipadora, por más hegemónica y dominante que sea, no logra agotar todas sus potencias. Al menos el sentido de la lectura no es algo ya *dado*, tal vez permanezca *porvenir*.

De este modo, si la literatura puede ser lo otro de la filosofía, podemos así plantear una pregunta más general y que nos sitúa en el problema del que nos ocupamos: «¿cómo leer la alteridad?», «¿cómo leer lo otro?». Tenemos entonces que entreverarnos con la lectura de la alteridad. O también, abriendo el genitivo en toda su amplitud, con la alteridad de la lectura. Se trata de preguntar «¿cómo leer lo otro?», lo que con cierta inclinación podría reformularse de la manera siguiente: ¿cómo leer sin reducir la alteridad, sin ejercer una comprensión neutralizadora? Dicha pregunta se levanta, tal como Artous-Bouvet lo señala, en explícita confrontación con el discurso filosófico, pues éste no deja de repetir el gesto de reducción de la alteridad, toda vez que la filosofía no hace otra cosa que leerse a sí misma, todas las veces y como siempre lo ha hecho. Como mínimo, estamos no ante un procedimiento o un método –(cf. III. 4)– sino ante una *experiencia* (tal como con la hospitalidad). La lectura como un paso a través de un peligro, como una travesía, como una puesta a prueba: y es justamente todo ello lo que comporta, por lo demás, una confrontación de fuerzas.

Sostenemos así que con Derrida se abre la chance de otro modo de leer. Encontramos en sus textos un desquiciamiento de aquel principio hermenéutico de comprensión e integración. Ello resulta palmario en una leve indicación que se vislumbra en un texto que dedica tanto a Gadamer como a Paul Celan. Allí, luego de recordar aquellos (des)encuentros entre hermenéutica y deconstrucción –en donde se planteaba que la interrupción pudiese ser condición

---

<sup>137</sup> G. Artous-Bouvet, «L'Autre Texte: Derrida lecteur du littéraire», *Fabula-LhT*, n.º 1, febrero de 2006 (en línea: <http://www.fabula.org/lht/1/Artous-Bouvet.html>). Traducción nuestra.

del diálogo<sup>138</sup>—, Derrida ofrece una seña sobre el carácter que toma allí su lectura de un verso de Celan. Dirá que se trata de «una lectura que será también una interpretación inquieta, trémula o temblorosa, quizás algo muy distinto de una interpretación»<sup>139</sup>. Deteniéndonos sólo en aquella frase, podemos abrir la cuestión hacia lo que aquí interesa. ¿Qué podría significar una lectura trémula o temblorosa, y por qué sería «quizás algo muy distinto de una interpretación»? Adelantemos que se trataría, por lo menos, de una extraña lectura, una lectura extrañada e inquieta que desacata el principio hermenéutico de comprensión.

Nos aventuramos a pensar que los gestos lectores de Derrida comportan algo así como una acogida de la fuerza, gestos que no pueden separarse de ese temblor y trepidación. Se trata de cierta acogida de aquello imprevisible que la literatura porta, además de advertir y enfatizar en ella un carácter pensativo. En primer lugar, habría que señalar que la partición entre filosofía y literatura no dejó de ser una preocupación constante en la escritura derrideana —constatable en la incesante revisión de los términos que la establecen—. Se puede advertir una aparición masiva, aunque restringida a determinados autores —Artaud, Joyce, Jâbes, La Fontaine, Valéry, Genet, Celan, etc.—, desde su primer tema de tesis hasta los seminarios de la *Pena de muerte* o *La bestia y el soberano*, que dinamitan sus problemas a partir del escándalo que trae consigo la literatura. De hecho, dirá en la entrevista con Derek Attridge que al no renunciar jamás ni a la literatura ni a la filosofía, lo que hizo fue buscar «quizás oscuramente, un lugar desde el que la historia de esa frontera pudiera ser pensada, o incluso desplazada en la escritura misma, y no sólo a través de la reflexión histórica o teórica»<sup>140</sup>. De allí que aparezca en lugares inusuales, por ejemplo, en el enfrentamiento entre las irreductibles ocurrencias equívocas de Joyce y la reducción a la transparencia unívoca de Husserl; Genet corriendo paralelo al seminario sobre la sagrada familia de Hegel; en textos que antes que explicarse con tal o cual autor, se vuelven homenajes y escrituras *para* estos, como con Paul Celan en *Schiboleth* o *Carneros*, entre muchos otros. En cada caso, diríamos que la literatura comparece en su singularidad, pues Derrida no ha dejado de estar

---

<sup>138</sup> Cf. J. Derrida *et al.*, *Diálogo y deconstrucción: los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*, A. Gómez Ramos (ed.), 1º ed., Madrid, Cuaderno Gris, 1998.

<sup>139</sup> J. Derrida, *Carneros. El diálogo ininterrumpido: entre dos infinitos, el poema* [2003], trad. I. Agoff, 1º ed., Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 23.

<sup>140</sup> J. Derrida, «Esa extraña institución llamada literatura», trad. V. Tuset, en Cristóbal Olivares Molina (ed.), *Escenas de escritura. Sobre filosofía y literatura*, 1º ed., Santiago, Pólvora, 2020, p. 70.

atento a su poética e idiomática: «Mi ley, aquella a la que trato de consagrarme o de responder, es el texto del otro, su misma singularidad, su idioma, esa llamada suya que me precede».<sup>141</sup>

Incluso más, en la sesión seis del seminario de la hospitalidad, luego de proferir aquella frase vuelta célebre gracias a A. Dufourmantelle «La hospitalidad no puede sino ser poética», tomará como ejemplos palmarios de esa experiencia extraña de ser o estar en el hogar de sí únicamente en el hogar o la morada del otro [*chez soi chez l'autre*] a escritores y poetas: Franz Kafka, Paul Celan, Samuel Beckett. Cada uno sería un monolingüe en la lengua del otro, o como dijera Deleuze y Guattari, en tanto literaturas menores son extranjeros en su propia lengua<sup>142</sup>:

Es una experiencia que por excelencia hace todo “escritor” o todo “poeta” (es tal vez incluso la primera y más esencial definición del escritor o del poeta, y los escritores-poetas que tienen la experiencia del plurilingüismo lo testimonian de manera aún más aguda, de Kafka a Celan o a Beckett, incluso de otra manera a Levinas, unos siendo monolingües en la lengua del otro, otros bilingües o plurilingües, pero todo poeta es monolingüe en la lengua del otro —o plurilingüe en su propia lengua<sup>143</sup>

En segundo lugar, dicha frontera no deja de verse enturbiada y desdibujada. Al detenernos en la entrevista de 1988, *¿Hay una lengua filosófica?*, notamos que Derrida declara dos puntos que resultan relevantes. La primera es que si bien suscribe la diferencia irreductible entre filosofía y literatura, acto seguido señala, con todo, que el entrelazamiento constitutivo entre ambas exige confrontarse con cuestiones que nunca son exclusivamente filosóficas o literarias. De ahí que termine afirmando que, en cualquier caso, no hay algo así como una escritura *específicamente* filosófica, una *pureza* que se encontrase al abrigo de las contaminaciones de estilo — metafóricas y poéticas—, de la lengua y la ficción literaria. La segunda tiene que ver precisamente con la lectura; luego de advertir la diferencia intrínseca de todo texto, declara lo siguiente:

Hay que intentar no someterlos [a los textos] nunca a “una misma medida”. Jamás leerlos “con el mismo ojo”. Cada texto llama [*appelle*], si se puede decir, un otro “ojo”. Desde luego, en una cierta medida, responden también a una expectativa codificada, determinada, a un ojo y un oído que lo preceden y lo dictan o, de algún modo, lo orientan. Pero, para ciertos textos raros, la escritura tiende también, podría decirse, a dibujar la estructura y la fisiología de un ojo

---

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 113. En respuesta a la interrogante de Attridge respecto de los textos que Derrida ha escrito sobre la literatura, Derrida declina esa aproximación y la reformula como una relación de vecindad y co-implicación antes que una subsunción de lo literario por parte de lo filosófico, pues lo que allí figura entre guiones es justamente su radical cuestionamiento: «¿En qué sentido los textos literarios *sobre* los que escribo —o *con* los que escribo, o *hacia*, *para* (¿qué habría que decir?, esta es una pregunta seria) en nombre de, en honor a, en contra de quizás también, en camino hacia—, ¿en qué sentido forman, como usted apunta, un grupo más homogéneo?» (*ibid.*, p. 79)

<sup>142</sup> Cf. G. Deleuze y F. Guattari, *Kafka. Por una literatura menor*, trad. J. Aguilar Mora, 1º ed., México D. F., Ediciones Era, 1990

<sup>143</sup> J. Derrida, *Hospitalité I*, *op. cit.*, p. 215. Traducción nuestra.

que no existe todavía, y al que el acontecimiento del texto se destina, para el cual inventa a veces su destinación, tanto como se regula por ella ¿A quién se dirige [*s'adresse*] un texto? ¿Hasta qué punto eso se puede determinar, del lado del “autor” o del lado de los “lectores”? ¿Por qué un cierto “juego” permanece [*reste*] irreductible y también indispensable en esta misma determinación?<sup>144</sup>

Aquí encontramos un extraño postulado. No habría que leer jamás los textos con el mismo ojo. Hay que inventar un ojo *cada vez* distinto para toda *ocasión* lectora. Se encuentra prescrita la posibilidad de aplicar la misma medida, el mismo tratamiento. Si se procediera de esa manera no se haría más que confirmar el imperativo de desciframiento, ejercitaríamos una lectura gobernada por la teleología. Leer así, regidos por esos principios, no sería más que en última instancia imponer las reglas consagradas de la cortesía y la amabilidad características de la hospitalidad condicional, las que, en el fondo, sólo toleran y ponen en el lugar adecuado al recién llegado, en este caso, al texto literario. En fin, tal vez la tradicional subsunción y tutelaje que ejerce lo filosófico sobre lo literario no sea más que un modo de refrendar el hecho de que la filosofía, en tanto discurso y textualidad erigida como edificio y orden de lo mismo, si acaso deja entrar lo que ésta considera como extraño, esto tiene lugar únicamente mediante dicha reducción, mediante la imposición de su ley y su lengua. Sin ir más lejos, la contienda entre la tragedia y la filosofía que se pone en escena en el Libro X de *República* es testimonio de ello, toda vez que «juzgaba la ficción poética preñada de una carga subversiva incontrolable, susceptible de poner al revés el orden sobre el cual estaba fundada la sociedad»<sup>145</sup>. De ahí la necesidad de su expulsión, de su desplazamiento forzoso, de su exilio. Esto es, la filosofía impone sus reglas en su propia casa, como todo buen anfitrión. De allí entonces la usual hostilidad o, en el mejor de los casos, la tolerancia que la filosofía es capaz de dar a la literatura dentro de su entramado textual.

Por el contrario, si en Derrida subrayamos este gesto consistente en respetar la *singularidad* de cada texto, de responder *en* su idioma si se quiere, es por cuanto se ejercita allí una hospitalidad incondicional que supone una *invención*, una *traducción* con la complejidad que conlleva. Así, solo inventando *cada vez* un ojo en las *ocasion* lectoras se vuelve admisible acoger lo que transporta aquella «extraña institución» que desborda toda institución como lo es la

---

<sup>144</sup> J. Derrida, «Y-a-t-il une langue philosophique?», en *Points de suspension*, 1º ed., Paris, Galilée, 1992, p. 230. Traducción nuestra.

<sup>145</sup> W. Marx, *El odio a la literatura*, *op. cit.*, p. 163.

literatura. En vez de la clásica integración, comprensión, neutralización de lo otro, advertimos en Derrida una lectura como travesía, como paso a través de un peligro, como extravío. Esta experiencia que sería «algo muy distinto de una interpretación» Artous-Bouvet la llama *hetero-afcción*. Pues, si leer la alteridad comporta una alteración de la lectura, es por cuanto la lectura no sale indemne de ese encuentro: alteridad de –o mejor: *en*– la lectura. Entonces, «¿cómo leer lo otro sin reducirlo?» solo *ocurre* (en sentido fuerte, de ocurrencia, de acontecimiento) como desbaratamiento de la comprensión<sup>146</sup>.

Entonces, con Derrida leer lo otro –aquí, la literatura– sería tener una cierta experiencia de lo inapropiable, de una alteridad irreductible y que se sitúa justamente en una interrupción de la comprensión. Pues cuando Derrida convoca a la invención de un nuevo ojo, cada vez, para leer y advertir las conmociones que tienen lugar, lo que hace es, de algún modo, ofrecer una inédita hospitalidad incondicional a esa extrañeza, acoger sin preguntar, ejercitar una lectura tendida en la incerteza, el temblor y las alteraciones que la lengua extranjera desencadena. Lo que no puede separarse de un desplazamiento de fronteras. Pues, «[l]a literatura que retiene Derrida es la que, desde Platón, ha sido expulsada fuera de la Ciudad; la que, entonces, excluida y perseguida, en adelante sin reposo, tiene que ver con el pensamiento de lo que podría ser un lugar hospitalario, un abrigo, un refugio siempre él mismo precario y sin morada estable», también aquella que «privada de tomar lugar, debe desplazarse sin fin», y por eso mismo «no forma parte de la familia, de lo familiar, de la lengua común, instrumentalizada y sometida al sentido común»<sup>147</sup>.

Y bien, hacer lugar a lo excluido, perseguido y exiliado no resultará por simple buena conciencia. Volvemos a advertir en ello cierta dimensión conflictiva que se juega en la lectura. De ahí que, como subraya Artous-Bouvet el gesto de lectura derrideano cuando se dirige a la literatura está signado por una ley heterológica, ya que «siempre es el resultado de la *alteridad* imprescriptible, absolutamente azarosa, del texto leído»<sup>148</sup>. En esa medida, aquella alteridad

---

<sup>146</sup> También podríamos decirlo con Blanchot: «Leer, en el sentido de la lectura literaria, ni siquiera es un puro movimiento de comprensión, el conocimiento que mantendría el sentido liberándolo. Leer se sitúa más allá o más acá de la comprensión» (M. Blanchot, *El espacio literario*, trad. V. Palant y J. Jinkis, 1º ed., Madrid, Editora Nacional, 2002, p. 176.)

<sup>147</sup> G. Michaud, «Leer en la noche», en J. Agüero Águila y C. Contreras Guala (ed.), *Poética y Filosofía: resistir en la escritura*, *op. cit.*, pp. 36-38.

<sup>148</sup> G. Artous-Bouvet, «L'Autre Texte: Derrida lecteur du littéraire», art. cit. Dice en Artous-Bouvet siguiendo a François Laruelle, que la operación destructora «es un hecho de violencia. Imprescriptible, no-metódica, solicitando violentamente el equilibrio de los sistemas, ella se produce como un acontecimiento –inseparable de su

irreductible pone en escena la irrupción de la literatura en medio de la pretendida pureza del discurso filosófico, de la misma manera el gesto de lectura derrideano se hace comprensible cuando se toma noticia de la «*polémica de los discursos*»<sup>149</sup> que allí tiene lugar.

Digamos que la literatura, *pese a todo*, afecta violentamente, asedia y horada las asunciones metafísicas, y de allí se entendería la fascinación derrideana por ella. En efecto, señala en aquella entrevista con Attridge que su fascinación radica en «cierta práctica de la ficción, [en] la intromisión del simulacro eficaz o del *desorden en la escritura filosófica*, por ejemplo [...]»<sup>150</sup>. En esa medida, antes que adquirir su gravedad por simple ilustración de pensamientos filosóficos, por instrumentalización, hace falta prestar atención en la literatura a aquello que ha quedado eclipsado, es decir, hay que interesarse por fin «en su forma, en lo que hace de ellas formas pensantes, cuestionantes, del mundo»<sup>151</sup> y también, como ha desarrollado Valls Boix, en su performatividad que involucra un carácter destituyente, cuya huelga instala una holgura respecto de todo orden, emprendiendo a su vez un sabotaje mediante la impureza y el contagio<sup>152</sup>.

Y en cada lectura, que en Derrida toma forma en el desdoblado gesto de leer y escribir, se reproduce diferencialmente el potencial deconstructor que la literatura porta consigo<sup>153</sup>. Pues estamos frente a una lectura trémula o temblorosa, lectura-experiencia, lectura *porvenir*, extrañamiento de la lectura. Nos resta la obligación de advertir que todo ello comporta, también, una lectura sin cálculo. Decíamos más arriba, que se trataba de un cierto juego diferencial, incluso de un azar de la lectura –mejor: de una cierta *declinación*, allí donde el *clinamen* es su deformación contingente<sup>154</sup>. Calcular sería ya denegar el extravío de la lectura, así como medir y ponderar (en

---

propia repetición an-episódica y dislocada. La deconstrucción puede ser, entonces, caracterizada como un “pensamiento intempestivo”» (G. Artous-Bouvet, «Littérature et déconstruction», *Poésis*, vol. 4, n.º 122-123, 2007, p. 243.)

<sup>149</sup> G. Artous-Bouvet, «L’Autre Texte: Derrida lecteur du littéraire», art. cit.

<sup>150</sup> J. Derrida, «Esa extraña institución llamada literatura», en Cristóbal Olivares Molina (ed.), *Escenas de escritura. Sobre filosofía y literatura*, op. cit., p. 77. Subrayado nuestro.

<sup>151</sup> G. Michaud, «Leer en la noche», en J. Agüero Águila y C. Contreras Guala (ed.), *Poética y Filosofía: resistir en la escritura*, op. cit., p. 27.

<sup>152</sup> J. E. Valls Boix, «De la gran huelga literaria. Jacques Derrida y los desvíos del performativo», *Quaderns de Filologia - Estudis Literaris*, vol. 25, diciembre de 2020, pp. 187-205.

<sup>153</sup> Artous-Bouvet ha determinado de manera precisa las modalidades que adopta la deconstrucción con relación a la literatura: una suerte de comentario que se produce, paradójicamente, en su imposibilidad; una citación cuyo más alto punto son aquellos textos marginados –«Tímpano», *Glas*, *El cálculo de las lenguas*– que materialmente exhiben la diferencia y el margen del discurso filosófico, así como la turbulencia y el desdibujamiento de las fronteras; una suerte de mímica que se ejercita como simulacro de la literatura exponiendo la filosofía o la deconstrucción a su heterología (Cf. G. Artous-Bouvet, «Littérature et déconstruction», art. cit., pp. 247-249.)

<sup>154</sup> «El *clinamen* causa estragos en la lectura. El *clinamen* siempre causa estragos, porque late en cada repetición, introduciendo algo diferente, una mínima variación, un desvío imperceptible que impide el camino de regreso. [...]

suma, amortiguar) las fuerzas que atraviesan los textos que restan, pese a todo, inapropiables. De allí la singularidad de la lectura literaria derrideana como la «*asunción siempre formalizada de la violencia de las fuerzas discursivas*»<sup>155</sup>. Al no intentar saldar ese conflicto, tampoco apaciguar esa violencia –se trata justamente de todo lo contrario: de asumirla– es que se mantienen abiertas «chances de lecturas infinitas»<sup>156</sup>. Allí podemos aventurarnos a decir que la lectura derrideana de la literatura es hospitalaria.

Volvamos un momento a una cita de «Tímpano» para remarcar el punto. Señalábamos que el gesto característico de la filosofía –de la tradición metafísica occidental– era hacer de lo otro *su propio otro*. Eso es señalado en ese texto que abre un libro titulado *Márgenes – de la filosofía* cuya factura y materialidad es índice de la aproximación derrideana al problema. Pues dicho texto, no sólo tematiza, problematiza y encara el problema del límite, del *limen*, de lo propio y lo ajeno a la filosofía, sino además está escrito a dos columnas, una de las cuales es este discurso teórico al que nos hemos referidos, y la otra es una larga cita de un texto de Michel Leiris que sigue el hilo de Perséfone en que se exhibe la posibilidad de la ruptura del tímpano humano por un insecto, así como el carácter liminar de la caverna entre el adentro y el afuera. El escrito de este surrealista pone en escena lo que los diez textos restantes de ese libro harían teóricamente, en la exacta medida en que «plantean de hecho la cuestión del margen. Carcomiendo la frontera que haría de esta cuestión un caso particular, deberían enturbiar la línea que separa un texto de su margen controlado»<sup>157</sup>. De ahí que la hospitalidad por la que apuesta Derrida involucra siempre carcomer y enturbiar la frontera.

Lectura hospitalaria por cuanto no regula ni amortigua la fuerza de alteración que comportan determinadas inflexiones que trae consigo el texto literario, sino más bien, dejándose llevar por él, expone dicha conmoción del margen. Hospitalaria, también, porque aquella extrañeza y otredad no están simplemente ahí fuera de las fronteras que se han establecido, y más bien ya habita propiedad de lo mismo, enturbiando así la pretendida pureza –Homero y los

---

Un lector no es más que alguien capaz de desviarse, de dar un rodeo, un paso en falso que le haga perder la verticalidad, extraviarse, salirse de su trayecto. El lector es infiel por fidelidad, leyendo altera lo que parece, cree y quiere reproducir» (P. Vidarte, *¿Qué es leer?*, *op. cit.*, p. 245.)

<sup>155</sup> G. Artous-Bouvet, «L'Autre Texte: Derrida lecteur du littéraire», art. cit.

<sup>156</sup> J. Derrida, *Carneros*, *op. cit.*, p. 41. Traducción modificada.

<sup>157</sup> J. Derrida, «Tímpano», en *Márgenes de la filosofía* [1972], *op. cit.*, p. 30.

trágicos no dejan de aparecer en *República*, por ejemplo, de la misma manera las fórmulas y las metáforas no cesan de proliferar por doquier en la siempre supuesta formalidad filosófica.

Si algo así como la filosofía está por doquier poblada de márgenes y umbrales, la recurrencia al cierre y al juicio que dirime entre la entrada y la expulsión, sin embargo, no deja de verse atormentada y arruinada por esta hospitalidad incondicional con aquella potencia alterante de la literatura. En esa medida, la hospitalidad de la lectura derrideana se halla de antemano abierta al juego diferencial y agónico de las texturas heterogéneas que no dejan de afectarse violentamente unas a otras. La literatura, *quizás*, en algún sentido, irrumpe en la grilla de lectura filosófica y desbarata sus parapetos con los que pretende comprenderla y neutralizarla; expone la violencia de sus márgenes, a la vez que *se* expone en ellos.

## 8. Hostipitalidad, pese a todo

Retomemos, para finalizar, allí donde interrumpimos antes de la digresión. Veníamos de sostener que la hospitalidad incondicional es imposible pero no utópica, que en vez de realizarse conforme al derecho –tal como lo hace, por el contrario, la hospitalidad condicional y tradicional– pone en escena y en obra a la justicia. Términos que vale la pena explicitar por todo lo que involucran.

Al inmiscuirnos en el ámbito ético-político de los textos derrideanos, la cuestión de la justicia y su extraña relación con el derecho adquiere una relevancia preponderante. Pero ¿cuál es la distancia que Derrida avizora entre ambos términos?

En *Fuerza de ley*, cuya primera parte recoge una conferencia dictada en la Cardozo Law School en el coloquio titulado «Deconstruction and the Possibility of Justice», Derrida toma en toda su extensión esta relación. La primera acotación al respecto delata la estrecha relación que el derecho mantiene con la fuerza y la violencia. Atendiendo a la expresión inglesa *to enforce the law*, que tanto en francés como en español usualmente se dice, atenuando esa dimensión forzosa, aplicar la ley, Derrida sondea dicha relación. La cual, sin embargo, no solo está involucrada en la fundación o establecimiento del derecho, pues dicha fuerza y violencia lo acompañan de forma constante en su ejercicio. Así, dicha aplicabilidad, dicho *enforzamiento*, indica que el derecho no es más que una fuerza autorizada o justificada. De allí que, al recurrir a Kant, a Pascal, también a Montaigne, asimismo a Benjamin y al uso de la palabra *Gewalt*, toma consistencia la sentencia

según la cual «no hay derecho sin fuerza»<sup>158</sup> (baste recordar que *Gewalt* porta una ambigüedad insalvable, toda vez que significa tanto la violencia así como la autoridad o el poder, como bien enseña Benjamin con su distinción inestable entre violencia fundadora y conservadora de derecho<sup>159</sup>).

Sin embargo, a propósito de la fundación o establecimiento del derecho, de la institución o inauguración de las leyes, hay que tener en cuenta que allí siempre está implicada la fuerza: hacer la ley involucra –no de manera accidental, por un desvío o un abuso, sino de forma inherente– un golpe de fuerza o de violencia realizativa o performativa. Esto es lo que para Derrida constituye «*el fundamento místico de la autoridad*», según el cual, toda institución, en el origen, se encuentra asentada en una falta de fundamento y, por eso mismo, en la más palmaria indecidibilidad. De tal manera que cuando nos remitimos a este origen de la institución, se está siempre frente a «una violencia sin fundamento»<sup>160</sup> que sólo se apoya en sí misma para instaurarse por la fuerza.

Al mismo tiempo, esa es la razón que permite a Derrida pensar el carácter deconstruible del Derecho. Es decir, es susceptible de verse deconstruido, tanto porque está asentado en capas textuales interpretables y transformables, como porque –y esto es lo que aquí importa– su último fundamento no está fundado<sup>161</sup>. Lo que en ningún caso es tomado por Derrida como una desgracia –lo que no quita que comporte cierto sufrimiento y angustia–, pues gracias a esos recovecos se abre la posibilidad de la justicia:

Pero ¿quién pretende ser justo ahorrándose la angustia? Ese momento de suspensión angustiante abre también el intervalo del espaciamiento en el que las transformaciones y hasta las revoluciones jurídico-políticas tienen lugar. Solo puede estar motivado, solo puede encontrar su movimiento y su impulso (un impulso que no puede ser suspendido) en la exigencia de un incremento o de un suplemento de justicia y, por tanto, en la experiencia de una inadecuación o de una incalculable desproporción. Ya que, en definitiva, ¿dónde podría encontrar la deconstrucción su fuerza, su movimiento o su motivación sino en esa apelación siempre insatisfecha, más allá de las determinaciones dadas de lo que llamamos, en determinados contextos, la justicia, la posibilidad de la justicia?<sup>162</sup>

---

<sup>158</sup> J. Derrida, *Fuerza de ley*, op. cit., p. 20.

<sup>159</sup> Cf. P. Oyarzún, C. Pérez López y F. Rodríguez (ed.), *Letal e incruenta. Walter Benjamin y la crítica de la violencia*, 1º ed., Santiago, LOM ediciones, 2017

<sup>160</sup> J. Derrida, *Fuerza de ley*, op. cit., pp. 33-34.

<sup>161</sup> Cf. E. Bisset, «Política», en *El signo y la piedra. Escritos sobre Jacques Derrida*, 1º ed., Córdoba, Alción Editora, 2012, pp. 13-45.

<sup>162</sup> J. Derrida, *Fuerza de ley*, op. cit., pp. 47-48.

A partir de esa ausencia de fundamento del derecho, o en su precariedad y desgaste, la deconstrucción puede ubicarse en el hiato entre derecho y justicia, que no solo acusa que todo lo instituido y estabilizado no tiene fundamento último u origen pleno (a partir del cual se determina lo que sería esencial y, con ello, se deriva y excluye lo accidental). Sino, además, apunta a la “practicidad” e intervención de la deconstrucción pues será en nombre de la justicia y su incondicionalidad que se aplica sobre aquella violencia del fundamento (cf. *supra*, III, 3). Es ahí donde radica su fuerza, su movimiento, su impulso.

Pues, ¿acaso el derecho se ejerce siempre en nombre de la justicia, o bien la justicia se reduce a lo que el derecho es capaz de aplicar, es decir, a aquello que es capaz de instituir por medio de la fuerza, de su *enforceability*? ¿Esa es la única justicia que puede pensarse? Si eso fuera así, dicha justicia no haría otra cosa realizar el bien, efectuar la armonía y el acuerdo, ajustar la realidad a las leyes vigentes, en suma, verse reducida a este cálculo jurídico del derecho, uno que pone en obra cierta programación, cierto desarrollo procedimental que, conforme y en total coherencia con las reglas que lo prescribe e instituye, se ocupa de impartirla. Su puesta en escena radicaría en un juicio calificado de justo, tan sólo «si justo se aplican según el proceder establecido y sin fisuras las leyes dadas, promulgadas, admitidas o simplemente creídas»<sup>163</sup>. Todo lo cual trasluce, en aquella aplicación sin fisuras, la clausura de lo jurídico en un horizonte totalizador. Allí donde todo parece sucederse según lo ajustado, lo adecuado y acordado, según el cálculo más irrestricto y las reglas ya consagradas, es decir, según la violencia sin fundamento que, sin embargo, funda la autoridad y la legitimidad de lo legítimo. Allí donde, diríamos nosotros, se saldan los disturbios, en donde se disuelven las contrariedades, en donde se estabilizan las inquietudes, en fin, donde se pretende neutralizar por fin la conflictividad.

Preguntemos otra vez, ¿esa es la única justicia que puede pensarse? Derrida resiste a que todo se agote allí. Y señala con apremio lo siguiente: «Quiero insistir inmediatamente en dejar en reserva la posibilidad de la justicia, incluso de una ley que no solo excede al derecho o lo contradice, sino que quizás no tiene ninguna relación con el derecho o que mantiene con él una relación tan extraña que lo mismo puede exigir el derecho como excluirlo»<sup>164</sup>. Dicha excedencia acusa, por un lado, el agotamiento de la configuración jurídica y, por otro lado, la resistencia al

---

<sup>163</sup> F. Rampérez, «Epílogo. Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente», en J. Derrida, *Prejuzgados. Ante la ley*, trad. J. Massó y F. Rampérez, 1º ed., Madrid, Avarigani, 2011, p. 79.

<sup>164</sup> J. Derrida, *Fuerza de ley*, *op. cit.*, p. 16.

carácter totalitario o totalizador que recién advertimos, pues abre una brecha por la cual puede ser deconstruido, alterado y modificado. Esa justicia otra, por lo tanto, no se extingue en ese cálculo jurídico o, dicho de otro modo, resta y excede esa dimensión pues no coincide del todo con él. Aunque resulte a todas luces inadecuada, también requiere del derecho para no mantenerse como un ideal inalcanzable.

De todos modos, encontramos allí la densidad de esta relación tormentosa entre justicia y derecho. Tormentosa pues entre ellos no sólo la distinción es dificultosa, sino que además se halla sostenida en una fluctuación y oscilación sin reposo. Derrida dice al respecto que estamos frente «una distinción difícil e inestable entre, por un lado, la justicia (infinita, incalculable, rebelde a la regla, ajena a la simetría, heterogénea y heterotropa) y, por otro, el ejercicio de la justicia como derecho, legitimidad o legalidad, dispositivo estabilizante, estatutario y calculable, sistema de prescripciones reguladas y codificadas»<sup>165</sup>. ¿Qué hay con esa rebeldía a la regla, con la extranjería respecto de lo igual y homogéneo? ¿Cómo nombrar esa justicia?

Derrida tiene el atrevimiento de decir sin más que «*la deconstrucción es la justicia*»<sup>166</sup>. Lo dice, precisemos, en la estela de Levinas, en donde dicha justicia se deja nombrar como «relación con el otro», tal como recuerda en las palabras de despedida que le que dedica, cuando alude a la obligación que dicho pensamiento comporta, aunque con una fuerza muy suave, a «llegar hasta esa otra curvatura heteronómica que nos remite a lo radicalmente otro (es decir, a la justicia, dice en algún lugar, con una potente y formidable elipsis: la relación con el otro, afirma, es decir, la justicia)»<sup>167</sup>. Aunque también en la estela de Nietzsche: «[p]ues estaríamos tentados de poner de acuerdo el gesto de Nietzsche, [...], con la llamada que parece hacer a *otra justicia* [...]» cuyo carácter *otro* consiste en la búsqueda de la ruptura con aquella justicia tributaria del derecho que, al estar anclada al cálculo de la deuda y la restitución, está demasiado cerca de la venganza. Con Nietzsche y los filósofos del porvenir Derrida dirá que se trata de

la búsqueda de una justicia que rompería finalmente con la equivalencia pura y simple, con esta equivalencia del derecho y de la venganza, de la justicia como principio de equivalencia (el derecho) y ley de talión, equivalencia entre lo justo o lo equitativo (*gerecht*) y lo vengado (*gerächt*), equivalencia de la que la genealogía nietzscheana no ha dejado de recordar que era la motivación profunda de la moral y del derecho que hemos heredado. ¿Qué sería entonces una igualdad, qué sería una equidad que no calculase ya esta equivalencia? ¿Que no calculase ya, pura y

---

<sup>165</sup> *Ibid.*, pp. 49-50.

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>167</sup> J. Derrida, *Adiós...*, *op. cit.*, pp. 19-20.

simplemente? ¿Y que iría más allá de la proporción, más allá de la apropiación, excediendo así toda reapropiación de lo propio?<sup>168</sup>

Lo que, por último, también aparece en *Espectros de Marx* al alero de Hamlet y Heidegger, asimismo de Marx y Blanchot. En medio de la lectura de un pequeño y potente texto de Blanchot –«Los tres lenguajes de Marx»– y la resonancia constante de la frase de Hamlet «*The time is out of joint*», abre un derrotero en torno a «La sentencia de Anaximandro» de Martin Heidegger. Allí, al advertir la complicación –irremediable– que sobreviene cada vez que se intenta traducir la frase de Hamlet, Derrida repara en el modo en que dicha traducción está tensada entre lo «desajustado» y lo «injusto»<sup>169</sup>. Entre esas dos traducciones, el texto de Heidegger al que recurre Derrida abre vías inéditas para pensar la justicia. Pues, si se trata de tomar el «*out of joint*» hamletiano como inflexión ético-política, ello es porque puede leerse, por un lado, como un hacer justicia anudado fuertemente a la venganza, a la restitución; pero también, por otro lado, habilita una lectura de la justicia como apertura al porvenir, como irrupción de lo incierto, como relación con el otro. Lo que resulta relevante para alimentar nuestra hipótesis es la pregunta que se hace Derrida: «¿Y si el desajuste fuera, por el contrario, la condición de la justicia?»<sup>170</sup>. Pues lo que termina por abrirse es la chance de rehuir a la tradicional sutura entre justicia y acuerdo, o de la justicia *como* derecho.

Es allí que el texto de Heidegger se vuelve cardinal pues la justicia puede ser pensada tanto como *Diké*, pero también como *Adikia*. Esto es, por un lado, la justicia –pensada a partir del ser como presencia– como juntura y acuerdo; por otro lado, la *Adikia* como lo disyunto o lo desencajado<sup>171</sup>. Esa brecha insalvable y en permanente tensión es la que permite a Derrida tematizar y apostar por una justicia más allá del derecho. Justicia *out of joint*, justicia *qua* disyunción, justicia *trágica* dirá a la pasada. Allí, la justicia queda prendida y comprometida con el don –con todas sus complicaciones y aporías, por cierto.

Más allá del derecho, y todavía más allá de la juridicidad, más allá de la moral, y todavía más allá del moralismo, la justicia como relación con el otro ¿acaso no supone, por el contrario, el irreductible exceso de una disyunción o de una anacronía, un cierto *Un-Fuge*, cierta dislocación

---

<sup>168</sup> J. Derrida, *Políticas de la amistad*, *op. cit.*, pp. 82-83.

<sup>169</sup> J. Derrida, *Espectros de Marx*, *op. cit.*, p. 33. Derrida viene de cotejar las traducciones al francés de aquella frase, para remarcar el desajuste que las atraviesa. Las modalidades que adquiere son: “El tiempo está fuera de quicio”, “El tiempo está trastornado”, “El mundo está al revés”; “Esta época está deshonorada” (*loc. cit.*).

<sup>170</sup> *Loc. cit.*

<sup>171</sup> M. Heidegger, «La sentencia de Anaximandro», trad. H. Cortés y A. Leyte, en *Caminos de bosque*, 2º ed., Madrid, Alianza editorial, 2012, pp. 239-277.

*out of joint* en el ser y en el tiempo mismo, una dis-yunción que, por afrontar siempre el riesgo del mal, de la expropiación y de la injusticia (*adikia*) contra los cuales no hay garantía calculable, sólo ella podría *hacer justicia* [*faire justice*] o *impartir justicia* [*rendre justice*] al otro como otro?<sup>172</sup>.

En esa medida, toma consistencia este pensamiento de la apertura al otro, de su acogida y hospitalidad, que exige y reclama la disyunción. Desbaratar la armonía y la reunión es *justamente* lo que el/lo otro trae consigo. Irremediablemente. Y ello ocurre, si es que ocurre, en el tono de una chance incierta, es decir, no programable, sin garantías y por eso mismo sin poder asegurarse de estar rehuyendo o impidiendo lo peor.

Pero con el otro, ¿no es necesaria esa disyunción, ese desajuste del “todo va mal” para que se anuncie el bien, o al menos lo justo? La disyunción ¿no es acaso la posibilidad misma del otro? ¿Cómo distinguir entre dos desajustes, entre la disyunción de lo injusto y la que abre la infinita asimetría de la relación con el otro, es decir, el lugar para la justicia? No para la justicia calculable y distributiva. No para el derecho, el cálculo de la restitución, la economía de la venganza o del castigo [...]. No el lugar para la igualdad calculable, por tanto, para la contabilidad o la imputabilidad simetrizante y sincrónica de los sujetos o de los objetos, no para un *hacer justicia* que se limitaría a sancionar, a restituir y a *resolver en derecho*, sino para la justicia como incalculabilidad del don y singularidad de la ex-posición no-económica a otro [*ex-position an-économique à autrui*]. “La relación con el otro, es decir, la justicia” escribe Levinas. Lo sepa o no, Hamlet habla en la apertura de esa cuestión –la llamada del don, de la singularidad, de la venida del acontecimiento, de la relación excesiva o excedida con el otro– cuando declara: “*The time is out of joint*”<sup>173</sup>.

La deconstrucción, por esto mismo, encuentra su lugar por decirlo así, aunque dicho emplazamiento no sea más que una «inestabilidad privilegiada, entre el derecho y la justicia»<sup>174</sup>, al situarse de modo vacilante en aquel resquicio o ecartamiento. Pues bien, delimitada y formalizada esta suerte de identificación entre justicia y deconstrucción, según la cual éstas últimas se tienden en una disyunción insalvable, ya que, si es «infinita, incalculable, rebelde a la regla, ajena a la simetría, heterogénea y heterotropa» es porque *tiene que* contar con lo incalculable de la venida del otro, con la irrupción que desbarata y hace expirar de toda regla y, por ello, suspende todo saber respecto de su modo de impartirse. Se consagra a la singularidad del otro, a su sorpresa y surgimiento que no puede ni anticiparse ni preverse, por más que el derecho y

---

<sup>172</sup> J. Derrida, *Espectros de Marx*, *op. cit.*, p. 41.

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>174</sup> J. Derrida, *Fuerza de ley*, *op. cit.*, p. 49. Cf. también, un poco más adelante (*ibid.*, p. 51): «Todo sería todavía sencillo si esta distinción entre justicia y derecho fuera una verdadera distinción, una oposición cuyo funcionamiento permaneciera lógicamente regulado y fuera dominable. Pero sucede que el derecho pretende ejercerse en nombre de la justicia y que la justicia exige instalarse en un derecho que exige ser puesto en práctica [*mis en oeuvre*] (constituido y aplicado) por la fuerza («enforced»). La deconstrucción se encuentra y se desplaza siempre entre ambos.»

las estabilizaciones que instituye no cesen de defenderse contra ello, en la medida en que las arruina y expone sus límites.

Ahora bien, expuesta esta relación, queda por precisar lo que «política» involucra para Derrida. ¿Qué sería una «política de la hospitalidad? Incluso yendo más atrás: ¿hace falta o es necesario modular y tramitar así este problema? Encarar estas preguntas nos llevarán a ir formalizando esta última sección.

Situémonos en este umbral a partir de una entrevista. En marzo de 1998 tiene lugar un intercambio de preguntas con Thomas Assheuer en el cual Derrida esclarece, en medio del apremio de las preguntas lanzadas, lo que significaría allí im-posible, una im-posible política. Respecto de las insalvables paradojas y aporías que con demasiada frecuencia reaparecen en los escritos de Derrida, sumado sin embargo a la reivindicación proferida de una justicia más allá del derecho, también de una amistad otra, o de una hospitalidad imposible<sup>175</sup> –ya veremos el modo en que se articulan–, Assheuer inquiriere lo siguiente: «¿No le da miedo que su filosofía desanime de entrada cualquier proyecto político, puesto que esboza siempre el riesgo de una aporía o de una paradoja?». Derrida, por su parte, asume sin muchos problemas que no está exento de tal desaliento, mas le parece de todas maneras una *exigencia insalvable*, y responde lo siguiente: «Si todo proyecto político fuese el objeto tranquilizador o la consecuencia lógica o teórica de un saber seguro (eufórico, sin paradojas, sin aporías, sin contradicciones, sin indecidibilidades que sea preciso zanjar) sería una máquina que funciona sin nosotros, sin responsabilidad, sin decisión, en el fondo, sin ética, ni derecho, ni política. No hay decisión ni responsabilidad sin la prueba de la aporía o de la indecidibilidad»<sup>176</sup>.

---

<sup>175</sup> Consignemos que, aunque no tengamos espacio suficiente para desarrollarlo, esa justicia otra, esa amistad otra, y la hospitalidad imposible se articulan en la operación de dislocar el concepto tradicional, pero manteniendo la memoria del nombre –paleonimia se nombrara esa operación en *La diseminación*–. En la sesión de discusión del seminario (cf. J. Derrida, *Hospitalité I*, *op. cit.*, pp. 185-186.) alude a la coincidencia que pudiera existir entre la amistad y la hospitalidad, siempre y cuando ambos términos se piensen más allá de sus sentidos clásicos. De hecho, al dislocar el sentido clásico –arruinando así la trabazón que mantiene con la fraternidad y la cercanía– y postular la amistad al lejano (en una explícita vertiente nietzscheana) se pregunta por qué seguir llamando a eso amistad. Lo mismo, como hemos examinado con la hospitalidad incondicional más allá del derecho y la tolerancia, ni qué decir con respecto a la comunidad. Sumado la bienvenida que ofrece Zaratustra a sus huéspedes-amigos, que Nietzsche contracta con la palabra *Gastfreunde* (cf. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, *op. cit.*, p. 441; J. Derrida, *Hospitalité I*, *op. cit.*, p. 281-282). Todo podría resumirse, como hace Cacciari en «ser amigos en el ser extraños» en donde *hostis* y *hospes* se encuentran sin reaseguro ni garantía, tendidos y abandonados el uno al otro (M. Cacciari, *El archipiélago*, *op. cit.*, p. 145-146)

<sup>176</sup> J. Derrida, «No la utopía, lo im-posible», trad. C. de Peretti y P. Vidarte, en *Papel máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas* [2002], 1º ed., Madrid, Trotta, 2003, p. 312.

Exhibamos un par de hilos problemáticos que se dejan entrever. En primer lugar, en la pregunta pueden notarse esas críticas usuales que se proferían contra la deconstrucción por esos años —«(la deconstrucción “relativista”, “escéptica”, “nihilista”, “irracionalista”, “enemiga de las Luces”, “prisionera del lenguaje verbal y de la retórica”, “ignorante de la distinción entre lógica y retórica, filosofía y literatura”, etc.)»<sup>177</sup>— puesto que al instalar la vacilación o la aporía en el centro de la praxis, se dice que inhabilitaba con ello el quehacer político. Lo que, por cierto, era visto con desconfianza y sospecha por facciones políticas nombradas por lo general de izquierda, ya que todo ello constituye un freno y una suspensión de la acción política o de la formulación de proyectos alternativos de emancipación o revolución.

Pero la respuesta de Derrida sin ser comedida deja vislumbrar lo que éste entendería ya por política posible y también por política imposible. Respecto de la primera, la posición adoptada y el lugar en el que se instala el entrevistador es ejemplar. Pues, cuando pregunta por el desánimo que podría esparcirse al notar este tipo de escollo, deja avizorar que está domiciliado en la concepción tradicional de la política que, tal como lo examinamos al inicio de esta investigación, ejercita como su más fiel operación la reducción forzosa de la multiplicidad y la pluralidad a la unidad, buscando de esta manera saldar las paradojas y, en última instancia, estabilizar el conflicto. Es más, al retomar este punto Assheuer replica con una pregunta todavía más incisiva en la cual revela su total adhesión: «Si todo compromiso político corre el riesgo de caer en aporías, ¿no sería más consecuente decir: olvidemos las aporías y tornémonos pragmáticos; hagamos lo que ha de ser hecho, todo el resto es una especie de metafísica política?»<sup>178</sup>. Al ceñirse de ese modo a dicha reducción, propone inclusive *olvidar las aporías* para precipitarse en la acción o en la ejecución que traería, se supone, la tranquilidad de haber cumplido con lo que se debía hacer. Sumado a que califica, por su parte, aquel ámbito complicado e inestable de las aporías y contradicciones, aunque también a aquellas teorías o ciencias que trabajan en y con el conflicto sin intentar por principio disolverlo<sup>179</sup>, de *metafísicas políticas*.

---

<sup>177</sup> J. Derrida, «Como si fuese posible, “*Whitin such limits?*...», en *Papel máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas* [2002], *op. cit.*, p. 276.

<sup>178</sup> J. Derrida, «No la utopía, lo im-posible», en *Papel máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas* [2002], *op. cit.*, p. 313.

<sup>179</sup> Cuestión que resulta escandalosa para todo racionalismo, como señalaba ya Althusser: «Ahora bien, la idea de que una ciencia pueda ser por naturaleza conflictiva y de escisión, y esté sometida a esta dialéctica resistencia-ataques-revisión-escisiones, es un verdadero escándalo para el racionalismo, aunque se declare materialista. [...] Para

Pues bien, la respuesta de Derrida vuelve sobre la necesidad y la exigencia de lidiar y vérselas con estas aporías, pero sin intento de disolución, sin intención de principio por resolverlas, tampoco por superar las contradicciones o reconciliar las tensiones. Dicho eso, por el contrario, para Derrida será el intento y la tendencia a esbozar esos ademanes superadores o reconciliadores lo que precisamente constituye la «metafísica política» más recurrente: «Lo que usted denomina “una especie de metafísica política” sería, en mi opinión, el olvido mismo de las aporías, aquello que tratamos con frecuencia de hacer. Pero la aporía no se deja olvidar. ¿Qué sería una “pragmática” que consistiese en evitar las contradicciones, los problemas aparentemente sin solución, etc.? ¿No piensa usted que esa presunta “pragmática” realista o empirista sería una especie de ensoñación metafísica, en el sentido más irrealista e imaginario que se le dan a esas palabras?»<sup>180</sup>. Dicha ensoñación metafísica cuyo más ferviente objetivo es olvidar la aporía para así *adecuar* la política a un concepto, expone sin concesiones que, en última instancia, pretende olvidar la política misma. Es decir, pretende saldar el conflicto, comprenderlo, neutralizarlo y reducirlo, en la medida en que éste sería la cifra de lo irreductible, de lo inanticipable, de lo indecible. Esa “política” sin aporía y sin contradicción casi que no sería una política; con Derrida cabe llamarla la política posible.

Entonces, la política posible atañe a las estabilizaciones precarias que se instituyen sobre el fondo de la inestabilidad que acabamos de revisar. Adquiere un cariz semejante al del derecho. Es decir, la política posible es aquello que la fuerza realizativa logra instituir, ya sea determinada práctica social, jurídica o política, por ejemplo, la institución de tal o cual comunidad, con sus clausuras y parapetos respectivos, para olvidar así las paradojas que la importunan. Si retomamos lo que veníamos de exponer en el primer capítulo y lo mezclamos ahora con Derrida, la política posible es aquella que efectúa la reducción a la unidad y a la vez hace violencia y se protege del otro —«*Al principio, siempre, el Uno se hace violencia y se guarda del otro*»<sup>181</sup>—, fijando así todo vínculo, relación o lazo social desde la mismidad y la semejanza, o funda todo derecho e instituye la ley para evitar y subsanar la asediante inestabilidad que lo atraviesa y así erigirse firmemente. Esas

---

el racionalismo, la idea de que puedan existir ciencias conflictivas por naturaleza, obsesionadas o aun constituidas por la polémica y la lucha, es un simple “contrasentido”: no son ciencias, sino simples *opiniones*, contradictorias en sí mismas [...]» (L. Althusser, «Sobre Marx y Freud», en *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan, op. cit.*, p. 196.)

<sup>180</sup> J. Derrida, «No la utopía, lo im-posible», en *Papel máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas* [2002], *op. cit.*, p. 313.

<sup>181</sup> J. Derrida, *Políticas de la amistad, op. cit.*, p. 13.

han sido las estabilizaciones de la política posible, cuyas instituciones, leyes, decretos y consensos regulan la relación con el otro desde lo mismo, desde la violencia de lo mismo: identificación, reconocimiento, reducción. Puesto que «comprender quiere decir también neutralizar»<sup>182</sup>. Es por eso, además, que constituye un ámbito calculable y previsible, a partir del establecimiento de un horizonte acotado que funciona, como ya examinamos, en tanto que anticipación y amortiguación de lo que llega, en la conjunción entre teleología y horizonte<sup>183</sup>.

Mas esa no es la única forma de pensar las cosas. Derrida ha dejado en *Políticas de la amistad* una pista a la que hace falta seguir un poco el rastro. En el apartado dedicado a discutir aquella imbricación entre hostilidad y política que anuda Schmitt, apunta que «[e]l concepto de lo político corresponde sin duda, como concepto, a lo que el discurso ideal puede *querer* enunciar como más riguroso acerca de la idealidad de lo político. *Pero ninguna política ha sido adecuada jamás a su concepto*. Ningún acontecimiento político puede ser correctamente descrito o definido con la ayuda de estos conceptos. Y esta inadecuación no es accidental, desde el momento en que la política es esencialmente una *práxis* [...]»<sup>184</sup>. Es decir, el concepto de lo político se aviene punto por punto con esa ensoñación metafísica señalada en la entrevista, ya que, no hace más que establecer determinada idealidad de lo político a la que debería ajustarse o rectificarse en su facticidad y eventualidad. Rectificación o ajuste, decíamos, que pretende comprenderlo y en el límite reducirlo. Pero, como afirma Derrida, *ninguna política ha sido adecuada jamás a su concepto*. De esta manera ninguna política que se precie de ese nombre, cuya inestabilidad y tensión es la prueba de que las aporías están acosándola, inquietándola, resiste indemne a las variaciones y temblores que la recorren. Su inadecuación viene de allí, de la fuerza de las contradicciones irresueltas, también de que los acontecimientos no pueden agotarse en tal o cual definición o descripción.

Para Derrida, por lo tanto, será en la disyunción y el desajuste, en la inadecuación donde hace falta tornarse pragmáticos, en donde los inconvenientes y las discordias habitan y no se pueden mitigar. En eso radicaría la política *imposible*. Por eso, *imposible* ya que la política en sentido

---

<sup>182</sup> *Loc. cit.*

<sup>183</sup> Cf.: «Allí donde hay *telos*, allí donde una teleología parece guiar, ordenar y tornar posible una historicidad, la anula por las mismas, neutraliza la irrupción imprevisible e incalculable, la alteridad singular y excepcional de *lo que* viene, incluso de *quien* viene, y sin lo cual, sin el cual, nada ocurre ya. No es solamente la cuestión del *telos* la que aquí se plantea, sino la del horizonte y del *ver-venir* horizontal en general» (J. Derrida, *Canallas, op. cit.*, p. 156.)

<sup>184</sup> J. Derrida, *Políticas de la amistad, op. cit.*, p. 134. Subrayado nuestro.

tradicional, en tanto estabilización, se ve revocada e inhabilitada; vuelta imposible precisamente al estar asediada por un imposible: la eventualidad, el imprevisto, la dislocación que trae consigo lo otro y extraño, desatando así de manera drástica la ruptura de las ensoñaciones e idealidades. Imposible también, ahora afirmativamente, ya que, al lidiar con las aporías y contradicciones sin ánimo resolutivo, afirma lo imposible y lo por-venir, el *advenir* de lo otro.

Entonces, tanto la política imposible como la justicia pueden pensarse como una *relación con el otro o lo extraño*. Pues decíamos que lo otro y lo extraño desbaratan la reunión y la armonía, lo que no se separa del desquiciamiento de cualquier anticipación; ahora, además, es lo que adviene siempre y cada vez como un *inconveniens*, es decir, de manera discordante y conflictiva y, por ello, excediendo y desarticulando las estabilizaciones, poniendo a prueba sus límites y exponiendo sus trizados, grietas y fisuras. Lo que reanima la alteración y dislocación *en* la mismidad, en la estabilización, en la pretendida tranquilidad de lo asentado y fundado. Aquí podría tener lugar esa vinculación *anarquista* que Malabou deslizaba, la cual cabría nombrar tal vez como comunidad *imposible*, como anarquía política en tanto «comunidad *liberada de su vínculo con el dominio*»<sup>185</sup>.

En fin, todo eso tiene su *ocasión*, su *chance*, «en el riesgo del *quizá*», en la incertidumbre y la inestabilidad, pues únicamente eso permite «salir *de sí mismo como de sí mismo*, cosa que no puede hacerse si no es dejando venir al otro, cosa que no es posible más que si el otro me precede y me previene»<sup>186</sup>. Es con el *quizá* que la imposible política se entrevera. No para adecuarlo, sino incluso para acentuarlo. Decíamos que la hospitalidad por la que apuesta Derrida involucra una visitación, cuya señal más palmaria pasa por exceder la previsión, la anticipación, siendo así precisamente «una irrupción tal que no estoy preparado para acogerla», puesto que «destroza mi horizonte de espera»<sup>187</sup>. Aquí se exhibe la inestabilidad de esta apuesta:

---

<sup>185</sup> C. Malabou, *¡Al ladrón! Anarquismo y filosofía*, *op. cit.*, p. 168. También como sugiere Cacciari: «Ninguna comunidad ‘obligada’, fundada sobre *ídola* insuperables, sino comunidad de aquellos “*que ama únicamente separarse, alejarse*”, “comunidad de los que no tienen comunidad” –y por esto perfectamente *responsables*: de la propia distinción y de la propia hospitalidad, inmanente a esa distinción. Una comunidad de “amistades estelares”, donde la *philia* se dé verdaderamente en los términos de la *xénia*, como conexión de acogida, vínculo de hospitalidad con respecto a quien es verdaderamente extranjero, a quien permanece ‘inalcanzable’ para nosotros; donde la presencia frente a nosotros de ese *próblema*, de ese *skándalon* que expresa el extranjero, se nos aparezca como un *dom*» (M. Cacciari, *El Archipiélago*, *op. cit.*, pp. 144-145.)

<sup>186</sup> J. Derrida, *Políticas de la amistad*, *op. cit.*, p. 62.

<sup>187</sup> J. Derrida, «Cierta posibilidad imposible de decir el acontecimiento», trad. J. Santos Guerrero, en J. Derrida, G. Soussana y A. Nouss, *Decir el acontecimiento, ¿es posible?* [2001], 1º ed., Madrid, Arena Libros, 2006, p. 94.

Acoger más allá de su capacidad de acogida: eso quiere decir que debo recibir o que recibo allí donde no puedo recibir, allí donde la venida del otro me excede, parece más grande que mi casa, va a poner el desorden en mi casa, no puedo prever si el otro va a conducirse bien en mi casa, en mi ciudad, en mi Estado, en mi nación. El arribante no constituirá, pues, acontecimiento sino allí donde yo no soy capaz de acogerlo, donde lo acojo, precisamente, allí donde no soy capaz de ello. [...] El acontecimiento no puede aparecerme antes de llegar sino como imposible<sup>188</sup>.

Decíamos también que atañe a corresponder la llegada, antes de toda pregunta o interrogatorio. Pues advertimos que el cuestionamiento tiende indefectiblemente a asegurar la estabilidad, a enjuiciar si se responde bien o mal, o con los tonos adecuados a la requisitoria del anfitrión y según los criterios que éste último prestablece. Pues bien, corresponder la visitación, propiciarla pese a la adversidad que la acompaña, implica a su vez pensar a la altura de ese *quizá*. Incluso más, habrá que estar advertidos de que «[n]inguna respuesta, ninguna responsabilidad abolirá jamás el *quizá*. Que un *quizá* abra y preceda para siempre el preguntar, que deje en suspenso de antemano, no para neutralizarlos o inhibirlos, sino para hacerlos posibles, todos los órdenes determinados y determinantes que dependen del *preguntar* (la investigación, el saber, la ciencia y la filosofía, la lógica, la política y la ética, el lenguaje mismo y en general), he aquí una necesidad a la que intentamos hacer justicia de diversas maneras»<sup>189</sup>.

Aún más, hacia lo que señala el *quizá* no es más que la experiencia, en toda su radicalidad, pensada como *exposición* y *alteración* irreductible, allí donde nada sala indemne ni permanece tal como era. Se trata, precisa Derrida, de una suerte de «experiencia inaudita»:

Lo que va a venir, *quizá*, no es sólo esto o aquello, es finalmente el pensamiento del *quizá*, el *quizá* mismo. Lo que llega llegará *quizá*, pues no se debe estar seguro jamás, ya que se trata de un llegar, pero lo que llega sería también el *quizá* mismo, la experiencia inaudita, completamente nueva, del *quizá*. Inaudita, completamente nueva, la experiencia misma que ningún metafísico se habría atrevido todavía a pensar. [...] Y no hay categoría más justa para el porvenir que la del “quizá”. [Se trata] de abrirse a la venida de lo que viene, es decir, necesariamente bajo el régimen de un posible cuya posibilitación debe triunfar sobre lo imposible<sup>190</sup>.

Imposible estar seguro, abolida toda garantía, trastornado todo resguardo: expuesto. Justamente lo que todo metafísico rehúye. Fundar, a golpe de fuerza, sobre la insuperable inestabilidad para poder asentarse en la tranquilidad: ese ha sido el sueño recurrente de la

---

<sup>188</sup> *Ibid.*, pp. 94-95.

<sup>189</sup> J. Derrida, *Políticas de la amistad*, *op. cit.*, pp. 57-58.

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 46.

metafísica. Aplacando lo inquieto, volviéndolo derivado, accidental, conjurando su amenaza y tildándolo de externo y dañino (cf. III, 3). La hospitalidad como experiencia del temblor entonces, y así, de la incertidumbre y lo aleatorio, del azar:

¿Qué sería un porvenir si la decisión fuese programable y si el azar, si la incertidumbre, si la certidumbre *inestable*, si la inseguridad del “quizá” no quedase suspendida a la apertura de lo que viene, en el mismo acontecimiento [...]? ¿Qué quedaría por venir si la inseguridad, si la seguridad limitada del *quizá* no retuviese su aliento en una “época”, para dejar aparecer o dejar venir lo que viene, para abrir, justamente, desuniendo necesariamente una cierta necesidad del orden, una concatenación de las causas y los efectos? ¿Interrumpiéndola, marcando muy simplemente la interrupción posible? Este suspenso, la inminencia de una interrupción, se lo puede llamar lo otro, la revolución o el caos, el riesgo, en cualquier caso, de una inestabilidad. Lo inestable o lo no-fiable [...]¹⁹¹.

Se trata de una relación suspensiva e inestable, intransigentemente inquieta, caótica. «Pues el caos [...] es la forma de todo porvenir en tanto que tal, de todo lo que viene (un porvenir ya previsible en su orden o en su forma no estaría porvenir). El acontecimiento es caótico por naturaleza»¹⁹². Aquí se articulan, mejor dicho, se hilvanan lo que decía el “primer” Derrida y este último, “más político” como se dice.

Volvamos a la justicia, a aquella que se deja nombrar como *disyunción*, paradójicamente como *adikia*, o en la tensión irresuelta entre *dike* y *adikia*. Notemos que esa disyunción no es negativa. Hace falta pensarla también afirmativamente –tal como decíamos con respecto a la comunidad, que gracias al juego y la holgura que la habita se logra deslizar otra calificación–. Pues bien, con la justicia y el derecho sostenemos que ocurre lo mismo. Así, «[e]sta disyunción no es negativa, es la apertura misma y la oportunidad del porvenir, es decir, de la relación con lo otro como *aquello* que viene, y *quien* viene»¹⁹³. Oportunidad para el porvenir y para esa inédita relación con lo otro, pero que exige –y no puede no hacerlo– respuesta urgente, una suerte de precipitación en la que ocurre (*occursus*) y se encuentran la hospitalidad y la justicia:

“Quizás”, hay que decir siempre *quizás* para la justicia. Hay un porvenir para la justicia, y no hay justicia sino en la medida en que un acontecimiento (que como tal excede el cálculo, las reglas, los programas, las anticipaciones, etc.) es posible. La justicia, como experiencia de la alteridad absoluta, no es presentable, pero es la ocasión del acontecimiento y la condición de la historia. [...]. Este exceso de la justicia sobre el derecho y sobre el cálculo, este desbordamiento de lo que no es presentable sobre lo determinable, no puede y no debe servir de coartada para no participar en las luchas jurídico-políticas que tienen lugar en una institución o en un Estado,

---

¹⁹¹ *Ibid.*, pp. 46-47.

¹⁹² J. Derrida, «Pensar lo que viene», en R. Major (ed.), *Derrida para los tiempos porvenir*, *op. cit.*, p. 43.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 49.

entre instituciones o entre Estados. Abandonada a sí misma, la idea incalculable y donadora de justicia está siempre lo más cerca posible del mal que puede estarse, por no decir de lo peor, puesto que siempre puede ser reapropiada por el cálculo más perverso. Siempre es posible y esto forma parte de la locura de la que hablábamos antes. Una garantía absoluta contra este riesgo no puedo sino saturar o suturar la apertura de la apelación a la justicia, una apelación siempre ultrajada.<sup>194</sup>

Retomemos por un momento las dos hospitalidades y los riesgos que entrañan. Pues esta política imposible de la hospitalidad, tal como acabamos de examinar, no puede más que estar tendida en esa incerteza, lo que involucra que se halle asediada –sin remedio– por una pervertibilidad.

Mas precisemos este punto. En concreto, señalamos primeramente que el riesgo de la hospitalidad condicional es que, al ceñirse de modo tan estricto al derecho en curso y ejercerse sólo como tolerancia, casi no es hospitalidad ya que la amenaza de expulsión es latente, virtual y potencial: sólo se recibe al otro, lo que significa que se lo neutraliza y comprende. Por lo tanto, esa hospitalidad es más bien una *hostipitalidad*. Es decir, la hospitalidad condicional –tradicional y metafísica– es únicamente hostil. En virtud de su consagración por la seguridad y la estabilidad a la que rinde pleitesía, ahí ya está todo decidido: sólo hay tolerancia, vigilancia y amenaza de expulsión permanente. Es decir, allí ya se ha *sacrificado* la alteridad y la extrañeza, se ha amortiguado y atenuado su irrupción, se le ha normalizado en nombre de la estabilidad y la mismidad.

Por el contrario, la pervertibilidad de la hospitalidad incondicional atañe tanto a la posibilidad de unas “relaciones salvajes” como a su desdibujamiento por cuanto no se sabe quién recibe a quién, así como tampoco en donde se recibe, ya que en la apertura total y sin criterios es difícil decir cuando hay hospitalidad y cuando no. Pese a todo esto, la hospitalidad incondicional, más acá de esa perversión que le resulta esencial, tiene cierta gracia o, en cierto modo, una virtud. Ya que *al menos* la hospitalidad incondicional da a pie *tanto* a la acogida *como* a la hostilidad, aunque sea en medio de esas “relaciones salvajes” que favorece, o en donde casi no hay manera de *acoger* puesto que no existe lugar-propio. De hecho, si acá también cabe hablar de *hostipitalidad* la tensión entre ambos resta irresoluble, su separación y disyunción, como decíamos, es precisamente la *chance* de la justicia.

---

<sup>194</sup> J. Derrida, *Fuerza de ley*, *op. cit.*, p. 64.

Todo lo cual es nombrado en el seminario con la intraducible fórmula «chez soi chez l'autre» que propone pensar que todo supuesto hogar-propio es a la vez o, incluso *a priori*, hogar-del-otro.

*Être chez soi chez l'autre*, he aquí un enunciado muy inestable que puede querer decir también que uno se instala en el hogar-propio [*chez soi*] y que uno se encuentra en el hogar de sí mismo incluso en el hogar del otro o, lo que es exactamente lo inverso, que no se está jamás en el hogar-propio más que cuando y siendo primero acogido en el hogar del otro, disimétricamente, el hogar-en-lo-otro [*chez-l'autre*] trascendiendo, precediendo y excediendo siempre el hogar-propio-de-sí [*chez-soi*]. En este último caso, uno está finalmente siempre en el hogar del otro [*chez l'autre*]<sup>195</sup>.

Tensión irresoluble pues Derrida venía de señalar que allí en ningún caso hay fusión o confusión, por más que se hable de esta precedencia: se trata más bien de no neutralizar la alteridad o la alteración que hace trastabillar la supuesta estabilidad y clausura de lo propio. Adviértase además que esta brecha es la que más aproxima los motivos de la hospitalidad al debate contemporáneo de la comunidad, puesto que atañe a un «ser-juntos», un «ser-con» o un «ser-el-uno-con-el-otro» sostenido por nada más que la «inestabilidad de la disimetría», ya que, este extraño enclave del *hogar-en-lo-otro* no comporta «ningún reparto [*partage*], ninguna comunión ni comunidad siendo homogéneos en este ser-con [*être-avec*] o en este ser-en [*être-chez*] (*apud*), en el hogar-propio como hogar-del-otro. *On est chez soi chez l'autre*<sup>196</sup>.

En ese desalojo del *ipse*, en la destitución de su fundamento, en la revocación de su autoridad de amo de casa, allí *quizá* se pueda alojar al otro. Constituye, por lo menos, una especie de primer paso. Allí tiene lugar, tal vez, la justicia como *adikia*, un «deseo de afirmar el porvenir»<sup>197</sup> sostenido en la incertidumbre. Es más, Derrida no dejó de alarmarse por lo que en esos años se llama el “delito de hospitalidad”. Expresión *impactante* para él, ya que «la oferta de

---

<sup>195</sup> J. Derrida, *Hospitalité I*, *op. cit.*, p. 256. No cabe duda que resultan casi intraducibles todos esos giros que pueden hacerse en francés con la partícula *chez*.

<sup>196</sup> *Ibid.*, pp. 255-256. Siguiendo esa pista, sumado a las indicaciones que da en la última sesión del seminario de ocuparse de tres textos que darían a pensar la *inquietante extrañeza* o el motivo de lo *Unheimliche* (Freud, Heidegger y Joyce) (cf. *ibid.*, p. 291-298) y que no alcanzamos a abarcar, algo se anunciaba ya en *Espectros de Marx*: «Acoger, decíamos pues, pero al tiempo que aprehende, en la angustia y el deseo de excluir al extraño, invitarle sin aceptarle, hospitalidad doméstica que acoge sin acoger al extraño, mas a un extraño que ya se encuentra dentro (*das Heimliche-Unheimliche*), más íntimo a sí que uno mismo, la proximidad absoluta de un extraño cuya potencia es singular y anónima (*es spuk*), una potencia inenunciable y neutra, es decir, indecible, ni activa ni pasiva, una an-identidad que ocupa invisiblemente y *sin hacer nada* lugares que, finalmente, no son ni los nuestros ni los suyos» (*Id.*, *Espectros de Marx*, *op. cit.*, p. 192 [trad. mod.]).

<sup>197</sup> J. Derrida, «No la utopía, lo im-posible», en *Papel máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas* [2002], *op. cit.*, p. 311.

hospitalidad era asociada a un acto de delincuencia»<sup>198</sup>. Por más que el acople de esas palabras corra el riesgo de legitimar o inducir a lo peor, hace falta pensar ese delito en la estela de la desobediencia civil –cuestión a la que alude Roudinesco en estas entrevistas, y que Derrida recuerda también en la tercera sesión del seminario<sup>199</sup>–. Lo que, asimismo, ha subrayado Leonor Arfuch recientemente, cuando al sondear el panorama horrendo del estado del mundo constata que si hay hospitalidad será en tanto que «rebelión» o «subversión»<sup>200</sup>. Digamos, tal como Antígona que actuaba en conformidad con una ley superior –aquella de dar sepultura a los muertos– no puede sino ser terriblemente desobediente para ser justa; con la hospitalidad, sostenemos, sucede algo análogo. Sólo ejerciendo violencia, practicando cierta hostilidad con la hostilidad general que significan las leyes y el derecho –con su inhospitalidad constitutiva–, resulta, *quizá*, posible en tanto que *imposible*, la hospitalidad incondicional.

Incluso, la perspectiva en que se reparte este problema podría cambiar: ya no preguntarse cómo ser hospitalarios para ser justos, sino cómo propiciar el pasaje y el cruce de fronteras, cómo contrabandear, franquear los muros, elaborar un desvío que transforme el límite en una membrana, en una entrada. Didi-Huberman –extendiendo y dándole resonancia al filme-poema de Niki Giannari y Maria Kourkuta *Unos espectros recorren Europa*– nota que el deseo que acompaña a los deportados, migrantes forzados y exiliados contemporáneos es sin más el de pasar:

Pasar cueste lo que cueste. Mejor morir que no pasar. Pasar para no morir en ese territorio maldito y en esa guerra civil. Haber huido, haber perdido todo. Pasar para intentar vivir aquí, donde la guerra sea menos cruel. Pasar para vivir como sujetos de derecho, como simples ciudadanos. Poco importa el país, mientras sea un Estado de derecho. Pasar, entonces, para dejar de estar fuera de la ley común. Pasar para sentirse protegidos por convenciones internacionales, convenciones de los derechos del hombre, una justicia para la que un crimen no quede impune. Y si es preciso, para pasar, pagar a quien nos haga pasar, a un bandido: situarse fuera de la ley. [...] En todos los casos: pasar para vivir<sup>201</sup>.

---

<sup>198</sup> J. Derrida y E. Roudinesco, *Y mañana qué...*, *op. cit.*, p. 69. Ese delito codificado en la Ley Pasqua consiste, como precisa en la séptima sesión del seminario, en la prohibición de albergar o ayudar a un extranjero en situación irregular, y en caso de que se lo haga se tomará al ciudadano francés que ofreció hospitalidad bajo la acusación de asociación “ilícita”. Derrida toma el ejemplo de Jean-Luc Galvan que se encuentra en ese momento prisionero en Fresnes. Esta persona alojó a un vasco que la policía supone que es cercano a la ETA, y por eso es tomado prisionero (Cf. *Id.*, *Hospitalité I*, *op. cit.*, p. 267-269).

<sup>199</sup> Cf. J. Derrida, *Hospitalité I*, *op. cit.*, pp. 102-103.

<sup>200</sup> L. Arfuch, «La trama del exilio en la emergencia del presente», *Confabulaciones. Revista de Literatura Argentina*, n.º 2, diciembre de 2019, p. 4.

<sup>201</sup> G. Didi-Huberman y N. Giannari, *Pasar, cueste lo que cueste* [2017], trad. M. Manrique, 1º ed., Cantabria, Shangrila, 2018, pp. 38-39.

Pero con eso, de cualquier manera, no bastaría. Es, repitamos, un primer paso. Ya que, como bien plantea Michaud, quizás además haga falta, para que haya derecho a la hospitalidad «olvidarse de la palabra inmigración y reinteriorizar la cuestión de las diferencias [lo que] debería conducir a reconsiderar o a ver reaparecer la cuestión de los umbrales, no en el sentido de fronteras por donde arriban los extranjeros sino, al interior de una nación, de una sociedad, de una cultura, los de la alteridad producida o reproducida. La hospitalidad no concierne solamente al extranjero»<sup>202</sup>. Así, se transita de umbral en umbral, sin la seguridad de haberlo franqueado *definitivamente* jamás. Una posición liminar, una marginalidad que acentúa el suspenso en el que se sostiene lo totalmente otro. Es allí que la anomalía y la extrañeza, tienen su “lugar”. Es más, la dislocación que provoca la irrupción del otro, aunque parezca por algún tiempo acallada, siempre está presta a estallar<sup>203</sup>. Pues, sabemos que paradójicamente, es haciendo la guerra al extraño, al extranjero y al otro como se mantiene la paz y el acuerdo, y ahí no hay hospitalidad posible a menos que sea reduciendo al otro, esto es, atada a la lógica soberana y bélica, en una hostilidad relativa al extranjero que lo rechaza, pues su «fobia compulsiva» no puede sino ejercerse como «expulsión de lo im-propio en tanto que es aprehendido como impuro, por lo tanto como sucio, contaminante, contagioso, congénitamente contagioso [...]»<sup>204</sup>.

Entonces, por otra parte, aquella sacudida que le imprimen estos pensamientos a esa gramática política –aquella de la política posible– plantean que, contra esa negativa a querer oír, ver o traducir lo otro o lo extraño, la hospitalidad absoluta –que mejor cabría nombrar, como hace Derrida, como *hostipitalidad*–, así como esa extraña justicia pensada desde la disyunción, lo que habilitan es pensar la incierta chance del encuentro con el otro, esto es, mantener abierto el irredento juego de fuerzas que trae consigo, asumir que el disturbio esta ya ahí en la supuesta interioridad. Al inicio del documental con el que iniciábamos este capítulo Derrida declara, de hecho, lo siguiente:

---

<sup>202</sup> J. Derrida, «Accueil, éthique, droit et politique», p. 143, cit. en G. Michaud, «Jacques Derrida: politique et poétique de l'hospitalité», art. cit. (Cf. Anexo)

<sup>203</sup> Como en el caso de la protesta en las *banlieues* de Francia, que notifica que la supuesta integración y tolerancia no es más que una fachada para comprender y neutralizar al otro y al extranjero y que, al momento de reafirmar su carácter refractario, se activan sin problemas todos los dispositivos de atenuación, encarcelamiento y exclusión (cf. A. Stella, «A l'écoute des cris et des paroles des révoltés», *Lundimatin*, n° 391, 11 julio 2023 [en línea: <https://lundi.am/A-l-ecoute-des-cris-et-des-paroles-des-revoltes>]). De hecho, Alessandro Stella aquí ejercita una suerte de hospitalidad con los gritos de los sublevados, lo que resulta imposible para gran parte de la intelectualidad francesa.

<sup>204</sup> J. Derrida, *Hospitalité I*, *op. cit.*, p. 245.

Hay algo en lo que pienso desde hace mucho tiempo, es en el nombre de la escritura, de la deconstrucción, del falogocentrismo, etc., no pudo no proceder de esta extraña referencia a una afuera [*ailleurs*]. [...] Se trata de pensar a partir de este pasaje por el límite. El afuera [*ailleurs*] aun cuando está muy cerca, es siempre lo que está más allá de un límite. Pero, en sí. Tenemos el afuera [*ailleurs*] en el corazón, en el cuerpo. [...] El afuera [*ailleurs*] está aquí. Si el afuera [*ailleurs*] estuviese afuera [*ailleurs*], no sería un afuera [*ailleurs*].

Se trata con ello, –al impugnar la completud, el cierre, la unidad– de no neutralizar la alteridad que irremediamente nos habita. Y en ese sentido, se apuesta por un pensamiento de la justicia como exposición *aneconómica* al totalmente otro, asimismo por un pensamiento del otro cuyo encuentro es inanticipable que, en consecuencia, no puede presentarse –al límite con el peligro absoluto– más que «bajo el aspecto de la monstruosidad»<sup>205</sup>.

En fin, se trata de preguntarse por los modos de hospedar en los inhóspito, allí donde no se tiene lugar-propio o donde se ha vuelto imposible decir o afirmar que se tiene una casa: en el desplazamiento, en el exilio, en el despojamiento. Hay allí un destello de hospitalidad, pese a todo. De hecho, Dufourmantelle también entrevé ese recodo:

Por eso “la frontera, el límite, el umbral, el paso al encuentro de ese umbral” vuelven tan frecuentemente en el lenguaje de Derrida, como si la imposibilidad de delimitar un territorio estable donde el pensamiento pudiera establecerse fuera provocadora del pensamiento mismo. “Para ofrecer la hospitalidad, se interroga, ¿hay que partir de la existencia garantizada de una morada o bien en sólo a partir de la dislocación del sin-abrigo, del sin-lugar-propio que puede abrirse la autenticidad de la hospitalidad? Quizá únicamente aquel que soporta la experiencia de la privación de la casa puede ofrecer la hospitalidad”<sup>206</sup>.

Con todo, pensar a la altura de la «monstruosidad del quizás»<sup>207</sup>, involucra de manera insosiega, «dar cobijo a la incertidumbre»<sup>208</sup>, dar cobijo en la inestabilidad más palmaria, en fin, en lo *inhóspito* o, como dijera Guadalupe Santa Cruz con una imagen que nos acompañó largamente mientras nos dedicamos a este problema, habitar la *quebrada*: «En el corazón de la aridez, las quebradas riegan y cultivan, hacen hablar el suelo, lo hacen parecer vivo. Van en otro sentido las quebradas, llevan la contra por oblicuas, por empapadas, por abruptas. Atraen

---

<sup>205</sup> J. Derrida, *De la gramatología*, *op. cit.*, p. 10. De hecho, aquí ya se anuda el *porvenir* con lo monstruoso: «El porvenir sólo puede anticiparse bajo la forma del peligro absoluto. Rompe absolutamente con la normalidad constituida y, por lo tanto, no puede anunciarse, presentarse, sino bajo el aspecto de la monstruosidad» (*loc. cit.*)

<sup>206</sup> J. Derrida y A. Dufourmantelle, *La hospitalidad*, *op. cit.*, pp. 58-60.

<sup>207</sup> M. B. Cagnolini, «Temblores del pensar: Nietzsche, Blanchot, Derrida», en *Derrida, un pensador del resto*, 1º ed., Buenos Aires, La Cebra, 2007, p. 129.; cf. J. Derrida, «¿Cómo no temblar?», trad. E. Cohen, *Acta Poética*, vol. 30, n.º 2, 2009, pp. 19-34.

<sup>208</sup> J. Benyo, «Lo inhóspito», *art. cit.*, p. 74.

extraños, se trenzan con senderos clandestinos, especias y animales, gentes de la frontera»<sup>209</sup>, por eso se definen solo por dar lugar a la *ocurrencia*, al encuentro:

Una quebrada es un lugar donde algo ocurre, corre, fluye o se interrumpe. Es un declive, siempre sucede en el terreno desnivelado algo que se tambalea, declina, bascula en otro sentido. / O bien sucede que se alza, que es preciso escalar, conmover una posición, buscar otro equilibrio, desgajarse hacia nuevas direcciones. / Se cruzan cuerpos en las quebradas, ventoleras inversas que descolocan, chiflones y cauces, abismos horizontales. / La promesa de otras rutas. / Casi todas las quebradas del país producen a su largo encrucijadas. No hay país sino un paraje en cada hendidura<sup>210</sup>.

Ahí donde la *experiencia* refiere a la inquietud de una agitación, al inestable temblor que arruina todos los órdenes conocidos. Es ahí, en el incesante formar y deformar lo común, en la irreconciliable tensión entre las fuerzas de consenso y las de disenso, en la vacilante transacción entre hostilidad y hospitalidad, entre violencia y justicia, es decir, no en un lugar sino en un *entre* oscilante y suspensivo, es ahí que, *quizá*, haya otra chance –sin cancelar de antemano el riesgo del enfrentamiento y el conflicto– para practicar la generosidad frente a lo sorprendente o ejercitar una dulzura frente a lo extraño.

---

<sup>209</sup> G. Santa Cruz, *Plasma*, Santiago, LOM Ediciones, 2005, p. 10.

<sup>210</sup> G. Santa Cruz, *Quebrada. Las cordilleras en andas*, Santiago, Francisco Zegers Editor, 2006

## CONCLUSIÓN

He aquí la inteligencia hacia el otro, hacia el diferente: no consiste en capturarlo, en aferrarlo, sino en hospedarlo como lo perfectamente distinto.

MÓNICA B. CRAGNOLINI, «Postfacio: introducción a la geo-filosofía del archipiélago»

Pues la hospitalidad es una historia de umbral. Delimitando un adentro y un afuera, da a pensar el franqueamiento pero también la agresión, la invitación, el intercambio, todo aquello que puede tener lugar alrededor de esa frontera.

ANNE DUFOURMANTELLE, *Elogio del riesgo*

Lejos de concluir, como si fuese posible agotar o cerrar estas preguntas, insinuamos una última variación, a modo de expansión de la cadencia sostenida, para notar por última vez los matices, contrastes y tonalidades que atravesamos. Exponemos los respuntes de nuestro tanteo, de la indagación acometida, aquellos que de manera provisoria lograron urdirse y tramarse, aunque también las esquirlas y jirones desperdigados. Admitimos en fin que hemos quedado, sin remedio, pendidos e inclinados hacia el porvenir, a lo que *resta porvenir*.

En el primer capítulo hemos examinado el carácter problemático del vocablo «comunidad». Sin soslayar que resulta ser un concepto en extremo polisémico, advertimos que ha cristalizado como un fundamento –hasta cierto punto– incommovible para la filosofía política. Tomando noticia del cuestionamiento contemporáneo, identificamos en primer lugar, que éste emerge tras las trágicas experiencias que asolaron al siglo pasado en las cuales el concepto de comunidad se hallaba implicado. Pues la secuela ineluctable de esta concepción corriente y tradicional, al sustentarse y basarse en la identidad, la propiedad o la filiación (por no decir nada de la sangre y la tierra), no es otra que el despliegue de un «odio a lo extraño». Es decir, si tradicionalmente la comunidad se concibió como homogeneidad e intimidad, como reafirmación de lo mismo, en su aspiración a fundar su unidad y totalidad, únicamente lo logra ejerciendo violencia y hostilidad contra lo que considera otro, anómalo o extraño. Sólo así era posible que perviviera el consenso del que se ufana, lo que nos arrastró a reconocer que lo que está en juego aquí es, además, la concepción tradicional de política que le es consustancial, cuyo imperativo de

*reducción a la unidad* solo puede alcanzarse conciliando y neutralizando las irrupciones, adecuando o integrando lo otro al orden de la mismidad, lo que, en el límite, sacrifica, extirpa o excluye lo que pudiese constituir un disturbio en la interioridad.

De este modo, en segundo lugar, para tomarle el peso a este concepto en el que se entreveran hasta la confusión lo propio y lo común, se hizo necesario rastrear los lineamientos fundamentales que lo han asentado como lugar de unidad, identificación, armonía y consenso. Al dar una vuelta hacia atrás se logró exhibir que aquella calificación que la supone portadora de un valor en sí misma, está amparada en la idea platónica de comunidad ideal que articula fuertemente la justicia con la armonía, así como en la idea de que en ella –y tan sólo en ella– es posible la vida buena, consagrada al consenso, el bien y la virtud, tal como la determina Aristóteles.

Sumado a que, en tercer lugar, la inflexión moderna del vocablo comunidad la concibe como ámbito de pertenencia fundada en el sujeto y su imperiosa auto posición, soberanía y propiedad, que sólo permite una relación basada en el reconocimiento mutuo de determinados atributos compartidos. Allí nuevamente se reactiva la asimilación o neutralización de lo otro, pues al fundarse en el sujeto –elevado al rango de *arkhé* de la modernidad–, la comunidad se configura y corrobora en el paroxismo de una comunión, imantada por una identidad plasmada en un colectivo o una pluralidad, realizando y efectuando de ese modo la reducción señalada.

Delatar esos entramados nos dejaba en mejor posición para ponderar aquello con lo cual rompía el debate contemporáneo de la comunidad, con la semántica que desquiciaba y trastornaba. Importó a su vez, demostrar que, en mayor medida, rompe con ese temple nostálgico que, frente al devastado escenario actual no le queda más que añorar con dolor dicho ámbito armónico que *alguna vez*, se nos repite hasta el hartazgo, tuvo lugar. Mas también resultaba imprescindible deshabilitar el resuelto ánimo de realizarla y volverla efectiva, es decir, era necesario derribar la confianza en el progreso. Despejado eso queda nada más asumir la confianza acabada en la comunidad. Así, la crisis que le sobreviene a este término nos trae la noticia de que es la existencia en común la que se transformó en problema.

Llegados a este punto, en el segundo capítulo se exhibió el debate contemporáneo en torno a la comunidad, enfocados en Jean-Luc Nancy, Maurice Blanchot y Roberto Esposito. Reanudamos aquí la tonalidad nietzscheana que atraviesa al debate. Consignamos que para despuntar esa «otra calificación» de la comunidad hizo falta vérselas con la tradición, lo que

implicaba someter ese concepto a una vacilación que permitiese entrever otras maneras de modularlo y declinarlo. Es decir, para incordiar la unanimidad que implica tradicionalmente la comunidad fijada al alero del consenso, hizo falta, primero, asumir su inestabilidad y entrecortar la gramática que repite que *lo común es lo propio*. Y con ello, sin abandonar la palabra comunidad, propiciar modalidades otras y extrañas de pensar el lazo social, el vínculo o la relación.

De ahí que, en primer lugar, ahondamos en dicha veta nietzscheana. En ningún caso para reducir este debate a una simple repetición de las peroratas de Nietzsche, mas tampoco para suponer que entre los autores del debate existiría cierta indistinción en virtud de esa impronta. Es más, lo que enfatizamos pasaba por la apertura a la extrañeza y a la inquietud que podía ser precisado en algunos textos nietzscheanos. A la vez que se desaloja al yo de su parapeto fundamental, hicimos notar que aquellas exhortaciones a la soledad o al amor al lejano fungían como modos *otros* de pensar la relación con el/lo otro que rompían con los tradicionales amparados en el reconocimiento, la intimidad o la armonía. La «amistad de las estrellas» a la que convoca precisamente se presenta bajo el signo del *desasimiento*, esto es, del dejar ir y el abandono.

Otra premisa que resulta imprescindible para el debate es el pensamiento de Heidegger. El carácter *extático* del Dasein nos da ya noticia que nada tiene que ver con la interioridad o la apropiación y, en suma, que no puede ser un “yo” o un “sujeto”. Más bien, al acentuar su apertura y su descentramiento, sin descontar el desarraigo y la errancia que lo signa, resulta sin duda de cardinal importancia para habilitar otro pensamiento de la comunidad lejos de las nostalgias por lo propio y lo auténtico. Sumado al indicio entrevisto por los autores del debate –por Jean-Luc Nancy fundamentalmente– respecto a la mínima y pequeña palabra «con». Al profundizar en lo que involucra el carácter *existencial* del *con* terminan por verse alterados los modos de relación pensados desde la identidad y el vínculo, delimitados por lo general como intercambios, contratos, jerarquías, dependencias. Pues, el *ser-con* apunta a un *entre* que califica a la existencia desde la diferencia y el espaciamiento según la cual esta es, en principio y de modo irrevocable, co-existencia.

En segundo lugar, atravesamos la declinación otorgada a la comunidad por parte del debate. El gesto común que despliegan incumbe a ese *otro modo* de pensar la comunidad, dotarla de *otra calificación*. Es decir, ya no como vínculo, contrato o acuerdo, tampoco como origen, esencia o finalidad, en ningún caso en tanto que propiedad o pertenencia, pues ello volvería a atarla a la semántica del sujeto. Por eso, *de otro modo que comunitario*. En el debate sondeamos que

«comunidad», ya sea *inooperante* en Nancy, *inconfesable* en Blanchot, o *communitas* o *nada-en-común* en Esposito, concierne a un ámbito ontológico de *exposición* y de irreconciliable *tensión*.

Allí, el estudio de la brecha abierta por Bataille –que anunciaba la rareza de pensar «la comunidad de los que no tienen comunidad»–, permitió identificar la destitución de la posición central y principal del sujeto, ya que piensa la comunidad desde la experiencia y la comunicación, entendidas éstas últimas como *alteración y exposición*, es decir, desde la pérdida de sí y la puesta en juego. Por su parte, advertimos cómo Nancy asume con todo rigor un pensamiento de la comunidad desde su cariz ontológico. Al sondear lo que involucraba pensar el «reparto de las singularidades» se constató que concierne a la *común condición co-existente* cuya cifra es la *dislocación* y la *interpelación* que nos atraviesa y constituye. De ahí que la comunidad *inooperante* que da a pensar, no sólo no se puede realizar puesto que atañe a esta *sociación* originaria, pues además es la *resistencia* a la pretensión de hacer de la comunidad un ámbito de identificación y fusión. Blanchot, por su parte, formula la comunidad paradójicamente como *relación sin relación* y hace de la muerte del otro el punto de (in)coincidencia e interrupción para rehuir, de este modo, la comunión o la apropiación que supone la comunidad tradicional. Así, para este autor, la relación, el vínculo, la asociación ocurre –si es que lo hace– en y a partir de su imposibilidad. En cuanto a Esposito, al remitirse a una etimología inexplorada, trastorna radicalmente la semántica que emparenta lo propio y lo común. Así, establecimos cómo para este autor es lo *impropio* o *lo otro* lo que define a lo común. *Communitas*, entonces, antes que referir a algo así como un sujeto acrecentado, es más bien el ámbito en donde se ven ineludiblemente expuestos y alterados. Así, *cum* sería lo que nos expone, nos entrega o nos arriesga, inhabilitando toda homogeneidad o identidad, consenso o pertenencia. Lo que nos acomuna, en fin, es tanto una carencia y un vacío, como una caída. Una *co-incidencia*, mas no desde una plena condición hacia condena alguna, sino como la signatura distintiva de la existencia.

Dicha coincidencia no supone –como es de esperarse a estas alturas– que haya un acuerdo implícito o explícito entre estas elaboraciones teóricas. Nada más dan a pensar la manera en que la *exposición*, la *experiencia* de estar en el mundo, está atravesada de modo insalvable por los otros y otras, por la *inquietud* que conlleva asumir la radical impropiedad. Por la *tensión* que implica, también, no obliterar ni reducir de antemano la alteridad. Con lo cual, decíamos, las asociaciones, las relaciones quedan grabadas –si las hay– por la diferencia y la extrañeza, ya no más por la identificación y la propiedad. La figura nietzscheana del amor *en y por* la caída termina

por apuntalar que estas *extrañas comunidades* son, de alguna suerte, comunidades del hundimiento, del abandono, de la no-pertenencia.

Desprendemos, en tercer lugar, un movimiento decisivo, por cuanto la tesis se juega en la conjetura de que Derrida podría ser inscrito en esta escena teórica. Franqueamos, por un lado, las interpretaciones que atisban en el debate cierto modo de rehuir de la política, por otro, ponderamos aquellas que dificultosamente consideran a Derrida como parte de esta escena. Mas terminamos por sostener que, pese a las reticencias –tanto de Derrida y de las interpretaciones que se han hecho– no sólo pueden asociarse, sino además en cierta manera lleva al límite la discusión, pues al yuxtaponerlos se habilita otra consideración de la política.

De esta suerte, primero mostramos que Derrida comparte el recelo contra la tendencia a la totalidad y la fusión que desarrolla el debate, lo que explica a su vez su disconformidad con seguir hablando de *comunidad*. Luego, si el cruce entre comunidad y política resulta problemático para Derrida, ello se debe a que esos términos –en su estricta disposición metafísica– no dan lugar alguno a la alteridad o la extrañeza. Además, se exhibió la inscripción marginal de Derrida en el debate solo a partir de la larga nota al pie en *Políticas de la amistad*, donde junto con reconocer su amistad de pensamiento con Nancy y Blanchot (sumando, por nuestra parte, a Esposito) vuelve sobre la corriente nietzscheana que los atraviesa y sobre la cual se sitúa él mismo. En esa estela atisba un seísmo y una *mutación* tanto en el concepto de lo político como en el de comunidad, que entraña un desquiciamiento de la gramática política tradicional que esbozamos en el primer capítulo.

Así, desplegamos un gesto –decisivo a nuestro parecer– en el que formalizamos el problema. Ya que, por un lado, si la tradición metafísica no hizo más que *determinar* y fijar el sentido de la comunidad de forma *unánime* como espacio interior de pertenencia e identificación, ello implica además que está gobernada por una lógica antagónica y representacional que sólo permite pensarla como reunión y consenso, que se realiza y efectúa precisamente excluyendo –neutralizando o comprendiendo– lo otro y lo extraño, para resguardar así lo propio. Por otro lado, en la brecha abierta por el debate, sumados a Derrida y escoltados por Nietzsche, se advierte que la cuestión no se agota allí. Hay fisuras y trisaduras por las que despunta otra calificación, otra declinación del vocablo, que permite pensar la existencia en común en la indeterminación que involucran las fuerzas que la atraviesan, en la irresolución de la *tensión* entre el disenso y el consenso. Así, el *ser-con* y el *entre* albergan de manera irreconciliable un *juego* de

fuerzas y una holgura que habilitan su propia contrariedad, dando lugar con ello a la alteridad y al conflicto, a la irrupción de la extrañeza. Aquel ser-con-otrxs que comprende un común coexistir y una comparecencia ante los otros es signo del carácter *agonístico* de la *exposición*, en donde el conflicto no es atenuado, donde las diferencias restan irreductibles. Entonces, tanto Derrida como los autores del debate, al situar la discordia en el corazón del disenso, dan a pensar con toda severidad la dislocación absoluta, la relación suspensiva que supone, pese a todo, el concepto de comunidad. Es allí que identificamos, precisamente, la tangente en la que se cruzan estos autores y Derrida, y lo que envía de lleno, por lo tanto, a seguir la pista de la hospitalidad.

En fin, en la encrucijada de estos motivos situamos la pesquisa de Derrida en torno a la hospitalidad. En el tercer capítulo afirmamos que dicho pensamiento de la hospitalidad parte de la dimensión conflictiva del encuentro con el otro. Rastreamos la insistencia mantenida por Derrida –desde sus primeros textos hasta el seminario dedicado al problema, al menos– por la *chance* de dar lugar a las anomalías y las extrañezas, lo que implica, forzosamente, que la *fuerza* de la deconstrucción radica en reanimar el juego descentrado de la diferencia que se suponía ya saldado y fijado por la metafísica. Así, si puede pensarse aún que «lo otro» resiste en su carácter refractario, la pregunta de la hospitalidad podría ser la siguiente: ¿cómo desactivar la alergia contra lo otro que ha caracterizado al discurso metafísico? Sostuvimos que Derrida retoma esa interpelación, mas con la advertencia de que lo otro no es simplemente lo exterior. Pues, en la metafísica ha operado el gesto incansable de situar un fundamento inconmovible a partir del cual se establecen axiologías jerarquizantes y «distinciones ético-ontológicas». Es en dicha operación que lo otro y extraño termina por ser interiorizado, comprendido, neutralizado al situarlo en un orden que, de hecho, lo subordina y excluye: ese es el modo en que la metafísica hace del otro, *su propio otro*.

Demostramos, en consecuencia, que el gesto deconstructivo radica en lidiar con el fundamento, trabajar los márgenes, revocar y estallar la pretensión de reunión, interrumpir la neutralización desencadenada, en fin, colaborar con la fuerza de dislocación que comporta la extrañeza. Así, en el mínimo ardid de leer lo *ilegible* entrevimos la tentativa por hallar las inestabilidades que cruzan a todo texto, lo que en última instancia involucra abrir la lectura a lo extraño con una fuerza “respetuosa” pero que desquicia el edificio metafísico. Al exorbitar la clausura metafísica, al agitar y estremecer la estructura que organiza el fundamento, al deslizar y sacar de su gozne lo supuestamente asentado es que se reanima la fuerza diferencial. Entonces,

será *en y por el conflicto* (la huelga general, el *polemos* o la guerra de guerrillas) que hay en la lectura que puede hacerse aparecer lo ilegible en el sistema de oposiciones metafísicas, es decir, lo que *resta* (permanece y reside) y resiste en la oposición: es ahí por donde irrumpe su exceso, su disturbio, su irreductibilidad.

Con arreglo a lo anterior, se abordó el tratamiento que da Derrida a la inquietante y complicada palabra «hospitalidad» a partir del seminario recientemente publicado. Si en principio, el concepto tradicional de hospitalidad nos dice con avidez que ella implica dar la bienvenida y recibir al otro, ello se ve contrariado al advertir que alberga –como un huésped indeseable–, en su étimo y en su ejercicio, a su contrario, es decir, a la hostilidad. Eso explica que Derrida invente esa rara palabra: *hostipitalidad*, para así recalcar la turbación que envuelve, la ambivalencia inconciliable entre *hostis* y *hospes*. Considerando esa complicación la propuesta consistió en pensar la hospitalidad a partir del porvenir, como una llamada al o del otro, una invitación, una correspondencia. Lo que, de todos modos, se hace en el más notorio aprieto, pues todo se juega *en medio* de la violencia del *arkhé*, de la anticipación y dominio que despliega. Así, para hacer del pensamiento una llamada de hospitalidad, hay que interrumpir la potencia de dominación de la metafísica y llegar hasta el desconcierto de lo desconocido y lo extraño.

Se esclareció esto al formalizar la distinción que establece Derrida entre hospitalidad condicional o de invitación y hospitalidad incondicional o de visitación. Ya que, si tratamos la *cuestión de la hospitalidad* es porque todo se juega en la pregunta. Mientras la primera de éstas, ligada a la soberanía, al poder del anfitrión y propietario de la casa, dirige su invitación al otro con preguntas que condicionan su llegada, la otra hospitalidad de visitación, por el contrario, no profiere pregunta alguna y nada más *corresponde* la llegada, afirmando la venida y el arribo inesperado de lo totalmente otro.

De ese modo, establecimos que la hospitalidad condicional es una hospitalidad *limitada*, mucho más cerca de la tolerancia y la soberanía que de la acogida. Al confirmar el poder y la propiedad del anfitrión se termina por confundir con la hostilidad, en ella nada queda fuera de los cálculos y los criterios establecidos, y siempre se puede reactivar el antagonismo con el allegado. En cambio, la hospitalidad incondicional e hiperbólica apuesta todo por evitar que la pregunta se convierta en un interrogatorio (potencialmente policial, por cierto) y alberga a eso desconocido y anónimo cuyo sorpresivo arribo, de hecho, cancela todas las preguntas y contratos; no es más que un don ofrendado que, al entrecerse con lo imprevisible, desquicia y

destituye la soberanía. Es en la encrucijada e imbricación de estas hospitalidades que se juegan las apuestas política y poéticas –es decir, inventivas– del pensamiento de la hospitalidad de Derrida. Pues si la tolerancia linda peligrosamente con la hostilidad, la expulsión y la xenofobia, la hospitalidad incondicional termina por desdibujar toda acogida. De allí que hospitalidad, si la hay, ocurre como invención, tiene que recomenzar y ensayarse en *cada ocasión singular*, alterando irremediabilmente los ordenes establecidos. Ahí radica su *experiencia*, la travesía de experimentar la venida de lo otro, la heterogeneidad que disloca la mismidad.

Mostramos, por otro lado, que desde su tratamiento con la literatura Derrida ya practicaba una hospitalidad semejante. Si toda la tradición filosófica –digamos, de Platón a Gadamer– entabló, más allá de las inflexiones particulares, cierta relación con la literatura, ésta implicaba subordinarla e instrumentalizarla o, dicho en el léxico recién revisado, era tolerada dentro de su discurso, pero al precio de reducirla e integrarla. La comprende y, por eso, la neutraliza, si es que no la excluye. Hallamos, por el contrario, en la «anómala lectura» –al decir de Marcela Rivera– que ejercita Derrida con la literatura, la pista de que, aun sin hablar de hospitalidad en sus primeros textos, no dejó de estar preocupado por su espíritu. La sostenida preocupación por aquella fundacional frontera que se levanta entre filosofía y literatura, por el modo de enturbiarla, de traspasarla o desplazarla, es lo que, nos parece, dotó a su gesto lector de una hospitalidad singular al idioma, la firma y las fuerzas de la literatura. La lectura como invención y como traducción son evidencias de ello. De allí que, de nuevo, leer implique atender a la violencia y a la polémica de los discursos, asumirlas y hospedarlas, todo lo cual concierne, a una *estética-política* de la hospitalidad.

En fin, esa relación no alérgica con lo otro y extraño puede pensarse como exposición, como irrupción de lo otro, es decir, como desconcierto o alteración de lo propio. Sostuvimos, por ello, que lo aleatorio, o *alter* o lo *heteron* incordia, asedia y resulta a todas luces un *inconveniente* para el orden de lo mismo, es la intrusión de lo discordante y del disturbio. He ahí la trisadura del dominio, la disyunción que implica la *chance* de la justicia y la *imposible* política que se mide con las aporías y reside en la inestabilidad más acuciante. Lo que permitió, en fin, trazar la amistad constelatoria que se urde con el debate contemporáneo de la comunidad: si el *ser-con* supone la exposición y la tensión, entonces la reconsideración de la frontera, de la pertenencia, así como el agudo examen de los problemas relativos a la *hostipitalidad* que ensaya Derrida –su diferencia con la tolerancia, su cercanía insalvable con la hostilidad, la dificultad de su ejercicio, sumado al

desafío de su invención permanente—, es ahí que también gravita un pensamiento que no rehúye la conflictividad inherente a toda relación, en la medida en que atañe a formas singulares que puede adoptar la consustancial existencia en común. Es ahí, por lo tanto, que adquiere consistencia la relación suspensiva, inquieta y caótica que conlleva todo *ser-con*.

No dejamos de considerar además los riesgos que todo esto entraña, pues no abogamos por un pensamiento salvífico o tranquilizador, estamos en la más notoria complicación. Con la hospitalidad, con la hostipitalidad, tal vez no se trate más que de «[a]bandonarse a una discontinuidad allí donde todo nos devuelve sin cesar a lo continuo»<sup>1</sup>. Si la hospitalidad, pese a todo, se opone a la oposición de la mismidad —como menciona Derrida en la primera sesión del seminario—, es decir, a la hostilidad, afirmamos entonces que solo ejerciendo violencia o practicando cierta hostilidad con la hostilidad general, esta puede —en su imposibilidad, por cierto— tener lugar. Contra la violencia del fundamento que determina el dominio, las subordinaciones y exclusiones, en medio del inhóspito mundo de la mercancía autoritaria, solo *entre medio y contra eso* puede que haya, *quizá*, chance —imposible y sin garantías, en la absoluta inestabilidad— de albergar lo extraño, de propiciar su irrupción, su estallido.

---

<sup>1</sup> A. Dufourmantelle, *Elogio del riesgo*, trad. S. Hazan, 1º ed., México, Paradiso, 2015, p. 176.

## ANEXO

### «Jacques Derrida: política y poética de la hospitalidad» — Ginette Michaud\*

*A la memoria de Anne Dufourmantelle*

Hoy en día, las nuevas guerras arrojan sobre nuestro planeta cientos de miles, millones de nuevos fugitivos, fragmentos de mundos dislocados, trémulos retazos de países devastados cuyos nombres no significan más refugio natal, sino escombros o prisiones: Afganistán, Irán, Irak, Kurdistán..., la lista de países envenenados aumenta cada año. Pero ¿cómo narrar estas odiseas innombrables?<sup>1</sup>

HÉLÈNE CIXOUS, *Le Dernier Caravansérail* (Odyssees).

En *Pasar, cueste lo que cueste*<sup>2</sup>, ensayo consagrado al filme de Maria Kourkouta (acompañado del texto-poema de Niki Giannari), *Unos espectros recorren Europa* [*Des spectres hantent l'Europe*], Georges

---

\* Publicado, primero, en la revista *Philosophiques*, «Derrida en cours», vol. 47, n° 2, 2020, pp. 369-392, e incluido luego en *Lire dans la nuit et autres essais: pour Jacques Derrida*, Québec, Les Presses de l'Université de Montréal, 2020.

[El resumen del artículo es reproducido en la introducción de *Lire dans la nuit...* (*ibid.*, p. 14): «La cuestión del extranjero es, como se sabe, hoy en día más que nunca de una abrasante actualidad, mientras «se deja cumplir lo intolerable: no solamente la muerte, el sufrimiento, la deportación, la desgracia sin nombre, sino también la imbecil destrucción de las chances de Europa y el Mediterráneo en el mundo por venir» como ya lo veía Derrida en esta acotación que formulaba en agosto de 1995. Este artículo propone atravesar los seminarios e intervenciones del filósofo, quien llama a otro concepto de la hospitalidad despojándose de los fantasmas de la autoctonía, de la sangre e incluso de la lengua dicha común [*commune*]. Este pensamiento de la *hostipitalidad* compromete otra experiencia de la ciudadanía y de lo político, de la responsabilidad ante el otro. La relación con el no-saber de la hospitalidad incondicional esclarece, asimismo, porqué una política que intente medir sus fuerzas con ella debe necesariamente involucrar una invención poética. Más que todos los aspectos que se encuentran afectados por la cuestión de la hospitalidad (geopolítico, planificación urbana, trabajo social, derecho internacional), esta dimensión poética del acto de hospitalidad se revela, quizás, aquí, como el más crucial».

*Nota bene:* Conservamos el estilo de referencia de Ginette Michaud (en adelante GM), así como en cada caso respetamos la inflexión que imprime en sus propias traducciones al francés (de textos en inglés principalmente), por lo que hemos preferido re-traducir desde el francés, pero teniendo a la vista –siempre que fue posible– las referencias al idioma del libro o artículo que ella cita, así como las versiones ya vertidas al español]

<sup>1</sup> Hélène Cixous, Dossier de presse, *Le Dernier Caravansérail* (*Odyssees*), creación colectiva del Théâtre du Soleil, puesta en escena de Ariane Mnouchkine, 2003, n. p.; cit. por Judith Still en *Derrida and Hospitality: Theory and Practice*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 2013 [2010], p. 56.

<sup>2</sup> Georges Didi-Huberman et Niki Giannari, *Passer, quoi qu'il en conte*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2017 [trad. cast.: G. Didi-Huberman y N. Giannari, *Pasar, cueste lo que cueste*, trad. M. Manrique, 1° ed., Cantabria, Shangrila, 2018]. Retomo aquí (pp. 1-3) algunos pasajes de mi texto « Migrant, survivant, revenant : images pour “ceux qui savent encore être en mouvement” », en línea desde el 24 octubre de 2018 en el sitio web de *Spirale* [magazine-spirale.com/individu/ginnettemichaud].

Didi-Huberman examina la cuestión de la hospitalidad dañada en todos sus aspectos (políticos, éticos, antropológicos) mediante la figura, a la vez actual y poderosamente *sobreviviente*, del migrante. Porque, si la mal llamada «crisis migratoria» está en el corazón de aquella interrogación inquieta de este ensayo a dos voces, no es únicamente para unirse al coro de protestas —por desgracia demasiado poco audibles y muy poco eficaces— contra la negación de la hospitalidad generalizada, afectando a más de cincuenta millones de personas sin techo, refugiados y apátridas que se encuentran impedidos de paso, cuando no están, como en el filme de Kourkouta, estacionados por un tiempo indefinido tras la alambrada del campo de Idomeni, en Grecia<sup>3</sup>. No se trata solamente de denunciar «una de las más aterradoras miserias —o uno de los más grandes crímenes— de nuestro tiempo»<sup>4</sup> y de reclamar el derecho elemental de pasar «para dejar de estar fuera de la ley común», sino al menos de recordar que el *Homo sapiens* «no es otro, en definitiva, que un destacado *Homo migrans*», y que «[q]uier olvidarlo —reprimirlo, odiarlo—, es simplemente encerrarse en las murallas de la cretinización. Mejor escuchar la lección de “aquellos que aún saben estar en movimiento”».<sup>5</sup>

En el poema que escande las imágenes del filme, Niki Giannari, fiel tanto a la gran lección de *Las suplicantes* de Esquilo cuanto a aquella del psicoanálisis, subraya que somos «nosotros, los ingratos, los ciegos» mientras que ellos, los olvidados, «pasan y nos piensan»

Los muertos que hemos olvidado / los compromisos que asumimos / y las promesas, / las ideas que amamos, / las revoluciones que hicimos, / los sacramentos que negamos, / todo volvió con ellos. / Por donde mires en las calles, / o las avenidas de Occidente, / ellos marchan: esa procesión sagrada / nos mira y nos atraviesa.<sup>6</sup>

Escrutando las imágenes polvorientas del filme, que fuerzan la mirada en su sustracción [retranchements], donde debe contentarse con poco (grisallas, brumas, humos, zonas indistintas, distantes horizontes de espera), Didi-Huberman adelanta sus preguntas, las más perturbadoras [taraudantes]: ¿cómo podremos llegar a tratar a los «seres de deseo» como «seres indeseables»? ¿Cómo se han llegado a invertir de manera paranoica «los procesos de *colonización* real en fantasías

---

<sup>3</sup> Campo, situado en la frontera greco-macedoniana, que albergaba 8400 refugiados (Sirios, Irakíes, Afganos, Iraníes y Maghrebíes) evacuado en mayo de 2016.

<sup>4</sup> Didi-Huberman, *Paser, quoi qu'il en coûte*, p. 42. [p. 41].

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 87-88. [p. 83].

<sup>6</sup> Giannari, *Paser, quoi qu'il en coûte*, p. 21. [p. 21].

<sup>7</sup> Didi-Huberman, *Paser, quoi qu'il en coûte*, pp. 52-53. [p. 51].

de persecución y miedo pánico a ser *colonizado* por el extranjero»<sup>8</sup>? ¿Cómo, cultura y barbarie, pueden confundirse hasta este punto, la una con la otra (recoger no es acoger, subraya a justo título), y eso, en los Estados llamados de derecho?

En la imagen desgarradora de ese infante que anda con pies descalzos en el barro, pequeña silueta fantasmática, desapareciendo bajo su impermeable de plástico demasiado grande, Didi-Huberman descifra el «síntoma de una Europa enferma de su propia genealogía»<sup>9</sup>. Al igual que Jacques Derrida, quien bien había visto en *Espectros de Marx* (1993), en sus numerosos textos sobre la *hostipitalidad* y en sus tomas de posición a favor de los «sin-papeles», Didi-Huberman insiste sobre el hecho de que esta cuestión acerca de los límites, los umbrales, las fronteras es siempre, en primer lugar y, ante todo, la cuestión del extranjero. Y el extranjero (comenzando por Edipo) retorna siempre para reabrir «una secreta y persistente herida relativa a la cuestión genealógica»<sup>10</sup>. Con Derrida, con Hannah Arendt, formula sus preguntas a estos «espectros, extrañamente inquietantes, de la hospitalidad»<sup>11</sup>: «¿De dónde vienen? O, más bien, puesto que serían “espectros”, ¿de dónde vuelven? ¿De qué memoria? ¿De qué historicidad? ¿De qué espacio de muerte regresan (porque están, precisamente, demandando nuestra hospitalidad, y están huyendo) y con qué espacio de injusticia tropiezan (puesto que se les querría rehusar esta hospitalidad)?»<sup>12</sup>. Al problema del espacio, del cual el franqueamiento (por no decir nada de la liberación [affranchissement]) está prohibido a aquellos que necesitan asilo, Didi-Huberman agrega así, de manera no menos esencial, la dimensión de temporalidad reanimada por las imágenes psíquicas que le están estrechamente asociadas:

No resulta indiferente recordar, ya que hablo aquí de un filme y de un poema –de un poema escrito para un filme–, que la «inquietante extrañeza» según Freud constituía en primer lugar, a sus ojos, un problema *estético* (de hecho, bien podría constituir el problema estético más crucial) ligado a la noción misma de supervivencia: una «extrañeza» que, cuando se nos aparece, no nos parece tan «extraña» solo porque señala hacia un *hogar de antaño* [chez-soi d'autrefois], [«]lo antiguamente familiar de antaño».<sup>13</sup>

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 78. [p. 74].

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 86. [p. 82].

<sup>10</sup> *Ibid.* [p. 32].

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 74. [p. 71].

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 34. [pp. 33-34 (trad. mod.)].

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 74-75. [p. 71].

Esta cuestión estética, entendida en este sentido preciso, me parece que está en el corazón del pensamiento de la hospitalidad tal como la concibe Derrida; volveré sobre ella más adelante.

\* \* \*

En el momento en que escribo estas líneas [en agosto de 2017], el presidente Donald Trump, luego de haber querido, en primera instancia, prohibir pura y simplemente la entrada sobre suelo americano a todo ciudadano de procedencia de siete países musulmanes<sup>14</sup>, viene a decretar que todo refugiado que hiciera, a partir de ahora, una petición de asilo a los Estados Unidos, debería, como condición previa, dominar la lengua inglesa y hacer la prueba de que tiene los medios financieros necesarios para solventar sus necesidades y las de su familia (o que los miembros de su familia pueden y son capaces de ello): lo que equivale a la abolición pura y simple del derecho de asilo del refugiado, el cual, por definición, raramente habla la misma lengua que se usa en el país de acogida y que, demasiado a menudo, está privado de sus papeles de identidad y de todos sus bienes, ni tampoco responde a los criterios económico predefinidos por el país «anfitrión». No se sabría estar más lejos de la hospitalidad absoluta tal como la ha pensado Jacques Derrida:

[L]a diferencia, una de las sutiles diferencias, a veces imperceptibles entre el extranjero y el otro absoluto, es que este último puede no tener nombre ni apellido; la hospitalidad absoluta o incondicional que quisiera ofrecerle supone una ruptura con la hospitalidad en el sentido habitual, con la hospitalidad condicional, con el derecho o el pacto de hospitalidad [...] la hospitalidad absoluta exige que yo abra mi casa y que dé no sólo al extranjero (provisto de un apellido, de un estatuto social de extranjero, etc.) sino al otro absoluto, desconocido, anónimo, y que le *dé lugar*, lo deje venir, lo deje llegar, y tener lugar en el lugar que le ofrezco, sin pedirle ni reciprocidad (la entrada en un pacto) ni siquiera su nombre<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Este decreto anti-inmigración ha sufrido rotundas derrotas legales en febrero de 2017. La Corte de apelaciones de San Francisco ha confirmado el 13 de junio la suspensión del decreto, pero la Corte suprema de los Estados Unidos lo volvió a poner en vigor el 26 de junio de 2017. Por otra parte, el anuncio de la pérdida del Status de protección temporal (*Temporary Protection Status*) de los haitianos que habían escapado de su país luego del sismo de 2010 ha provocado en el mes de agosto un aflujo sin precedentes de varios miles de refugiados en Québec (3800 a la fecha del 20 de agosto de 2017) que demandan asilo en Canadá. Vienen a agregarse a los 6500 refugiados que han cruzado la frontera canadiense-americana desde los seis últimos meses, como consecuencia de la política de la administración de Trump. Canada ha acogido 40000 refugiados sirios desde el fin de 2015 (*Libération*, 3 de agosto de 2017). Según un registro más reciente «[m]ás de 47000 nuevas peticiones de asilo han sido depositadas en la Comisión en 2017» y «[m]ás de 18000 personas [provenientes de Estados Unidos] han atravesado la frontera de manera irregular el último año para pedir asilo, según los datos de Comisión» (La Presse canadienne, «Réfugiés: premier arrivé, premier servi», *Le Devoir*, 21 de febrero de 2018, p. A2).

<sup>15</sup> Jacques Derrida, *De l'hospitalité*, avec Anne Dufourmantelle, Paris, Calmann-Lévy, 1997, p. 29. [trad. cast.: J. Derrida y A. Dufourmantelle, *La hospitalidad*, trad. por M. Segoviano, 2º ed., Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2006, pp. 29, 31.]

Derrida nos compromete a reflexionar sobre la Ley de la hospitalidad que interrumpe y rompe las leyes de la hospitalidad de derecho: la primera es heterogénea a las segundas, pero es indisociable de ellas, no para oponerse o condenarlas sino, al contrario, para «introducirla[s] y mantenerlas en un movimiento de incesante progreso»<sup>16</sup>. El dilema podría ser formulado en estos términos: «¿Cómo la ética de la hospitalidad se relaciona, por ejemplo, con la política de la hospitalidad?»<sup>17</sup>. ¿Cómo pensar una política de la hospitalidad preocupada por una «democracia fuera de los muros», por una democratización de las fronteras de la que se ha olvidado que su «trazado no es un hecho natural, sino que es el relevo de una institución política que define los criterios de elegibilidad de los principales derechos sociales y políticos, y que se encarna en prácticas de exclusión a veces en el corazón mismo del territorio nacional»<sup>18</sup>? Si la frontera no es un muro –y se sabe cuán fuerte es esta «pulsión de muro»<sup>19</sup> actualmente, desde el «muro de seguridad» entre Israel y Palestina, el muro «anti-ruido» de Calais o aquel que Trump sueña con levantar entre México y los Estados Unidos– sino un umbral (volveré sobre esta palabra más adelante), toda la dificultad consiste en mantener juntos los derechos del hombre (el derecho de asilo específicamente) y la soberanía estatal-nacional, para convertir el derecho de visita en derecho de residencia<sup>20</sup>, aunque sea provisorio, a fin de «exceder la alternativa entre una hospitalidad fundada jurídicamente, mas necesariamente limitada y desigual, y un principio moral incondicional, pero fatalmente apolítico»<sup>21</sup>. La articulación entre estas dos leyes de la hospitalidad, la incondicional y aquella de derecho, no está jamás dada, regulada, aún menos

---

<sup>16</sup> *Ibid.* [*ibid.*]

<sup>17</sup> Still, *Derrida and Hospitality*, p. 7. Traducción de GM.

<sup>18</sup> Mathilde Unger, «La démocratie hors les murs», *La vie des idées*, 17 febrero 2017, p. 1; [en línea: <http://www.laviedesidees.fr/La-democratie-hors-les-murs.html>]; consultado el 23 de junio 2019. La autora reseña el libro de Martin Deleixhe, *Aux bords de la démocratie. Contrôle des frontières et politique de l'hospitalité* (Paris, Classiques Garnier, 2016), el cual interroga la «democracia por venir» bajo el ángulo «de una democratización de la democracia, es decir, de la reflexividad indispensable de este régimen sobre sus “propios límites” (p. 183)» (*ibid.*, p. 5). Para una discusión de este entuerto, véase la entrevista de Georges Leroux con Xavier Brouillette, «Penser l'hospitalité aujourd'hui», *Liberté*, n° 322, invierno 2018, pp. 19-24.

<sup>19</sup> Véase Guillaume Le Blanc et Fabienne Brugère (dir.), *La fin de l'hospitalité. Lampedusa, Lesbos, Calais... jusqu'où irons-nous?*, Paris, Flammarion, 2017. Si bien tomo prestado esta expresión de los autores, no suscribo de ninguna manera su análisis, por lo menos expeditivo y en discrepancia con la posición de Derrida sobre la cuestión de la hospitalidad incondicional.

<sup>20</sup> Lo que implica regularizar la situación de los arribantes, concediéndoles un estatuto y unos derechos, especialmente un permiso de trabajo (eventualmente, al reconocerlo también como ciudadano, el derecho a votar). Repensar las políticas de acogida para no dejar al otro «fuera de los muros», implica también repensar la participación en la esfera pública en su conjunto, y volver a poner en cuestión «el paradigma republicano al cual Kant permanece fiel» (Unger, «La démocratie hors les murs», p. 4)

<sup>21</sup> *Ibid.*

prescrita por anticipado; ella debe, cada vez, según cada situación y contexto, ser inventada de manera singular.

Lo menos que se puede decir, es que es difícil encontrar actualmente una cuestión más abrasante que la de la hospitalidad, aplazada y dejada en suspenso y postergada [*laisée en souffrance*] en tantos lugares del mundo, y muy particularmente en Francia, este país heredero de Las Luces y los derechos del hombre, donde, desde el «campo» (¡qué palabra!) de Sangatte hasta la «jungla» (¡qué palabra!) de Calais, la situación de la que Derrida había sido testigo y cuyas consecuencias había anticipado, no ha dejado de agravarse. Diecisiete años han pasado entre la apertura de un campo y el desmantelamiento de otro en octubre de 2016; desde entonces se han «distribuido» sea como fuere estas 7.400 personas sin estatuto jurídico en alguno de los 400 Centros de acogida y orientación (CAO) –de los cuales dos fueron incendiados–, pero esta crisis geopolítica sin precedentes desde el fin de la Segunda Guerra mundial está lejos de resolverse. Recordemos que 387.739 personas llegadas a Europa han sido censadas en 2016 (más de 5.098 de decesos o desapariciones en el Mediterráneo), y que Europa no acoge, sin embargo, más que el 18% de Sirias y Sirios refugiados<sup>22</sup>. Francia, por su parte, no admite sobre su territorio más que el tercio de los 30.000 refugiados que se había comprometido a recibir según el reparto establecido por la Comisión europea; sobre las 85.726 demandas de asilo recibidas en 2016, el 38% han tenido

---

<sup>22</sup> Marco aquí explícitamente el femenino (que debería ser leído así en todos los demás lugares en este texto), porque la cuestión de la diferencia sexual resulta, por cierto, particularmente sensible en todas estas crisis de los «flujos migratorios». Pascale-Anne Brault subraya el problema de las violencias sexuales ejercidas por los contrabandistas proxenetas: «Etiopes, Eritreas o Kurdas son obligadas a prostituirse por aproximadamente cinco euros [la passe] para reunir los 5000 o 7000 euros exigidos por el pasaje a Reino Unido» (Pascale-Anne Brault, «Nom de Sangatte, nom de Calais, nom de tous les exils», en Marta Segarra (dir.), *Hélène Cixous. Corollaires d'une écriture*, Paris, Presses Universitaires de Vincennes, 2019, p. 148, note 27). Judith Still hace de la diferencia sexual la cuestión principal de su libro, especialmente en su lectura de los pasajes de las *Leyes de la hospitalidad* de Pierre Klossowski y de la Biblia que son comentados por Derrida en su seminario «Hostilité/hospitalité».

éxito<sup>23</sup>, y París ha solicitado 25.963 veces a un país vecino que reciba [reprende] a un refugiado que había dejado sus «improntas» allá<sup>24</sup>.

Se podrán acumular los datos, comparar las estadísticas, pero no se evitará la constatación abrumadora planteada por Hélène Cixous en 2003 en «La historia de los refugiados»: «El ser-refugiado deviene cada vez menos sagrado, cada vez más criminalizado»<sup>25</sup>, y el derecho de asilo cada vez más restringido; el término ambiguo de «migrante»<sup>26</sup> enmascara el hecho capital de que los desplazamientos no revelan alguna trashumancia o migración temporaria (como la de los bóvidos o aves), que no eran deseados o queridos por aquellos y aquellas que huyen de la guerra en la más grande precariedad, que se ven expuestos en sus periplos al final incierto de todos los peligros (muerte a manos de los contrabandistas que los lanzan por encima de la borda, tráfico humanos, violaciones, prostitución, indigencia, trabajos forzados, altercados y violencias policiales).

En *Espectros de Marx*, Derrida tenía, por su parte, no solamente identificado este problema de los desplazamientos de las poblaciones como una de las diez plagas de lo que llamaba, por ese entonces, el «“nuevo orden mundial”», sino que lo había clasificado como el segundo factor a vigilar de cerca: «La exclusión masiva de ciudadanos sin techo (*homeless*) de toda participación en la vida democrática de los Estados, la expulsión o deportación de tantos exiliados, apátridas

---

<sup>23</sup> Véase «Opfra: 85726 peticiones de asilo registradas en 2016», *Vie publique*, 27 de abril 2017 (El reporte de la Oficina de protección de refugiados y apátridas del 2016 fue puesto en línea el 25 de agosto de 2017); [en línea: <http://www.vie-publique.fr/actualite/alaune/ofpra-85-726-demandes-asile-enregistrees-2016.html>]. A título de comparación, los Estados Unidos han acogido 12000 refugiados (29 de agosto de 2016), siendo muchos menos todavía que Francia, en proporción a sus 318 millones de habitantes. Véase Pierre Breteau, « Réfugiés syriens: l'Allemagne et le Canada accueillent bien plus que la France », *Le Monde*, 2 septiembre 2016, actualizado el 9 de septiembre 2016; [en línea: [http://www.lemonde.fr/les-decodeurs/article/2016/09/02/refugies-syriens-l-allemande-et-le-canada-accueillent-bien-plus-que-la-france\\_4991547\\_4355770.html](http://www.lemonde.fr/les-decodeurs/article/2016/09/02/refugies-syriens-l-allemande-et-le-canada-accueillent-bien-plus-que-la-france_4991547_4355770.html)]. Estos datos han sido recogidos y citados por Pascale Anne Brault en «Nom de Sangatte, nom de Calais, nom de tous les exils», p. 145, nota 19 y 5.

<sup>24</sup> Maryline Baumard, «La France a renvoyé deux fois plus de migrants vers l'Allemagne et l'Italie en 2016», *Le Monde*, 11 de abril 2017 [en línea: [http://www.lemonde.fr/immigration-et-diversite/article/2017/04/11/la-france-a-renvoie-deux-fois-plus-de-migrants-vers-l-allemande-et-l-italie-en-2016\\_5109503\\_1654200.html#D3t9KWujQriZwG2E.99](http://www.lemonde.fr/immigration-et-diversite/article/2017/04/11/la-france-a-renvoie-deux-fois-plus-de-migrants-vers-l-allemande-et-l-italie-en-2016_5109503_1654200.html#D3t9KWujQriZwG2E.99)].

<sup>25</sup> Hélène Cixous, «L'histoire des réfugiés», p. 8, citado en Brault, «Le nom de Sangatte, nom de Calais, nom de tous les exils», p. 146.

<sup>26</sup> Véase Francois Côté, « “Migrants”, un terme à proscrire. Les phénomènes migratoires de déclin en plusieurs nuances », *Le Devoir*, 10 de agosto 2017, p. A7. La confusión entre la petición de asilo de los refugiados (que «moviliza un derecho fundamental de la persona»), la inmigración legal (proceso legítimo, pero algunas veces de inmoral selección, que «hace notar un privilegio demandado y merecido») y la inmigración ilegal (el clandestino, que elude el procedimiento legal y franquea ilegalmente la frontera, acto que no puede ser tolerado por un Estado de derecho) es regularmente mantenida en el discurso público.

e inmigrados fuera de un territorio llamado nacional anuncian ya una nueva experiencia de las fronteras y de la identidad: nacional o civil<sup>27</sup>. Si la cuestión de la hospitalidad, en todos sus aspectos tan estrechamente intrincados –éticos, ontoteológicos, políticos, sociales, económicos, jurídico-administrativos, pero, también y tal vez sobre todo, psíquicos, lingüísticos y textuales (ahí donde resuena, «en más de un registro, literal y figurado, la cuestión del “sin-papel”»<sup>28</sup>)–, atraviesa toda la obra de Derrida, es sin duda en los años noventa que ella se vuelve un foco [f $\acute{o}$ yer] manifiesto, como lo acreditan sus numerosas intervenciones en el espacio público al momento de la guerra civil en Argel<sup>29</sup>, su denuncia de las leyes Pasqua y Debré (que reprimen la inmigración llamada «clandestina»<sup>30</sup>), su defensa de los «sin-papeles», su compromiso como miembro fundador y vice-presidente del Parlamento Internacional de los Escritores<sup>31</sup> y la creación de las ciudades-refugio, sus tomas de posición sobre el conflicto en Medio Oriente<sup>32</sup> o durante la guerra de los Balcanes<sup>33</sup>, su reflexión sobre la violencia derivada de situaciones coloniales y postcoloniales (pero, de igual manera, de aquellas inmemoriales, de los tiempos

---

<sup>27</sup> Jacques Derrida, *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée, 1993, p. 135 [trad. cast.: *Espectros de Marx: el Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, trad. C. de Peretti y J. M. Alarcón, 5º ed., Madrid, Trotta, 2012, p. 95]

<sup>28</sup> Jacques Derrida, *Papier Machine. Le ruban de machine à écrire et autres réponses*, Paris, Galilée, 2001, p. 10. [trad. cast.: *Papel máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*, trad. C. de Peretti y P. Vidarte, 1º ed., Madrid, Trotta, 2003, p. 10]

<sup>29</sup> Véase Pierre Bourdieu, Jacques Derrida, et Sami Naïr, « Non-assistance à personne en danger », *Le Monde*, 29 de diciembre 1994, p. 2 y Jacques Derrida, «Parti pris pour l'Algérie», *Les Temps Modernes*, n° 580, 1995, pp. 233-241 (retomado en *Papier Machine*, pp. 219-227) [trad. cast.: «Toma de partido por Argelia» en *Papel máquina, op. cit.*, pp. 191-198]

<sup>30</sup> Véase Pierre Bourdieu y Jacques Derrida, «M. Pasqua, son conseiller et les étrangers», *Le Monde*, 10 de enero 1995, p. 20 y Pierre Bourdieu, Jacques Derrida, y Danièle Lochak, « Pour un débat sur le sort des étrangers », *Libération*, 16 de marzo 1995, p. 6.

<sup>31</sup> Véase, entre otros, Jacques Derrida, «Les devoir de notre “communauté”», *Libération*, 4 de noviembre 1994, p. 12; «Littératures déplacés», *Autodafé*, n° 1, otoño 2000, p. 61-63; y *De quoi demain... Dialogues*, avec Élisabeth Roudinesco, Paris, Fayard/Galilée, 2001, p. 206 sq [trad. cast.: *Y mañana, qué...*, 2º ed., Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009]

<sup>32</sup> Véase, entre otros, Jacques Derrida «Nous ?», dans *Un très Proche Orient. Paroles de paix*, Paris, Joëlle Losfeld/Dada, 2001, pp. 54-55 (repris dans *Le voyage en Palestine de la délégation du Parlement international des écrivains en réponse a un appel de Mahmoud Darwish*, Castelnau-le-Lez, Éditions Climats, 2002, pp. 125-136).

<sup>33</sup> Véase Étienne Balibar, Hélène Cixous, Jacques Derrida, Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy, «La vérité?», *Le Monde*, 14 de agosto de 1995, p. 9; Jacques Derrida, *Inconditionnalité ou souveraineté. L'Université aux frontières de l'Europe*, traducción-annotación Vangelis Bistoris, Atenas, Ediciones Patakis, 2002; «Peine de mort et souveraineté (pour une déconstruction de l'onto-théologie politique)» y «Mondialisation: la guerre ou la paix?», *Divinatio*, n° 15, 2002, pp. 13-38 y pp. 157-176.

bíblicos), de la Shoah e Israel, del «11 de septiembre» y los terrorismos<sup>34</sup>. Muchos libros<sup>35</sup>, por lo general bajo la forma de entrevistas o de colectivos<sup>36</sup>, igualmente que el seminario «Hostilité/Hospitalité» de la EHESS, en donde cursaba su reflexión en 1995–1996 y 1996–1997<sup>37</sup>,

---

<sup>34</sup> Jacques Derrida, *Le «concept» du 11 septembre. Dialogues à New York (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori, avec Jürgen Habermas*, Paris, Galilée, 2003 [trad. cast.: G. Borradori, *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, trad. J.J. Botero y L.E. Hoyos, Madrid, Taurus, 2003]

<sup>35</sup> Jacques Derrida, *L'Autre Cap*, suivi de *La démocratie ajournée*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1991; *Le monolingüisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, Paris, Galilée, 1996; *Adieu – à Emmanuel Lévinas*, Paris, Galilée, 1997; *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Paris, Galilée, 1997. [trad. cast.: *El otro cabo*, seguido de *La democracia, para otro día*, trad. P. Peñalver, 1° ed., Barcelona, Ediciones del Serbal, 1992; *El monolingüismo del otro o la prótesis de origen*, trad. H. Pons, 1° ed., Buenos Aires, Ediciones Manantial, 1997; *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*, trad. J. Santos Guerrero, 1° ed., Madrid, Trotta, 1998; *Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!*, trad. J. M. Ballorca, 1° ed., Valladolid, cuatro ediciones, 1996.]

<sup>36</sup> Aparte de *De l'hospitalité*, subrayamos, entre otros, *Penser ce qui vent. Actes du débat organisé le 18 de janvier 1994 au Grand Amphithéâtre de la Sorbonne, Le Nouveau Monde 92*, bajo la presidencia de Jean Poperen, intervenciones de Jacques Derrida y Alain Minc, 1995 [trad. cast.: J. Derrida, «Pensar lo que viene», en *Derrida: para los tiempos por venir*, R. Major (ed.), trad. A. Dillon, 1° ed., Buenos Aires, Waldhuter Editores, 2013, pp. 15-49]; «Hostobiographie d'un survivant», *Bulletin* (Group toulousain de psychanalyse de la Société psychanalytique de Paris), Paris, n° 8, 1996, pp. 130-145; *Marx en jeu*, Paris, Descartes & Cie, 1997; «Quand j'ai entendu l'expression "delit d'hospitalité"...», *Plein Droit*, n° 34, abril 1997, pp. 3-8 (retomado en *Marx en jeu, op. cit.*, pp. 73-91); «Le principe d'hospitalité», *Le Monde*, 2 de diciembre de 1997 (retomado en *Papier Machine*, pp. 273-277 [«El principio de hospitalidad» en *Papel máquina, op. cit.*, pp. 239-243]); la entrega doble de los *Cahiers inter-signés*, «Idiomes, nationalités, déconstructions. Rencontre de Rabat avec Jacques Derrida», n° 13, 1998; «"Ich misstrauere der Utopie, ich will das Un-Mögliche". Ein Gespräch mit dem Philosophen Jacques Derrida über die Intellektuellen, den Kapitalismus und die Gesetze der Gastfreundschaft», entrevista con Thomas Assheurer, *Die Zeit*, 5 1998 (retomado bajo el título «Non pas l'utopie, l'im-possible» en *Papier Machine*, pp. 349-367 [«No la utopía, lo im-posible» en *Papel máquina, op. cit.*, pp. 305-320]); Mohammed Seffahi (dir.) *Autour Jacques Derrida. Manifeste pour l'hospitalité –aux Minguettes–*, Grigny, Paroles d'aube, 1999, (reed. Genouilleux, *La passe du vent*, 2001); *Sur parole. Instantanés philosophiques*, Paris, France culture/L'aube intervention, 1999 [Palabra! *Instantáneas filosóficas*, trad. C. de Peretti y P. Vidarte, 1° ed., Madrid, Trotta, 2001]; «Hospitalité», *Cogito* (Estambul, YKY), «Pera peras poros, Atelier interdisciplinaire avec et autour de Jacques Derrida», Ferda Keskin y Onay Sözer (dir.), n° 85, 1999, pp. 17-44 y en turco, pp. 45-71 (aparecido también en inglés «Hostipitality», trad. ingl. Barry Stocker y Forbes Morlock, *Angelaki*, vol. 5, n° 3, 2000, pp. 3-18); «Hospitality, Justice and Responsibility: a Dialogue with Jacques Derrida», en Ricard Kearney y Marck Dooley (dir.), *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy*, Londres y New York, Routledge, 1999, pp. 63-83; «Mais qu'est-ce donc qui arrive, d'un coup, à une langue d'arrivée ?», prefacio de Georges Veltos, *Humus*, suivi de *Camera degli sposi, Theatre XXVI*, Athènes, Institut français d'Athènes, 2000, pp. I-X; *Au-delà des apparences*, Latresne, Le Bord de l'eau, 2002; y los extractos de entrevistas (no revisadas por Jacques Derrida) aparecidas en el libro de Mustapha Chérif, *L'Islam et l'Occident. Rencontre avec Jacques Derrida*, Paris, Éditions Odile Jacob, 2006.

<sup>37</sup> Tres sesiones de este seminario dado por Jacques Derrida en la EHESS, en París, en 1995-1996, han sido publicadas en Francia hasta el día de hoy: dos en *De l'hospitalité*: «Question d'étranger: venue de l'étranger», cuarta sesión, el 10 de enero de 1996, y, «Pas d'hospitalité», quinta sesión, el 17 de enero de 1996 [«Pregunta de extranjero: venida del extranjero» (*La hospitalidad, op. cit.*, pp. 10-79)]; «No existe hospitalidad» (*ibid.*, pp. 79-153)]; y una (primera sesión, el 15 de noviembre de 1995), que ha sido retomada bajo el título «Hostipitalité» en la conferencia dada por Jacques Derrida en Estambul en 1997 (aparecida en *Cogito* en 1999 y traducida en *Angelaki* en el 2000). Cuatro sesiones del seminario de 1996-1997 han sido traducidas al inglés por Gil Anidjar en *Jacques Derrida: Acts of Religion*, Gil Anidjar (ed.), New York y Londres, Routledge, 2002: «Hostipitality», cuarta sesión, el 8 de noviembre de 1997 (pp. 358-380), quinta sesión, el 12 de febrero de 1997 (p. 380-402), sexta sesión, el 5 de marzo de 1997 (pp. 402-408), y octava sesión, el 7 de mayo de 1997 (pp. 408-430). Derek Attridge precisa a este respecto: «Hay dos sesiones publicadas de Derrida llamadas 'Hostipitality', un seminario publicado en *Acts of Religion* (ed. Anidjar) y una sesión que él dio en Estambul en 1997, la cual repite algunos materiales de su seminario, publicado en traducción por Angelaki» (Derek Attridge, *The Work of Literature*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 280). [El seminario ya está publicado íntegramente en

confirman, si fuera necesario, la importancia de esta «cuestión de responsabilidad» en todo el pensamiento de Derrida.

Lejos de limitarse a las acciones exigidas por la coyuntura política que condena, «y sobre todo en los países ricos capitalistas, esta política del cierre de fronteras, esta puesta en hibernación de los principios del asilo y de hospitalidad con el extranjero –válida solo porque por el momento “es buena” o en donde “sirve” o es “muy útil” (entre la eficacia, el servicio y la servidumbre)»<sup>38</sup>, Derrida ha dado toda su *extensión* a esta cuestión, sobrepasando sus límites más allá de los discursos de tolerancia (moralidad, caridad, piedad, benevolencia o incluso compasión) que la habían circunscrito en la tradición filosófica. Por lo general, Derrida ha precisado porqué esta noción de tolerancia sería insuficiente a sus ojos (en *El «concepto» de 11 de septiembre*, incluso va a decir que es, justamente, «el inverso de la hospitalidad», una forma de «hospitalidad escrutada, sometida a vigilancia, avara, celosa de su soberanía»<sup>39</sup>), mas, su muy breve respuesta a un cuestionario de *Libération* es la que permanece para mí ejemplar en su desconfianza, incluso en su alergia hacia esta noción marcada por la «buena conciencia» cristiana. A la pregunta «¿El umbral de tolerancia, qué es para usted?» que le es planteada (era el momento en el que François Mitterand, retomando esta expresión, había –escribe el diario– «arrojado el problema entre los militantes del PS y relanzado el debate sobre la política de la inmigración»), Derrida, atento como siempre a la (in)hospitalidad puesta en obra en el lenguaje, responde esto:

Encuentro repugnante la expresión. Se intenta naturalizar el problema, como si existiese un umbral de tolerancia natural (tal como existe para un veneno, por ejemplo), mientras que este es un problema económico y político. Esta metáfora organicista es horrible.

La responsabilidad de los políticos es la de tener en cuenta la existencia de este fantasma, y de tratarlo de tal forma que su naturaleza, sus motivaciones racistas, sean denunciadas y transformadas. Pero todo uso no crítico de esta expresión, en un discurso de derecha o de izquierda, es condenable.<sup>40</sup>

---

Seuil en la colección «Bibliothèque Derrida» bajo el título de *Hospitalité* aun cuando la carpeta consignaba el acápite «Hostilité/Hospitalité»: *Hospitalité. Volume I (1995-1996)*, P.-A. Brault y P. Kamuf (ed.), Paris, Éditions du Seuil, 2021; *Hospitalité. Volume II (1996-1997)*, P.-A. Brault y P. Kamuf (ed.), Paris, Éditions du Seuil, 2022.]

<sup>38</sup> Derrida, «Quand j'ai entendu l'expression “*delit d'hospitalité*”...», p. 6 (retomado bajo el título «Manquements – du droit à la justice (mais que manque-t-il donc aux “sans-papier”?)», en *Marx en jeu*, pp. 84-85)

<sup>39</sup> Derrida, «Auto-immunités, suicides réels et symboliques», pp. 186-187. [G. Borradori, «Autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales. Diálogo con Jacques Derrida», trad. J. J. Botero, en *La filosofía en una época de terror*, p. 185-186]

<sup>40</sup> Jacques Derrida, respuesta aparecida en la rubrica «Pour moi, le seuil...», *Libération*, 22 de enero de 1990, p. 29. Derrida comenta de memoria nuevamente esta respuesta en «Auto-immunités, suicides réels et symboliques», p. 187. [*ibid.*, pp. 185-186]

Cuando, en 1994, va a suscribir el Llamamiento por la paz civil en Argel, lo hará no abogando por la tolerancia, sino que argumentando a favor de una «*disociación efectiva de lo teológico y lo político*»<sup>41</sup>, arguyendo que esta separación del Estado y del poder religioso, «es decir, una laicidad radical y una tolerancia sin fallas», es la única capaz de poner las filiaciones religiosas, culturales y lingüísticas «al abrigo de todo el terror» y de «proteger la libertad de discusión y de interpretación al interior de cada religión»: «Ésta es, por otra parte, la mejor respuesta al anti-islamismo teñido de racismo que puede hacer nacer violencias que se dicen islamistas o que se atreverían aún reclamarse como tales»<sup>42</sup>. Pero Derrida no deja de subrayar, asimismo, la dificultad inherente a este principio de laicidad radical cuando es considerado desde la hospitalidad incondicional, que puede y debe permanecer abierta a todos los riesgos y no apoyarse sobre ninguna garantía jurídica ni política:

Los discursos aparentemente más tolerantes se miden con el principio de laicidad. El islam es aceptado como una de las más grandes religiones de Francia, con la condición de que no interrumpa el principio de laicidad según el cual existiría una frontera nítida y rigurosamente trazada entre la vida pública y la vida privada: ese discurso es defendido tanto en la derecha como en la izquierda, en el nombre de los principios republicanos. Pero, ¿qué sucede cuando se trata de una cultura y una tradición donde ese principio de laicidad (con su distinción entre público y privado) no es válido como lo es en la Francia republicana...? ¿Hay que obligar al arribante a plegarse a la regla de distinción entre privado y público, herencia de una larga historia que no responde, en ningún caso, a un estado de cosas natural? ¿Qué debe hacer el anfitrión [*hôte*] que recibe, cuando el principio mismo de su generosidad hospitalaria no es compartido por el arribante? ¿o cuando el arribante ejerce violencia? Evidentemente no tengo respuestas ya preparadas a tales cuestiones. Hace falta, me parece, evaluar las condiciones en las cuales este conflicto puede surgir, y tratarlo de la manera menos represiva, menos violenta y la menos reductora<sup>43</sup>.

Como lo recuerda igualmente Hélène Cixous, el arribante (cualquiera sea el nombre que le sea dado: clandestino, migrante, sin-papeles, indigente, indigno, bárbaro, que se le intenta expulsar al afuera, a los límites de la humanidad) incluso si está sólo, éste no arriba sólo, sino que lo hace, con frecuencia –casi siempre– con su dios:

La cuestión se plantea a través de la religión; hoy en día, la cuestión del derecho de asilo y de acogida del refugiado o inmigrado se agrava con la acogida de dios. En efecto, el extranjero arriba con su lengua, con su familia tal vez y, casi siempre, con su dios. Como sabemos, esto no es evidente. Esto reanima incluso los comunitarismos y los integristas.

---

<sup>41</sup> Derrida, «Parti pris pour l'Algérie», pp. 225. [pp. 197]

<sup>42</sup> Derrida, «Parti pris pour l'Algérie», pp. 225-226. [pp. 197]

<sup>43</sup> Derrida, «Responsabilité et hospitalité», pp. 115-116.

Así es como la hospitalidad universal humana kantiana, nos induce a pensar en las dificultades políticas y étnicas de la hospitalidad concreta, actual<sup>44</sup>.

De manera muy pertinente, Judith Still enfatiza que si los relatos tradicionales de la hospitalidad nos ponían en guardia contra los peligros de no ofrecer hospitalidad a los dioses que podían siempre disfrazarse de viajeros –rechazo que fue entonces severamente castigado (como lo muestra la historia de Lot y sus hijas y aquella del Levita de Efraín que Derrida analiza en su seminario<sup>45</sup>)–, ahora lo que se produce es, más bien, lo inverso: «Derrida y Cixous subrayan que hoy (incluso si no es la primera vez) lo que parece peligroso y problemático es la llegada de migrantes “con sus dioses”»<sup>46</sup>.

La venida del otro, de esta forma, puede revelarse siempre como un allanamiento [*effraction*], una intrusión: «¿A quién se le va a abrir la puerta, y según qué escenario? ¿Cómo aquel que acoge al extranjero va a lograr garantizarse y protegerse contra la violencia eventual del recién llegado? [...] ¿qué hospitalidad ofrecer al “salvaje”, a aquél que ha llegado con sus códigos, con su cultura? ¿Qué derecho tenemos a pedirle que renuncie a ellos y adopte nuestras costumbres?»<sup>47</sup>. Estas preguntas, en el corazón de la reflexión moral de Kant y de las Luces, alumbran igualmente la violencia más o menos inconsciente de aquel que acoge al otro en su espacio, sin por ello reconocerle su lengua, su identidad, su cultura, su religión. Si nada puede garantizar que el otro no sea «el agente de la más grande violencia, aquella que puede, si quiere, matarme, destruirme, alienarme»<sup>48</sup>, nada garantiza tampoco que la hospitalidad ofrecida esté

---

<sup>44</sup> Cixous, *Le Dernier Caravansérail*, citado en Still, *Derrida and Hospitality*, p. 205. Cixous ve la revocación del Edicto de Nantes por Luis XIV como la escena primitiva de las «expulsiones-ejecuciones hasta nuestros días» (*ibid.*, citado p. 206) en Francia. Recordando el decreto Crémieux y la situación de los judíos bajo Pétain, Judith Still subraya que «los Árabes eran únicamente aceptados como ciudadanos franceses en toda regla *si renunciaban al Islam*» (*ibid.*, p. 187, traducción de GM). Asimismo precisa que toda la dificultad consiste hoy en día en «diferenciar los refugiados políticos (o religiosos) de los migrantes económicos», y señala que «[e]n Gran Bretaña, hasta los niños (sin familia) que están solicitando asilo deben ser deportados si se presume que vinieron por razones económicas» (*ibid.*, p. 206, traducción de GM).

<sup>45</sup> Se podría pensar, igualmente, en el análisis que hace Derrida de *El instante de mi muerte* de Blanchot en «Hostobiographie d'un survivant» (versión preliminar de *Demeure – Maurice Blanchot*, Paris, Galilée, 1998), donde hace notar el hecho de que «el joven hombre va abrir porque pensaba que aquellos que golpeaban la puerta pedían auxilio. Eso fue un error», el huésped [*hôte*] deviene así rehén de los nazis en esta escena que se aproxima a aquella de Lot y los peligros de la hospitalidad. Más allá del contexto narrativo, también es otra hospitalidad la que es contemplada en este relato, una «*hostobiografía* que, en determinadas condiciones [...], se acerca a la manera de una obra de arte» y en donde se trata de «cierta *hospitalidad*, [del] lugar del lector como otro y del otro como huésped» (Derrida, «Hostobiographie d'un survivant», p. 140 y p. 131).

<sup>46</sup> Still, *Derrida and Hospitality*, p. 187.

<sup>47</sup> Anne Dufourmantelle, «Un ravissement sans violence», *Études*, «L'hospitalité», 2008/4, t. 408, p. 526 [en línea: <http://www.cairn.info/revue-etudes-2008-4-page-516.htm>].

<sup>48</sup> *Ibid.* p. 527

desprovista de violencia. Incluso hasta en su generosidad, su superabundancia, la hospitalidad hace ella misma violencia también. Y, como dice Anne Dufourmantelle, «[l]a hospitalidad no es un requerimiento [*mise en demeure*]»<sup>49</sup>, lo demuestra claramente la actual situación de los refugiados que resisten a esta citación en Francia y pretenden escoger su “suerte” y su destinación.

Si, como lo vimos más arriba, la palabra «tolerancia» es problemática para Derrida, la de «umbral» no lo es menos, vinculada a la cuestión misma de la hospitalidad y de la deconstrucción que se halla en curso. En una de las sesiones de su seminario traducido al inglés bajo el título «Hostipitality», Derrida escribe: «Hostipitalidad – es un nombre o un ejemplo de deconstrucción»<sup>50</sup>. Pero esta palabra que crea y que contracta la hostilidad y la hospitalidad en una reciprocidad, una reversibilidad, una pervertibilidad<sup>51</sup> imposibles de estabilizar, que porta «su propia contradicción incorporada en ella misma» y «se deja parasitar por su contrario, la hostilidad, el huésped indeseable que lo alberga como la contradicción de sí en su propio cuerpo»<sup>52</sup>, no es, en efecto, cualquier nombre o ejemplo de la deconstrucción: designa la aporía del límite mismo sobre el cual el pensamiento de Derrida tiende siempre a atenerse porque este límite no existe nunca en tanto que tal, no es ni localizable ni asignable «en su domicilio» [«à residence»], sino que está siempre únicamente en vías de trazarse. Como la huella, como la *différance* que no es ni una palabra ni un concepto, el umbral de hospitalidad escapa así a toda fenomenalidad, sustancia, esencia. No se puede nunca estar seguro de pasar el umbral ni cuando se lo franquea, ni se puede estar seguro ni tranquilo de haberlo traspasado, porque no es ni del orden del cálculo ni del saber, y no puede ser medido –y resta literalmente imprevisible. La palabra «umbral», a la que Derrida volverá con frecuencia, la describe en otra parte, en su último *Seminario La bestia y el soberano* esta vez, como la experiencia misma de la deconstrucción:

Siempre el umbral, pues. ¿Qué es el umbral? Y, en cuanto se dice el umbral, EL umbral, la unidad inseparable y atómica del umbral, de un solo umbral, se supone que es indivisible; se supone que tiene la forma de una línea de demarcación tan indivisible como una línea sin

---

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> Derrida, «Hostipitality», p. 346; inédito en francés. Traducción de GM.

<sup>51</sup> Véase la definición que da Derrida de esas «pruebas experimentales. De los ensayos *peligrosos* para pensar y encarnar las leyes de la hospitalidad»: «Peligrosos porque consagrados a abrir un pasaje incondicional a esta perversión, a esta pervertibilidad, más bien, estas llamadas leyes de la hospitalidad, abren a esta aterradoramente ley de las leyes que exige que el anfitrión (*host*), el invitador, dé eso que tiene de máspreciado al huésped (*guest*), al invitado, y devenga entonces, en verdad, como el otro, huésped de su huésped [*hôte de son hôte*], por no decir su rehén. Todos los lugares están intercambiados: substitución general» (Derrida, «Mais qu'est-ce donc qui arrive, d'un coup, à une langue d'arrivée?», p. VIII-IX).

<sup>52</sup> Derrida, «Hostipitalité», p. 18.

espesor que uno no podría franquear o que vería que se le prohíbe franquear si no es en un momento puntual y con un paso a su vez indivisible. [...] La palabra francesa «*seuib*» [umbral] significa, por su parte, esa solidez del suelo [...]. Ahora bien, cuando decimos que nos quedamos, en estos seminarios, en el umbral no significa que permanezcamos ahí o que demos testimonio de la existencia de un umbral, aunque fuese para quedarnos allí o para transitar interminablemente por él. Significaría más bien, en mi opinión, y éste es el gesto de un pensamiento deconstructivo, que no consideramos ni siquiera garantizada la existencia (natural o artificial) de ningún umbral, si por umbral se entiende *o bien* línea de frontera indivisible *o bien* solidez de un suelo fundador. De demorarnos en el umbral es asimismo para soportar la prueba que consiste <en> experimentar el seísmo siempre en curso que amenaza la existencia de cualquier umbral, que amenaza su indivisibilidad y su solidez fundadora.<sup>53</sup>

Más que una simple descripción, este pasaje sobre el umbral ofrece una escritura performativa y nos recuerda que, en su casa de Ris Orangis, Derrida había colocado en el suelo un cuadro con fondo verde, un primer plano de un fotograma del filme de Safaa Fathy, *D'ailleurs, Derrida*, representando la baldosa irregular de su casa natal, en El-Biar, que comporta un «defecto» (un punto del patrón en estrella estaba volteado), imagen emblemática para él de toda su historia, de su identidad herida y de la «deconstrucción» misma como idea de la justicia, de intento de reparación, de puesta al “derecho” [*remettre «doit»*] de esa baldosa desajustada, «*out of joint*»: este gesto me había impactado mucho<sup>54</sup>, esa baldosa que marca, a la vez, su de-localización y su bilocalidad, argelina y francesa, placa de cristal instalada en el suelo, justo sobre el parqué, no sin peligro para los que andan descalzos.

Si no hay pues, para Derrida, ni frontera indivisible ni suelo fundador, lo mismo ocurre para la idea de puerta, candado y de llave. Nos ofrece una muy bella formulación en la escena inaugural de su lectura de la obra de Cixous en *H. C. pour la vie, c'est à dire...* donde se presenta como «alguien que parece paralizarse sobre el umbral, sin atreverse ni a tocar [la puerta] ni a tocar el timbre, como si esperase ante la puerta que ésta se entreabriera sola. Como si ella misma, milagrosamente, debiera abrirse»<sup>55</sup>. Esta puerta que se abre sola, como el poema que «habla *de sí mismo*»<sup>56</sup> en *Carneros*, sería el umbral mismo de la hospitalidad absoluta que no es –según la lógica

---

<sup>53</sup> Jacques Derrida, *Séminaire La bête et le souverain. Volume I (2001-2002)*, Michel Lisse, Marie-Louise Mallet y Ginette Michaud (éds), Paris, Galilée, 2008, pp. 411-413 [trad. cast.: Jacques Derrida, *Seminario La bestia y el soberano: volumen I (2001-2002)*, Michel Lisse, Marie-Louise Mallet y Ginette Michaud (ed.), trad. Cristina de Peretti y Delmiro Rocha, 1º ed., Buenos Aires, Manantial, 2010, pp. 361-363.]

<sup>54</sup> Véase Ginette Michaud, *Veilleuses. Autour de trois images de Jacques Derrida*, Québec, Nota bene, 2009, pp. 81-82 y pp. 93-104.

<sup>55</sup> Jacques Derrida, *H. C. pour la vie, c'est à dire...*, Paris, Galilée, 2009, p. 9.

<sup>56</sup> Jacques Derrida, *Béliers. Le dialogue ininterrompu : entre deux infinis, le poème*, Paris, Galilée, 2003, p. 33. [trad. cast.: *Carneros. El diálogo ininterrompido: entre dos infinitos, el poema* [2003], trad. I. Agoff, 1º ed., Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 31]

de lo imposible del don y del perdón— ni demandada ni recibida, que hace caso omiso al anfitrión [*l'hôte*] (quien invita) y al huésped [*l'hôte*] (invitado), que interrumpe el intercambio de la comunicación, de la transacción y de la economía. Habría que pensar un espacio sin afuera y sin adentro, sin puerta ni umbral, que no sea más que apertura y espaciamento: ¿qué arquitectura, cuál arquitectónica podría inventarlo? (Lo sabemos, Derrida también ha reflexionado mucho sobre los lugares, esas tipologías donde «el deseo puede habitar»<sup>57</sup>, sus numerosos textos sobre la arquitectura lo testimonian.) En un añadido oral de una conferencia dada en Estambul en 1997, en la cual precisa la distinción —esencial a sus ojos— entre la hospitalidad de invitación y la hospitalidad de visitación (la única que responde a la exigencia de la hospitalidad incondicional), determina la aporía que está en el corazón de su reflexión:

Para retomar la figura de la puerta, para que haya hospitalidad, es preciso que haya una puerta. Pero si hay una puerta, no hay más hospitalidad. No hay ninguna casa hospitalaria. No hay casa sin puerta ni ventanas, lo que quiere decir que alguien tiene la llave y, por consecuencia, [él] debe controlar las condiciones de hospitalidad. Es preciso que haya un umbral. Pero si hay umbral, no hay más hospitalidad. Ahí está la diferencia, la separación [*l'écart*], entre la hospitalidad de invitación y la hospitalidad de visitación. En la visitación no hay puerta. No importa quien arribe, no importa en qué momento, y pasa sin tener necesidad de una llave de la puerta. No son más controladas las aduanas para la visitación. Hay una aduana y un control de policía para la invitación. Entonces, la hospitalidad deviene el umbral o deviene la puerta.<sup>58</sup>

La hospitalidad derrideana, que radicaliza, de alguna manera, la pervertibilidad en juego en la sustitución pensada por Emmanuel Levinas y Louis Massignon, es un concepto (si lo hay) que implora, que se auto-deconstruye, porque tan pronto como se ofrezca o se abra la hospitalidad, se reafirma de entrada el dominio, la ipseidad y la soberanía, «el ser en sí del estar en casa [*sic*] [*l'être chez moi du chez moi*]»:

Hay allí algo así como un axioma de auto-limitación o de auto-contradicción en la ley de la hospitalidad. Como reafirmación del dominio y del ser uno mismo en sí/en casa [*de l'être soi chez soi*], la hospitalidad se limita en el umbral sobre el umbral de ella misma, permanece [*reste*] siempre en el umbral de ella misma, controla el umbral —y en esa medida ella misma prohíbe, de algún modo, pasar el umbral que parece permitir cruzar. Ella deviene el umbral. Es porque

---

<sup>57</sup> Tomo prestado esta expresión del título de una entrevista con Eva Meyer, «Jacques Derrida: Architecture ove il desiderio può abitare», *Domus*, n° 671, abril 1986, p. 17-24; traducido al francés, en una versión aumentada, bajo el título «Labyrinthe et archi/texture», en Jacques Derrida, *Les arts de l'espace. Écrits et interventions sur l'architecture*, Ginette Michaud y Joana Masó (eds.), con la colaboración de Cosmin Popovici-Toma, Paris, Éditions de la Différence, 2015, pp. 25-46.

<sup>58</sup> Derrida, «Hostipitalité», pp. 39-40.

no sabemos lo que ella es, y que no podemos saberlo. En cuanto lo sabemos, no lo sabemos más, aquello que propiamente ella es, cual es su umbral de identidad<sup>59</sup>.

No hay manera, entonces –en razón de esta contradicción performativa–, de «franquear un umbral que sea un umbral, “una puerta que sea una puerta”, un umbral determinable que sea idéntico a sí mismo e indivisible, un umbral cuya línea sea trazada (la puerta de una casa, casa humana, familia o casa de dios, templo u hotel-dios, hospicio, hospital u hotel hospitalario, frontera de un [sic] ciudad o de un país, o de una lengua, etc.)»<sup>60</sup>, y eso vale sobre todos los planos (fantasma, familia, ciudad, nación, Estado) donde la experiencia enigmática de la hospitalidad encuentra un lugar donde ejercerse, en la teoría como en la práctica, siendo estas dos categorías, por ello, indelimitables [*indélimitables*] y de las que no se sabe cuál tiene preeminencia sobre la otra y la condiciona. Mucho más: Derrida sugiere en cuanto a esto que sería necesario, para que verdaderamente haya derecho a la hospitalidad,

olvidarse de la palabra inmigración y reinteriorizar la cuestión de las diferencias [lo que] debería conducir a reconsiderar o a ver reaparecer la cuestión de los umbrales, no en el sentido de fronteras por donde arriban los extranjeros sino, al interior de una nación, de una sociedad, de una cultura, los de la alteridad producida o reproducida. La hospitalidad no concierne solamente al extranjero.<sup>61</sup>

La hospitalidad derrideana toca, pues, el límite, todos los límites: entre singularidad y universalidad, entre pulsiones inconscientes y teatro (de lo) político, entre privado y público, entre «principio republicano y principio democrático»<sup>62</sup>. No es, en este sentido, un objeto de saber, resiste a los programas y a las normas, sean morales, pragmáticas, jurídico-administrativas. Este pensamiento de la hospitalidad (y aquí el genitivo debe ser subrayado: su pensamiento por cuanto que es y hace la hospitalidad mientras la inventa poéticamente), como lo observa Margrit Shildrick, está

activamente comprometido con la ética, no como otro conjunto de criterios normativos, sino como ejercicio de proyección que está abierto al riesgo de la indecidibilidad. Pensar más allá de la ley o de la moralidad programática, pensar fuera de la familiaridad de las reglas y

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 23-24.

<sup>61</sup> Derrida, «Accueil, éthique, droit et politique», p. 143.

<sup>62</sup> «Sería, incluso, más bien favorable a una pragmática (¿hace falta calificarla de republicana o democrática?) que intentara articular a cada instante el principio republicano y el principio demorcático: es difícil. [...] Para escapar al empirismo y al relativismo, una pragmática de la responsabilidad debe regularse sobre los principios que, ellos, tomasen una forma incondicional e invariable. ¿Qué principio de una política de la alteridad podría gobernar una pragmática semejante? ¡Regresamos aquí a las mismas dificultades!» (*ibid.*, p. 144)

principios, resistir a la reducción del otro a una categoría de saber, esa es la verdadera prueba de la responsabilidad.<sup>63</sup>

### «La ética es hospitalidad»

Si Derrida inventa, con la palabra «hospitalidad», una nueva conceptualidad de la hospitalidad «que no debe nada al confort de la homogeneidad y de la estabilidad, y que está presta a exponer, a la vez, el yo individual y las normas colectivas, al riesgo de lo desconocido y de lo imprevisible. Entra en juego ahí donde el discurso jurídico y moral convencional alcanza su límite»<sup>64</sup>, introduce además una distinción importante entre los extranjeros [*les étrangers*] (el transeúnte, el inmigrante, el refugiado, el desheredado, el herido, el parásito, el terrorista incluso) y el extraño [*l'étranger*], ese otro que no sabría ser reducido a ninguna figura. Muchos comentaristas han notado a este respecto la deuda de Derrida con el pensamiento de Emmanuel Levinas, quien formula los dos axiomas que serán igualmente fundamentales en la concepción derrideana de la hospitalidad: «El sujeto es un anfitrión»<sup>65</sup> y «El sujeto es rehén»<sup>66</sup>. Derrida releva la contradicción entre estos dos enunciados y la discute en *Adiós – a Emmanuel Lévinas* preguntando: «¿Vienen a ser lo mismo? ¿Lo mismo que la relación con el otro? ¿Esas dos proposiciones quieren decir la misma subjetividad del sujeto?»<sup>67</sup>. La aporía será aún contractada por él, si se puede decir, en esta «substitución»<sup>68</sup> del sujeto, que, de la una a la otra, «desalaja» –escribe– aún más gravemente el primado de la intencionalidad, de la «voluntad» o de la «actividad»<sup>69</sup>.

---

<sup>63</sup> Margrit Shildrick, «Transgressing the law whit Foucault and Derrida: some reflections on anomalous embodiment», *Critical Quarterly*, 47: 3, 2005, p. 42. Traducción de GM.

<sup>64</sup> *Ibid.* Traducción de GM.

<sup>65</sup> Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de Poche, 1996 [1971], p. 334. [trad. cast.: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. Daniel E. Guilloit, 6° ed., Salamanca, Sígueme, 2002, p. 303]

<sup>66</sup> Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le Livre de Poche, 1996 [1978], p. 177. [trad. cast.: *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, trad. A. Pintor Ramos, 4° ed., Salamanca, Sígueme, 2003, p. 180]. En un agregado oral en el transcurso de su conferencia intitulada «Hospitalité», Derrida comenta la noción de rehén en estos términos: «Soy rehén del otro en cuanto acojo la mirada del otro, en cuanto acojo lo infinito. Para Levinas la acogida del otro es la acogida de un otro que es infinitamente otro y que por consecuencia me desborda infinitamente y donde, por consecuencia, acojo más allá de mi capacidad de acogida. En la hospitalidad acojo un otro más grande que yo y que, por consecuencia, puede trastornar el espacio de mi casa» (Derrida, «Hospitalité», *Cogito*, p. 44, note 9). Recuerda también la definición que da Levinas del rehén, «[...] cuando él dice que el ejercicio de la responsabilidad ética comienza ahí donde yo soy y debo ser el rehén del otro, librado pasivamente al otro antes que a mí mismo» (*ibid.*, p. 30).

<sup>67</sup> Derrida, *Adieu – à Emmanuel Lévinas*, p. 102 [p. 77]

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 103 [p. 78]. Sobre esta cuestión de la substitución, véase el ensayo de Georges Leroux, *Hospitalité et substitution (Derrida, Levinas, Massignon)*, Montréal, Les Presse de l'Université de Montréal, 2020.

<sup>69</sup> *Ibid.* [p. 78]

Si Derrida concede toda su atención a la necesidad de esta «inversión según la cual el dueño de aquí adentro, el amo en su propia casa [*maître chez soi*], el anfitrión (*host*) no puede realizar su misión de anfitrión –por lo tanto, la hospitalidad– más que devinendo invitado por el otro en su casa, más que siendo acogido por aquel que acoge, más que recibiendo la hospitalidad que él da»<sup>70</sup>, marca también una cierta reserva con respecto a la afirmación de Levinas concerniente a la hospitalidad del lenguaje, la esencia del lenguaje que es para este «amistad y hospitalidad»: «Plantear el ser como Deseo y como bondad no es aislar precisamente un yo que tendería luego hacia un más allá. Es afirmar que [...] la toma de conciencia es ya lenguaje; que la esencia del lenguaje es bondad, o aún, que la esencia del lenguaje es amistad y hospitalidad»<sup>71</sup>. Sin rechazar esta proposición cardinal de Levinas, Derrida se muestra más circunspecto en lo que respecta a esta «bondad» del lenguaje que no lo deja de inquietar: «Como lo dice desde otro punto de vista Lévinas, el lenguaje *es* hospitalidad. Nos ha ocurrido, sin embargo, preguntarnos si la hospitalidad absoluta, hiperbólica, incondicional, no consiste en suspender el lenguaje, cierto lenguaje determinado, e incluso el dirigirse [*l'adresse*] al otro»<sup>72</sup>. «¿Es más justo y más amoroso preguntar o no preguntar?»<sup>73</sup>. «¿En qué lengua puede el extranjero plantear su pregunta? ¿Recibir las nuestras? ¿En qué lengua se lo puede interrogar?»<sup>74</sup> inquiere Derrida.

De manera más importante incluso, Derrida pondrá en cuestión los límites entre la ética y la hospitalidad, subrayando que es menos la hospitalidad la que responde ante la ética, como que la propia ética es la que depende de la hospitalidad. Siempre a partir de Levinas, escribe en *Adieu* que «la hospitalidad no es tampoco una región de la ética, ni aun [...] el nombre de un problema de derecho o de política: es la eticidad misma, el todo y el principio de la ética»<sup>75</sup>. En *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, afirma (y es tal vez su reivindicación más afirmativa en favor de la ética, noción hacia la cual toma de manera general sus distancias):

La hospitalidad es la cultura misma y no es una ética entre otras. En la medida en que atañe al *éthos*, a saber a la morada, a la casa propia, al lugar de residencia familiar tanto como a la manera de estar con él, a la manera de relacionarse consigo mismo y con los demás, con los

---

<sup>70</sup> Derrida, «Hostipitalité», p. 29.

<sup>71</sup> Levinas, *Totalité et Infini*, p. 341 [p. 309 (en la traducción al español no figura la frase «la toma de conciencia es ya lenguaje»)]

<sup>72</sup> Derrida, *De l'hospitalité*, p. 119 [p. 133]

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 31 [p. 33]

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 117 [p. 131]

<sup>75</sup> Derrida, *Adieu – à Emmanuel Lévinas*, p. 94 [p. 71]

demás como con los suyos o como con extraños, la *ética es hospitalidad*, es toda ella co-extensiva a la experiencia de la hospitalidad, sea cual sea el modo en que la abramos o limitemos.<sup>76</sup>

Afirmar que «la hospitalidad es ética» podría, en efecto, parecer un enunciado banal, incluso tautológico, haciendo de la hospitalidad un simple ejemplo entre otros de la ética. Pero si el gesto de Derrida, que prolonga aquel de Levinas, es temerario al plantear que «*la ética es hospitalidad*», es precisamente porque introduce así, en el corazón de la ética en general, esta experiencia de la hospitalidad descrita como una serie de tensiones imposibles de (re)conciliar, especialmente «entre inmediatez y análisis» o, como se quiera, entre práctica y teoría:

La hospitalidad como acogida debe ser inmediata; el pasaje hacia la política, hacia las decisiones responsables, requieren del tiempo para el análisis. [...] Derrida no permite a la tensión resolverse, continúa haciéndola trabajar, incluso si apela a una toma de decisión urgente ya que las estructuras sociales y políticas, las comunidades, las leyes (derecho) y la hospitalidad internacional la exigen. La temporalidad es el diferir [*deffering/déferer*] que necesita la «a» en *différance*.<sup>77</sup>

La relación con la ley se muestra siempre esencial en el pensamiento de la hospitalidad, y Derrida no la convierte únicamente en derecho, sino también en justicia. Como lo remarca Margrit Shildrick en el artículo que he citado más arriba, donde compara las posiciones respectivas de Foucault y Derrida en relación a la ley y la transgresión, si los dos filósofos se reúnen hasta cierto punto sobre su concepción del afuera, en cambio se distancian en lo relativo a la irreductibilidad de la alteridad y a la pervertibilidad (no sólo de la transgresión o de la perversión) de la ley misma según Derrida:

En esa medida, la explicación de Derrida coincide con la comprensión que Foucault tiene de lo transgresivo como enteramente afuera, o de otro modo recuperado por la normatividad al interior de la ley, aunque con la posibilidad de resistir. Ahí donde Derrida va más lejos, sin embargo, es cuando sugiere que la transgresividad es inherente a la estructura jurídica, desde el comienzo. Incluso si las faltas (*infecilités*) son más evidentes en los márgenes, *ningún* grado de práctica normativa o de conformidad es suficiente para ocluir, a fin de cuentas, la incertidumbre y lo provisional de todo proceso jurídico. La ley está desestabilizada no sólo por el otro externo, sino por la alteridad que está en el interior.<sup>78</sup>

Mientras que la transgresión reside en Foucault sobre el ciclo que asocia poder y saber en una incesante recuperación de la diferencia, incluso si ella resiste a la normalización, la hospitalidad

---

<sup>76</sup> Derrida, *Cosmopolites des tous les pays, encore un effort!*, p. 42 [p. 41]

<sup>77</sup> Still, *Derrida and Hospitality*, p. 261. Traducción de GM.

<sup>78</sup> Shildrick, «Transgressing the law with Foucault and Derrida», p. 41. Mi traducción.

infinita tal como Derrida la elabora debe ser dada antes incluso de que el otro sea identificado o nombrado y, por lo tanto, excede todo saber y toda norma:

Contrariamente al modelo foucaulteano, que puede ser leído como aceptación de la inevitabilidad de la normalización, la aproximación derrideana tiende a un horizonte de aspiración que piensa, paradójicamente, más allá de lo que es realizable. Tiende hacia esta justicia imposible, esta hospitalidad, esta diferencia que mantiene su singularidad y su extrañeza [*strangeness*]. El arribo del *arrivant* monstruoso –aquel que es «rebelde a la regla y extranjero a la simetría, heterogéneo y heterotrópico»– transgrede siempre la ley. La tarea ética consiste en dar la bienvenida [*extende a welcome*].<sup>79</sup>

Es «esta dimensión de no-saber la que es esencial en la hospitalidad», dice Derrida, y es la razón que hace a toda hospitalidad ofrecida, tal como el derecho de asilo, tan difícil de circunscribir puesto que la extrañeza del otro no se deja reducir ni a la lengua, ni a la familia, ni a la ciudadanía, sino que remite a ese «otro como extranjero absoluto, como desconocido, ahí donde no sé que no sé nada de él», no-saber que no se deja abordar por ninguna condición, ningún criterio determinante: «entonces hay que saber todo lo que se puede saber de la hospitalidad, sin duda, y hay tanto que saber; hay que llevar, desde luego, ese saber a la más alta y más rica conciencia posible; pero hay que saber también que la hospitalidad se da, y es dada a pensar más allá del saber»<sup>80</sup>.

### «Un acto de hospitalidad no puede sino ser poético»<sup>81</sup>

¿Cómo no reemplazar la palabra de tu boca incluso por palabras bien intencionadas?

¿Cómo no reemplazar tu lengua extranjera por nuestra lengua francesa?

---

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 43. Traducción de GM. La cita es tomada de Jacques Derrida, *Force de loi. Le «Fondement mystique de l'autorité»* (Paris, Galilée, 1994 (rééd., 2005), p. 48) [trad. cast.: *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»* [1994], trad. A. Barbera y P. Peñalver, 3º ed., Madrid, Tecnos, 2018, p. 50] y se relaciona más bien a la justicia: «[...] una distinción difícil e inestable entre, por un lado, la justicia (infinita, incalculable, rebelde a la regla, ajena a la asimetría, heterogénea y heterotropa) y, por otro, el ejercicio de la justicia como derecho, legitimidad o legalidad, dispositivo estabilizante, estatutario y calculable, sistema de prescripciones reguladas y codificadas»

<sup>80</sup> Derrida, «Hostipitalité», p. 27.

<sup>81</sup> Derrida, *De l'hospitalité*, p. 10 [p. 10]. La frase es citada sin referencia precisa como exergo en el texto de Anne Dufourmantelle. Me permito remitir a mi texto: «“Une acte d'hospitalité ne peut être que poétique”: seuils et délimitations de l'hospitalité derridenne », en Lise Gauvin, Pierre L'Herault y Alain Montandon (dir.), *Le dire de l'hospitalité*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2004, pp. 30-60.

¿Cómo guardar tu lengua extranjera sin malograr la  
cortesía y la hospitalidad a la vista del público, nuestro  
huésped en el teatro?

¿Cómo, sin comprenderse con palabras, aun así nos  
comprendemos en el fondo [*en cœur*]?

¿Cómo no apropiarse la angustia de los otros cuando la  
hacemos teatro?

HÉLÈNE CIXOUS, *Le Dernier Caravansérail*<sup>82</sup>

Esta relación al no-saber de la hospitalidad incondicional esclarece, igualmente, porqué una política que intente medir sus fuerzas con ella debe ser necesariamente asimismo una poética, involucrar una invención poética. Derrida ha subrayado en muchas ocasiones esta necesidad de relacionar política y poética<sup>83</sup>, especialmente durante la refundación en 1993 del Parlamento internacional de escritores, tras la *fatwa* lanzada contra Salman Rushdie y una ola de asesinatos de escritores e intelectuales de Argelia. Querría citar de modo un poco largo una de sus declaraciones a este respecto:

La «falta de horizonte» misma de eso que viene sobre nosotros, llámese político, religioso, tecnocientífico, poético o literario, incluso, a través de otras experiencias de la lengua, en nuevas estructuras del espacio público. Tantas necesidades, entonces, pero tantos deberes de invención, por paradójico que pareciera esta inyunción (deber inventar: el *hay que/es preciso* de lo que no obedece a la orden). No seremos ni haremos nada si nosotros nos contentamos con inaugurar formas institucionales sin pensar ni escribir de otro modo. Marcar [*signer*] la singularidad de esta Internacional de escritores que pretende [*entendre*] cambiar su relación con la comunidad, con el derecho nacional o internacional, con el Estado y con la nación, etc., es primero, dejar de disociar la intervención en la urgencia de un acto poético de escritura, de conciencia y de pensamiento. No cambiaremos nada si una insumisión formal no remueve la lengua para dar lugar a nuevas reglas o, más bien, a nuevas excepciones. Tarea imposible. Pero, ¿qué sería una invención si ella no devela más que lo posible?<sup>84</sup>

En otra intervención, Derrida evocará las fronteras entre la literatura y la filosofía relacionando lo que pasa en sus confines, en los bordes de los diferentes géneros, con la cuestión de la hospitalidad. Lo que allí no es solamente una «traducción» en términos estéticos de la cuestión

---

<sup>82</sup> Citado en Still, *Derrida and Hospitality*, p. 199.

<sup>83</sup> Véase su comentario a este respecto en el debate con Alain Minc: «Hay que entender esta justicia, este llamado a la justicia que no es reducible a lo político, que no es reducible a los derechos tal como se los entiende actualmente; por eso es por lo que prefiero seguir hablando de revolución; también es poético, esto también se debe a que creo que ahí donde hay revolución y decisión, también tiene que haber esta poética de la política. Es también un gesto poético, y creo que es necesario, lo que me hace continuar hablando en este momento donde nadie o casi nadie quiere hacerlo más, de estas viejas cosas que son la revolución, la justicia, la emancipación, el mesianismo, etc.» (Derrida, *Penser ce qui vient*, pp. 87-88)

<sup>84</sup> Derrida, «Les devoirs de notre “communauté”», p. 12.

de la hospitalidad, al contrario, es la afirmación de que «la traducción también es un fenómeno [...] o una experiencia enigmática de la hospitalidad, si no la condición de toda hospitalidad en general»<sup>85</sup>. Derrida comenta su propio gesto poético en estos términos:

Pienso que es una tentativa de enturbiar [*brouiller*] las fronteras entre literatura y filosofía, y de enturbiar esas fronteras en el nombre de la hospitalidad –eso es lo que la hospitalidad hace, enturbiar la frontera– escribiendo las frases, las frases indecibles que vuelven a poner en cuestión eso que se ha llamado filosofía, ciencia, literatura. Ensayo hacer esto performativamente, por así decirlo. Ese gesto, en la medida en donde es eficaz, no pertenece ni a la filosofía, ni a la literatura, ni a ningún género.<sup>86</sup>

En *Genèses, généalogies, genres et le génie*, relativo a la escritura de Cixous (pero la proposición vale para toda poética digna del nombre «literatura») Derrida subraya la importancia de «la grafía, la hibridación, la migración, la mutación genética [que] multiplica y anula, a la vez, la diferencia del género y del *gender*, las diferencias literarias y las diferencias sexuales»<sup>87</sup>. Prosigue a este respecto precisando que «en su poética general [aquella de Cixous], cada género permanece [*reste*] en sí mismo [*lui-même*], en su casa [*chez lui*], mientras que ofrece una hospitalidad generosa al otro género, al otro de cualquier tipo [*autre tout genre*] que lo viene a parasitar, a asediar [*hanter*] o a tomar a su anfitrión [*hôte*] como rehén, siempre según la misma topo-dinámica de lo menor más grande que lo mayor [*du plus petit plus grand que plus grand*]»<sup>88</sup>.

Más que todos los aspectos que se hallan afectados por la cuestión de la hospitalidad (la geopolítica, la planificación urbana, el trabajo social, el derecho internacional), esta dimensión lingüística y textual de la hospitalidad se revela quizás como la más crucial. Judith Still lo considera, por su parte, el modelo por excelencia de la escritura y de la lectura: «¿qué es ser un lector, *ler* no solamente en el sentido de pasar los ojos sobre las palabras y dar vuelta la página, sino ser *formado* como lector por el texto –ser un anfitrión-huésped [*hôte*] en el doble sentido de la palabra (*host* y *guest*), en lo que concierne a un texto?»<sup>89</sup>. La hospitalidad compromete así no solamente toda la cuestión de la lectura y de la escritura, sino también la cuestión de la interpretación y de la traducción de los textos, de la palabra y de la escucha –del entender incluso antes de todo comprender– de eso que nombra, se nombra o se llama con ese nombre,

---

<sup>85</sup> Derrida, «Hostipitalité», p. 24.

<sup>86</sup> Derrida, «Hospitality», pp. 73-74. Traducción de GM.

<sup>87</sup> Jacques Derrida, *Genèses, généalogies, genres et le génie. Les secrets de l'archive*, Paris, Galilée, 2003, pp. 28-29.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>89</sup> Still, *Derrida and Hospitality*, p. 51. Mi traducción, GM.

«hospitalidad» –y que a veces, *quizás* la mayoría de las veces y esencialmente, permanece [*reste*] silenciosa. Porque más allá de todos los análisis, de «todos los discursos argumentados, todas las retóricas armadas»<sup>90</sup>, que serán siempre inadecuadas, «impotente[s]»<sup>91</sup>, dice Derrida, para juzgar las violencias y los sufrimientos soportadas por este ser-arrojado [*être-jeté*], vulnerable en lo más hondo, que es el refugiado, a merced (en el doble sentido de la expresión) del otro, la hospitalidad comienza «a reflejarse en el duelo», como escribe Derrida en su carta a Didier Cahen para saludar, como tercero, a Edmond Jabès; ella, la hospitalidad, nace, como la amistad, en «una cierta experiencia del silencio apofático, de la ausencia, el desierto, los caminos abiertos poco transitados, la memoria deportada, [...] el duelo, todos los duelos imposibles»<sup>92</sup>; aún como ella, es propicia al «pensar poético»<sup>93</sup>, a ese «reparto invisible donde se cruzan el pensamiento y el poema»<sup>94</sup>: dicho de otra manera, a ese umbral propiamente ilocalizable. *Seuil, deuil, d'œil*: Derrida piensa en esta homonimia que surge en el desplazamiento de una letra cuando escribe: «La amistad había empezado a reflejarse en el duelo, en el ojo del poema antes incluso que la amistad»<sup>95</sup>. Ese «ojo del poema» es su invención poética.

En un breve texto titulado «Literaturas desplazadas», escrito para el Parlamento Internacional de Escritores en el 2000, Derrida habla igualmente del derecho de los escritores a «[e]scoger su lugar, [a] moverse libremente». Denuncia el hecho de que «[l]os desplazamientos, de los cuales nos hace falta hablar, devienen también, tenemos demasiados ejemplos de ello, en cuestiones de vida o muerte»<sup>96</sup>. Evoca, y no solamente como una analogía, la violencia de los poderes que habrán «expulsado y perseguido cierta literatura» y enumera aquellas que, así hostigadas, están obligadas a desplazarse sin fin, sin poder hallar sitio, lugar, lugar para tener lugar: «literaturas en éxodo, literaturas en exilio, literaturas en el extranjero, literaturas extranjeras en su propia lengua, literaturas nómades, literaturas clandestinas, literaturas de resistencia,

---

<sup>90</sup> Derrida, *Le voyage en Palestine de la délégation du Parlement international des écrivains en réponse à un appel de Mahmoud Darwish*, p. 133.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>92</sup> Jacques Derrida, «De l'autre côté du monde», dans Didier Cahen (dir.), *Saluer Jabès. Les suites du livre*, Pessac, Opalis, 2000, p. 46. [trad. cast.: *Cada vez única, el fin del mundo* [2003], P.-A. Brault y M. Naas (ed.), trad. M. Arranz, 1<sup>o</sup> ed., Valencia, Pre-Textos, 2005, pp. 135-136]

<sup>93</sup> *Ibid.* [*Ibid.*, p. 135 (trad. mod.)]

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 47. [*Ibid.*, 136 (trad. mod.)]

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 46. [*Ibid.*, p. 136]

<sup>96</sup> Derrida, «Littératures déplacées», *Autodafé*, p. 61.

literaturas interdictas, literaturas fuera de la ley y fuera de lugar»<sup>97</sup>. Pregunta: «¿De qué manera estas persecuciones llevan también la marca de nuestro tiempo? ¿Por qué, entre las víctimas escogidas, contamos a partir de ahora a tantos escritores?»<sup>98</sup>

Reelaborar las preguntas de este tipo, será preparar los nuevos conceptos y las nuevas estrategias para una resistencia internacional. Esto no puede reducirse, hoy en día, a las formas, por más venerables que sean, de un cosmopolitismo regulado por los conceptos tradicionales de autor, de ciudadano (el escritor ciudadano del mundo), del Estado y de la nación, por ejemplo, en una República de las Letras o un Comité de vigilancia de escritores antifascistas. En su historia, tan rica y compleja, el valor de la misma *tolerancia*, ya no es suficiente<sup>99</sup>.

Y convoca nuevamente a «otro concepto de *hospitalidad*»<sup>100</sup> que, despojándose de los fantasmas de la autoctonía, de la sangre e incluso de la lengua dicha *común* [*commune*], compromete [*engage*] otra experiencia de la ciudadanía y de lo político, de la responsabilidad ante el otro.

Hoy en día –pero ¿de qué hoy se trata? Derrida escribía esto en 1999– citando *Hacia la paz perpetua* de Kant:

La comunidad (más o menos estrecha), al estar establecida de manera general entre los pueblos de la tierra, se ha llegado a un punto tal en que la violación del derecho en *un* solo lugar de la tierra repercute en *todos* los demás. Con mayor razón, la idea de un derecho cosmopolita no resulta una representación fantástica ni extravagante, sino que completa el código no escrito del derecho político y del derecho de gentes en vistas de un derecho público de la humanidad, siendo así un complemento de la paz perpetua, al constituirse en condición para una continua aproximación a ella.<sup>101</sup>

Derrida describía enseguida en una nota a pie de página la situación que desde entonces ha salido de sus bordes, sus márgenes y su marginalidad, para ocupar el centro del escenario que es ahora el nuestro:

Con el declive del Estado-nación teníamos el problema de millones de personas que no eran más propiamente exiliadas o emigradas, sino que eran personas desplazadas, es decir, personas que incluso no tenían la garantía de una ciudadanía, la garantía política de una ciudadanía, con

---

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>99</sup> *Ibid.*

<sup>100</sup> *Ibid.*

<sup>101</sup> Emmanuel Kant, *Vers la paix perpétuelle*, Francois Proust (éd.), Paris, Flammarion, 1991, p. 96-97, citado por Jacques Derrida en «Hospitalité», p. 22 [trad. cast.: I. Kant, *Sobre la paz perpetua* [1795], trad. J. Abellán García, 6º ed., Madrid, Tecnos, 1998, p. 30 (trad. mod.)]. Según su gesto de lectura muy característico, Derrida retoma y crítica la herencia kantiana, especialmente en lo que respecta a esta idea de la “comunidad”. En otra nota (que es más bien un añadido oral), subraya de manera incesante la obliteración por parte de Kant del derecho islámico: «Eso que Kant ignora aquí, es que justamente el derecho musulmán del cual se hablaba hace un rato, el derecho de hospitalidad está en primer lugar fundado en un derecho nómade. El derecho de hospitalidad es, primero, un derecho nómade justamente ligado a una cantidad de separaciones [*écarts*] que constituyen un derecho preislámico, al cual el derecho islámico y la hospitalidad se hallan enraizados» (*ibid.*, p. 43, n. 5).

las consecuencias que acarrea. Y ese es el problema de hoy en día: el de una hospitalidad que sería más que cosmopolítica, que iría más allá de las condiciones estrictamente cosmopolíticas, es decir, implicando la autoridad del Estado y de la legislación del Estado. El extranjero no puede aspirar a un derecho de residencia (eso exigiría [un] tratado particular de beneficencia que haría de él por un cierto tiempo el habitante de un hogar) sino a un derecho de visita.<sup>102</sup>

Todos los días, «se deja llevar a cabo lo intolerable: no solamente la muerte, el sufrimiento, la deportación, el infortunio sin nombre, sino también la destrucción imbécil de las chances de Europa y del Mediterráneo en el mundo por venir. Porque hay un mundo que se inventa, y su invención pondrá forzosamente en entredicho los arcaísmos que se ha creído buena idea despertar»<sup>103</sup>. Desde luego, no podemos sino voltear hacia Derrida para pedirle «que nos diga qué cree, o cómo hacer, o al menos darnos un método para ser un buen anfitrión»<sup>104</sup>. No podría haber modelo ni comunidad para esta acogida del extranjero: no hay «nosotros», únicamente, quizás, «una especie de comunidad mínima –pero también inconmensurable a cualquier otra–», como Derrida escribe en *Políticas de la amistad* en lo que concierne a «esa amistad mínima, ese consentimiento preliminar sin el que no me entenderíais, [...] no seríais sensibles a lo que hay de esperanza en mi lamento»<sup>105</sup>. *L'arrivant* –me gustaría decir el «*survenant*», para retomar una palabra que ha sido utilizada por mucho tiempo en Québec para designar al extranjero y para hacer eco a las «tres palabras hiperbólicas con “sobre” (*sobrevivir, sobreeser, sobresalto*)»<sup>106</sup> por las que tiene preferencia Derrida– es aquello que, por su singularidad irreductible y disimétrica, por «la disociación, el secreto, incluso una cierta interrupción del lazo social sin la cual una sociedad permanecería [*resterait*] irrespirable, petrificada en esta identificación que lleva con frecuencia al odio», nos da, así pues, la chance de «pensar un nuevo espacio público y un nuevo derecho internacional»<sup>107</sup>. Nos exige sobre todo, sin prórroga y sin precipitación a la vez, «tratar de otro modo lo irreversible»<sup>108</sup>: hacer lo imposible.

---

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 43, nota 3.

<sup>103</sup> Derrida, «La vérité?», p. 9.

<sup>104</sup> Still, *Derrida and Hospitality*, p. 257. Mi traducción, GM.

<sup>105</sup> Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, suivi de *L'oreille de Heidegger*, Paris, Galilée, 1994, p. 264 [trad. cast.: *Políticas de la amistad*, seguido de *El oído de Heidegger*, trad. Patricio Peñalver y Francisco Vidarte, Madrid, Trotta, 2010, p. 264]

<sup>106</sup> Jaques Derrida, «Le survivant, le sursis, le sursaut», *La Quinzaine littéraire*, n° 882, 1ero-31 de agosto 2004, p. 16; retomado en *Penser à ne pas voir. Écrits sur les arts du visible 1979-2004*, Ginette Michaud, Joana Masó y Javier Bassas (éds.), Paris, Éditions de la Différence, 2013, p. 367. [trad. cast.: *Artes de lo visible (1979-2004)*, G. Michaud, J. Masó y J. Bassas (ed.), trad. J. Masó y J. Bassas, 1° ed., Pontevedra, Ellago Ediciones, 2013, p. 388]

<sup>107</sup> Jacques Derrida, «Les devoir de notre “communauté”», p. 12.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 55; réed. p. 136.

## BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA María del Rosario, «Tragedia y perdón en la *Fenomenología del Espíritu*: hacia una relectura del pensamiento hegeliano sobre la comunidad», *Pléyade* 7, IV, n.º 1, junio de 2011, pp. 105-128.
- ACOSTA María del Rosario y Laura QUINTANA, «De la estetización de la política a la comunidad desobrada», *Revista de Estudios Sociales*, n.º 35, abril de 2010, pp. 53-65.
- AGAMBEN Giorgio, *La comunidad que viene*, trad. José Luis Villacañas y C. De la Roca, 1º ed., Valencia, Pre-Textos, 1996 [1990].
- ALTHUSSER Louis, «Sobre Marx y Freud», trad. Eliane Cazenave-Tapie, en *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*, 1º ed., México D. F., Siglo XXI, 1996, pp. 193-211.
- ALVARO Daniel, «Errancia de la comunidad», *Disenso. Revista de pensamiento político*, Caja de herramientas, junio de 2021 (en línea: <https://revistadisenso.com/errancia-de-la-comunidad/>).
- , «Ontología y política de la comunidad. El tenue hilo entre Bataille, Blanchot y Nancy», *AGORA. Papeles de Filosofía*, vol. 36, n.º 2, 2017, pp. 53-73.
- , *El problema de la comunidad: Marx, Tönnies, Weber*, 1º ed., Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Prometeo Libros, 2014.
- , «El concepto moderno de comunidad», *Revista Sociedad*, n.º 32, 2013, pp. 159-175.
- ANTONIOLI Manola, «Ecos de lo común», trad. Candela Potente, *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, n.º 11, 2012, pp. 201-217.
- ARANCIBIA Juan Pablo, «Comunidad, tragedia, melancolía. Estudio para una concepción trágica de lo político», *Grafía*, vol. 10, n.º 2, diciembre de 2013, pp. 111-142.
- ARENDT Hannah, *Filosofía y política. Heidegger y el existencialismo*, trad. Elena Martínez Rubio, 1º ed., Bilbao, Besatari, 1997.
- ARFUCH Leonor, «La trama del exilio en la emergencia del presente», *Confabulaciones. Revista de Literatura Argentina*, n.º 2, diciembre de 2019, pp. 1-12.
- ARISTÓTELES, *Política*, trad. Gabriel Livov, 1º ed., Bernal/Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes/Prometeo, 2015.
- ARTOUS-BOUVET Guillaume, «Littérature et déconstruction», *Poésies*, vol. 4, n.º 122-123, 2007, pp. 235-249.
- , «L'Autre Texte: Derrida lecteur du littéraire», *Fabula-LhT*, n.º 1, coll. «Les Philosophes lecteurs», febrero de 2006 (en línea: <http://www.fabula.org/lht/1/Artous-Bouvet.html>).
- BADIOU Alain, «Panorama de la filosofía francesa contemporánea», trad. Jean-Paul Grasset, *Archivos de filosofía* (UMCE), n.º 2/3, 2008 de 2007, pp. 483-495.
- , «Filosofía y política», trad. Eduardo Lucio Molina y Vedia, en *Condiciones*, 1º ed., México D. F., Siglo XXI Editores, 2002, pp. 205-237.
- BALCARCE Gabriela, *Derrida*, 1º ed., Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Galerna, 2016.

- , «Hospitalidad y tolerancia como modos de pensar el encuentro con el otro. Una lectura derrideana», *Estudios filosóficos*, n.º 50, diciembre de 2014, pp. 195-213.
- , «Pensamientos de la hospitalidad. Herencias e inspiración», *AGORA. Papeles de Filosofía*, vol. 30, n.º 1, 2010, pp. 173-192.
- BALIBAR Etienne, «Sujeción y subjetivación», en Benjamín Arditi (ed.), *El reverso de la política: identidad y diferencia*, 1º ed., Caracas, Nueva Sociedad, 2000, pp. 181-195.
- BARTHES Roland, *Cómo vivir juntos: simulaciones novelescas de algunos espacios cotidianos*, Eric Marty y Claude Coste (ed.), trad. Patricia Willson, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003 [2002].
- BASCUÑÁN Matías y Diego ROSSELLO, «Introducción», en Matías Bascuñán y Diego Rossello (ed.), *Jacques Derrida «El arte de leer»*, 1º ed., Buenos Aires, Katz Editores, 2023, pp. 7-13.
- BASSO MONTEVERDE Leticia, «La noción de comunidad en Heidegger y su recepción en la filosofía francesa», *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, n.º 3, julio de 2017, pp. 13-34.
- BATAILLE Georges, *La experiencia interior: suma ateológica 1*, trad. Silvio Mattoni, 1º ed., Ciudad Autónoma de Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2016.
- , *La conjuración sagrada: ensayos 1929-1939*, trad. Silvio Mattoni, 1º ed., Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2008.
- , *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, trad. Fernando Savater, 2º ed., Madrid, Taurus, 1979.
- BATAILLE Georges, Pierre KLOSSOWSKI y Roger CAILLOIS, *Acéphale*, trad. Margarita Martínez, 1º ed., Buenos Aires, Caja Negra, 2005.
- BAUMAN Zygmunt, *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, trad. Jesús Alborés, 3º ed., Madrid, Siglo XXI, 2009.
- BEARDSWORTH Richard, *Derrida y lo político*, trad. Luisa Lassaque, 1º ed., Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008.
- BENVENISTE Emile, «La hospitalidad», trad. Mauro Armiño, en *Vocabulario de las Instituciones indoeuropeas*, 1º ed., Madrid, Taurus, 1983, pp. 58-66 [1969].
- BENYO Javier, «Lo inhóspito», *Claroscuro. Revista del centro de Estudios sobre Diversidad Cultural*, IX, n.º 9, 2010, pp. 67-99.
- BISSET Emmanuel, «Ontología de las formas comunes», *Nombres. Revista de filosofía*, Año XXV, n.º 30, 2016, pp. 79-88.
- , *Violencia, justicia y política: una lectura de Jacques Derrida*, 1º ed., Villa María, Eduvim, 2012.
- , «Política», en *El signo y la piedra. Escritos sobre Jacques Derrida*, 1º ed., Córdoba, Alción Editora, 2012, pp. 13-45.
- , «Jacques Derrida, entre violencia y hospitalidad», *Daimon. Revista de Filosofía*, n.º 40, 2007, pp. 131-143.
- BLANCHOT Maurice, «El mañana jugador», trad. Isidro Herrera, en *La conversación infinita*, 1º ed., Madrid, Arena Libros, 2008, pp. 523-542.
- , «Conocimiento de lo desconocido», trad. Isidro Herrera, en *La conversación infinita*, 1º ed., Madrid, Arena Libros, 2008, pp. 63-74.
- , *La amistad*, trad. J. A. Doval Liz, 1º ed., Madrid, Trotta, 2007.

- , *El espacio literario*, trad. Vicky Palant y Jorge Jinkis, 1° ed., Madrid, Editora Nacional, 2002.
- , *La comunidad inconfesable*, trad. Isidro Herrera, 1° ed., Madrid, Arena Libros, 1999 [1983].
- BÓRQUEZ Zeto, «Introducción. El archivo Marchant y el proyecto de un “segundo Amor de la foto”», en MARCHANT Patricio, *Amor de la foto*, Adrogué/Santiago, La Cebra/Palinodia, 2022, pp. 9-69.
- BORRADORI Giovanna, *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, trad. Juan José Botero y Luis Eduardo Hoyos, Madrid, Taurus, 2003.
- CACCIARI Massimo, *El Archipiélago. Figuras del otro en Occidente*, trad. Mónica B. Cragolini, 1° ed., Buenos Aires, Eudeba, 1999 [1997].
- CANO Virginia, «La experiencia agónica del pensar: de Nietzsche a Derrida», *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas. Año VII*, n.º 4-5, 2007, pp. 199-210.
- CAPUTO John D., «Comunidad sin comunidad», trad. Gabriel Merlino, en DERRIDA Jacques y John D. CAPUTO, *La deconstrucción en una cáscara de nuez*, 1° ed., Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008, pp. 127-147.
- CASANOVA Carlos, *Estética y producción en Karl Marx*, 1° ed., Santiago de Chile, Metales Pesados, 2016.
- CASSIN Barbara (ed.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, 1° ed., Paris, Éditions du Seuil/Dictionnaires Le Robert, 2004.
- , «Del organismo al picnic. ¿Qué consenso para qué ciudad?», trad. Irene Agoff, en Barbara Cassin (ed.), *Nuestros griegos y sus modernos*, 1° ed., Buenos Aires, Manantial, 1994, pp. 85-108.
- COHEN-LEVINAS Danielle, «Ils nous auront obligés. En guise d'introduction», en COHEN-LEVINAS Danielle y Marc CREPÓN, *Derrida-Levinas: lire ensemble*, 1° ed., Paris, Hermann, 2015, pp. 9-14.
- COLLAZO Carolina, «Comunidad y política. Entre la imposibilidad y la positividad», *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, n.º 11, 2010, pp. 113-128.
- CONTRERAS GUALA Carlos, *Jacques Derrida: márgenes ético-políticos de la deconstrucción*, 1° ed., Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2010.
- CRAGNOLINI Mónica B., «La constitución de la subjetividad en Nietzsche. Metáforas de la identidad», en *Moradas nietzscheanas: del sí mismo, del otro y del «entre»*, 2° ed., Buenos Aires, Ediciones La Cebra, 2016, pp. 37-51.
- , «Ecce Animot, o del quién al qué. Tránsitos derridianos hacia la comunidad de los vivientes», en Mónica B. Cragolini (comp.), *Entre Nietzsche y Derrida: vida, muerte, sobrevida*, 1° ed., Lanús, La Cebra, 2013, pp. 359-381.
- , «Insensata delicadeza: el suspiro que “deja ir”», *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, n.º 11, 2012, pp. 167-179.
- , «Extrañas comunidades: para una metafísica del exilio», en Mónica B. Cragolini (comp.), *Extrañas comunidades: la impronta nietzscheana en el debate contemporáneo*, 1° ed., Buenos Aires, La Cebra, 2009, pp. 51-64.
- , «El sexto siempre vuelve. Sobre la problemática de la comunidad sin fundamento», *Otra Parte. Revista de letras y artes*, n.º 18, primavera de 2009, pp. 20-25.

- , *Derrida, un pensador del resto*, 1° ed., Buenos Aires, La Cebra, 2007.
- , «El concepto de alteridad en Derrida», *Revista de la Asociación Argentina de Psicología y Psicoterapia de Grupos*, XXX, 2007, pp. 211-248.
- , «Derrida: deconstrucción y pensar en las “fisuras”», en *Derrida, un pensador del resto*, 1° ed., Buenos Aires, La Cebra, 2007, pp. 11-24.
- , «El resto, entre Nietzsche y Derrida», en *Derrida, un pensador del resto*, 1° ed., Buenos Aires, La Cebra, 2007, pp. 137-156.
- , «Temblores del pensar: Nietzsche, Blanchot, Derrida», en *Derrida, un pensador del resto*, 1° ed., Buenos Aires, La Cebra, 2007, pp. 121-136.
- , «Nietzsche hospitalario y comunitario: una extraña apuesta», en Mónica B. Cragnolini (comp.), *Modos de lo extraño. Alteridad y subjetividad en el pensamiento postnietzscheano*, 1° ed., Buenos Aires, Santiago Arcos, 2005, pp. 11-27.
- CRITCHLEY Simon, *The ethics of deconstruction: Derrida and Levinas*, 3° ed., Edinburgh, Edinburgh University Press, 2014.
- DELEUZE Gilles y Félix GUATTARI, *Kafka. Por una literatura menor*, trad. Jorge Aguilar Mora, 1° ed., México D. F., Ediciones Era, 1990.
- DERRIDA Jacques, *Hospitalité. Volume I. Séminaire (1995-1996)*, Pascale-Anne Brault y Peggy Kamuf (ed.), Paris, Éditions du Seuil, 2021.
- , «Esa extraña institución llamada literatura», trad. Vicenç Tuset, en Cristóbal Olivares Molina (ed.), *Escenas de escritura. Sobre filosofía y literatura*, 1° ed., Santiago, Pólvora, 2020, pp. 69-126.
- , *Limited Inc*, trad. Javier Pavez, 1° ed., Santiago, Pólvora, 2018 [1990].
- , *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, trad. Adolfo Barbera y Patricio Peñalver, 3° ed., Madrid, Tecnos, 2018 [1994].
- , «En este momento mismo en este trabajo heme aquí», trad. Patricio Peñalver, en *Psyché. Inventiones del otro*, 1° ed., Adrogué, La Cebra, 2016, pp. 169-216.
- , «Carta a un amigo japonés», trad. Cristina de Peretti, en *Psyché. Inventiones del otro*, 1° ed., Adrogué, La Cebra, 2016, pp. 465-471.
- , *Posiciones*, trad. Manuel Arranz, 2° ed., Valencia, Pre-Textos, 2014 [1972].
- , «Pensar hasta no ver», trad. Joana Masó y Javier Bassas, en *ID., Artes de lo visible (1979-2004)*, Ginette Michaud, Joana Masó y Javier Bassas (ed.), 1° ed., Pontevedra, Ellago Ediciones, 2013, pp. 53-77.
- , «Pensar lo que viene», trad. Ariel Dilon, en René Major (ed.), *Derrida para los tiempos porvenir*, 1° ed., Buenos Aires, Waldhuter Editores, 2013, pp. 15-49 [2008].
- , «La mano de Heidegger (Geschlecht II)», trad. Marcela Rivera, *Nombres. Revista de filosofía*, Año XXI, n.º 26, noviembre de 2012, pp. 7-50.
- , *Espectros de Marx: el Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, trad. Cristina de Peretti y José Miguel Alarcón, 5° ed., Madrid, Trotta, 2012 [1993].
- , *Políticas de la amistad*, seguido de *El oído de Heidegger*, trad. Patricio Peñalver y Francisco Vidarte, Madrid, Trotta, 2010 [1994].

- , *Seminario La bestia y el soberano: volumen I (2001-2002)*, Michel Lisse, Marie-Louise Mallet y Ginette Michaud (ed.), trad. Cristina de Peretti y Delmiro Rocha, 1º ed., Buenos Aires, Manantial, 2010 [2008].
- , *Resistencias del psicoanálisis*, trad. Jorge Piatigorsky, 1º ed., Buenos Aires, Paidós, 2010 [1996].
- , *Carneros. El diálogo ininterrumpido: entre dos infinitos, el poema*, trad. Irene Agoff, 1º ed., Buenos Aires, Amorrortu, 2009 [2003].
- , «¿Cómo no temblar?», trad. Esther Cohen, *Acta Poética*, vol. 30, n.º 2, 2009, pp. 19-34.
- , *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Marie-Louise Mallet (ed.), trad. Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel, 1º ed., Madrid, Trotta, 2008 [2006].
- , «Cierta posibilidad imposible de decir el acontecimiento», trad. Julián Santos Guerrero, en DERRIDA Jacques, Gad SOUSSANA y Alexis NOUSS, *Decir el acontecimiento, ¿es posible?* [2001], 1º ed., Madrid, Arena Libros, 2006, pp. 79-107.
- , *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, trad. Cristina de Peretti, 1º ed., Madrid, Trotta, 2005 [2003].
- , «Como si fuese posible, “Whitin such limits”...», trad. Cristina de Peretti y Paco Vidarte, en *Papel máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas* [2002], 1º ed., Madrid, Trotta, 2003, pp. 249-280.
- , «No la utopía, lo im-posible», trad. Cristina de Peretti y Paco Vidarte, en *Papel máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas* [2002], 1º ed., Madrid, Trotta, 2003, pp. 305-320.
- , «Sobre la hospitalidad», trad. Cristina de Peretti y Paco Vidarte, en *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, 1º ed., Madrid, Trotta, 2001, pp. 49-56.
- , «Lettres sur un aveugle. *Punctum caelum*», en DERRIDA Jacques y Safaa FATHY, *Tourner les mots. Au bord d'un film*, 1º ed., Paris, Galilée, 2000, pp. 71-126.
- , «Lo ilegible», trad. Rosario Ibáñez y María José Pozo, en *No escribo sin luz artificial*, 1º ed., Valladolid, cuatro ediciones, 1999, pp. 49-64.
- , «En el límite de la traducción», trad. Rosario Ibáñez y María José Pozo, en *No escribo sin luz artificial*, 1º ed., Valladolid, cuatro ediciones, 1999, pp. 37-48.
- , *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*, trad. Julián Santos Guerrero, 1º ed., Madrid, Trotta, 1998 [1996].
- , *La diseminación*, trad. José Martín Arancibia, 7º ed., Madrid, Fundamentos, 1997 [1972].
- , «El tiempo de una tesis», trad. Patricio Peñalver, en *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales*, 1º ed., Barcelona, Proyecto A, 1997, pp. 11-22.
- , *Mal de archivo: una impresión freudiana*, trad. Francisco Vidarte, 1º ed., Madrid, Trotta, 1997 [1995].
- , *Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!*, trad. Julián Mateo Ballorca, 1º ed., Valladolid, cuatro ediciones, 1996 [1997].
- , «Tímpano», trad. Carmen González Marín, en *Márgenes de la filosofía* [1972], 2º ed., Madrid, Cátedra, 1994, pp. 15-36.

- , «Y-a-t-il une langue philosophique?», en *Points de suspension*, 1º ed., Paris, Galilée, 1992, pp. 229-240.
- , «La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas», trad. Patricio Peñalver, en *La escritura y la diferencia* [1967], 1º ed., Barcelona, Editorial Anthropos, 1989, pp. 383-401.
- , «Violencia y metafísica (Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas)», trad. Patricio Peñalver, en *La escritura y la diferencia* [1967], 1º ed., Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 107-210.
- , «Fuerza y significación», trad. Patricio Peñalver, en *La escritura y la diferencia* [1967], 1º ed., Barcelona, Editorial Anthropos, 1989, pp. 9-46.
- , *De la gramatología*, trad. Oscar del Barco y Conrado Ceretti, 4º ed., México D. F., Siglo XXI, 1986 [1967].
- DERRIDA Jacques y Anne DUFOURMANTELLE, *La hospitalidad*, trad. Mirta Segoviano, 2º ed., Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2006 [1997].
- DERRIDA Jacques y Maurizio FERRARIS, *El gusto del secreto*, trad. Luciano Padilla López, 1º ed., Buenos Aires, Amorrortu, 2009 [1997].
- DERRIDA Jacques, Hans-Georg GADAMER, José M. CUESTA ABAD, Philippe FORGET, Manfred FRANK, Jean GREISH, Patricio PEÑALVER, Mariano PEÑALVER, Jorge PÉREZ DE TUDELA y Josef SIMON, *Diálogo y deconstrucción: los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*, Antonio Gómez Ramos (ed.), 1º ed., Madrid, Cuaderno Gris, 1998.
- DERRIDA Jacques y Elisabeth ROUDINESCO, *Y mañana qué...*, trad. Víctor Goldstein, 2º ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- DERRIDA Jacques y Bernard STIEGLER, *Ecografías de la televisión*, trad. Horacio Pons, 1º ed., Buenos Aires, Eudeba, 1998.
- DIDI-HUBERMAN Georges, *Desear desobedecer. Lo que nos levanta, 1*, trad. Juan Calatrava y Alessandra Vignotto, 1º ed., Madrid, Abada editores, 2020.
- DIDI-HUBERMAN Georges y Nikki GIANNARI, *Pasar, cueste lo que cueste*, trad. Mariel Manrique, 1º ed., Cantabria, Shangrila, 2018 [2017].
- DOTTI Jorge, «Pensamiento político moderno», en Ezequiel de Olaso (ed.), *Del Renacimiento a la Ilustración I*, 1º ed., Madrid, Trotta, 1994, pp. 53-75.
- DUFOURMANTELLE Anne, *Elogio del riesgo*, trad. Simone Hazan, 1º ed., México, Paradiso, 2015.
- ESPOSITO Roberto, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, trad. Carlo R. Molinari Marotto, 1º ed., Buenos Aires, Amorrortu editores, 2012 [1998].
- , «Política», trad. Luciano Padilla López, en *Diez pensamientos acerca de la política*, 1º ed., Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012, pp. 33-59.
- , «Prefacio», trad. Luciano Padilla López, en *Diez pensamientos acerca de la política*, 1º ed., Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012, pp. 11-32.
- , «La ley de la comunidad», trad. Alicia García Ruiz, en *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, 1º ed., Barcelona, Editorial Herder, 2009, pp. 25-44 [2008].
- , *Categoría de lo impolítico*, trad. Roberto Raschella, 1º ed., Buenos Aires, Katz Editores, 2006.

- , «La perspectiva de lo impolítico», trad. Diego Tatián, *Nombres. Revista de filosofía*, Año X, n.º 15, octubre de 2000, pp. 47-58.
- , «Enemigo, extranjero, comunidad», en Manuel Cruz (comp.), *Los filósofos y la política*, 1º ed., Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 69-84.
- FERRARIS Maurizio, *Introducción a Derrida*, trad. Luciano Padilla López, 1º ed., Buenos Aires, Amorrortu editores, 2006.
- FIELBAUM S. Alejandro, «Del venir y lo común. Alteridad y comunidad en Jacques Derrida», *Cuaderno de Materiales*, n.º 21, 2011, pp. 317-336.
- FISTETTI Francesco, *Comunidad. Léxico de política*, trad. Heber Cardoso, 1º ed., Buenos Aires, Nueva Visión, 2004.
- FÆSSEL Michaël, *La noche. Vivir sin testigo*, trad. L. Felipe Alarcón, 1º ed., Santiago de Chile, Metales Pesados, 2020.
- FORSTER Ricardo, «Filosofía y psicoanálisis: del otro lado del umbral», *Encrucijadas UBA*, n.º 38, agosto de 2006, pp. 1-6.
- FOUCAULT Michel, *La gran extranjera: para pensar la literatura*, Philippe Artières, Jean-françois Bert, Mathieu Potte-Bonneville, Judith Revel y Edgardo Castro (ed.), trad. Horacio Pons, 1º ed., Buenos Aires, Siglo XXI, 2015 [2013].
- , «Nietzsche, la Genealogía, la Historia», trad. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, en *Microfísica del poder*, 3º ed., Madrid, La Piqueta, 1992, pp. 7-29.
- FREUD Sigmund, «Una dificultad del psicoanálisis (1917 [1916])», trad. José Luis Etcheverry, en *Obras completas. Volumen XVII (1917-19)*, 2º ed., Buenos Aires, Amorrortu editores, 1992, pp. 125-135.
- FROGER Marion, «Don et image de don. Esthétique documentaire et communauté», *Intermédialités: Histoire et théorie des arts, des lettres et des techniques*, Aimer, n.º 4, otoño de 2012, pp. 137-161.
- GADAMER Hans-Georg, «Conclusiones estéticas y hermenéuticas», trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, en *Verdad y método I*, 10º ed., Salamanca, Sígueme, 2003, pp. 182-222.
- , «Oír-ver-leer», trad. José Francisco Zúñiga García y Faustino Oncina, en *Arte y verdad de la palabra*, 1º ed., Barcelona, Paidós, 1998, pp. 69-81.
- GALINDO HERVÁS Alfonso, «La constelación impolítica», en *Pensamiento impolítico contemporáneo. Ontología (y) política en Agamben, Badiou, Esposito y Nancy*, 1º ed., Madrid, Sequitur, 2015, pp. 15-47.
- GASCHÉ Rodolphe, *Deconstruction, Its Force, Its Violence*, Albany, SUNY Press, 2016.
- GOLDSCHMIT Marc, *Jacques Derrida, una introducción*, trad. Emilio Bernini, 1º ed., Buenos Aires, Nueva Visión, 2004.
- GRAFF ZIVIN Erin, *Anarqueologías. Ética y política de la lectura errada*, trad. Jimena Jiménez Real, 1º ed., Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Prometeo Libros, 2021.
- HABERMAS Jürgen, «La modernidad: su conciencia del tiempo y su necesidad de autocercioramiento», trad. Manuel Jiménez Redondo, en *El discurso filosófico de la modernidad*, 1º ed., Madrid, Taurus, 1993, pp. 11-23.
- HEIDEGGER Martin, *Nietzsche*, trad. Juan Luis Vermal, 1º ed., Barcelona, Ariel, 2017.

- , «La época de la imagen del mundo», trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, en *Caminos de bosque*, 2º ed., Madrid, Alianza Editorial, 2012, pp. 63-90.
- , «La sentencia de Anaximandro», trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, en *Caminos de bosque*, 2º ed., Madrid, Alianza editorial, 2012, pp. 239-277.
- , *Ser y Tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, 4º ed., Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2005.
- , *¿Qué significa pensar?*, trad. Raúl Gabás, 1º ed., Madrid, Trotta, 2005 [1997].
- , «La pregunta por la técnica», trad. Francisco Soler, en *Filosofía, ciencia y técnica*, 4º ed., Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2003, pp. 113-148.
- HERRERA Isidro, «La amistad negativa. El pensamiento de la discreción», *Instantes y Azcares. Escrituras nietzscheanas*, n.º 11, 2012, pp. 393-417.
- HONNETH Axel, «Comunidad. Esbozo de una historia conceptual», *Isegoría*, vol. 20, 1999, pp. 5-15.
- JARA José, *Nietzsche, un pensador póstumo: el cuerpo como centro de gravedad*, 1º ed., Barcelona, Anthropos/Universidad de Valparaíso, 1998.
- JEAGER Werner, «El valor educativo de la poesía», trad. Wenceslao Roces, en *Paideia: los ideales de la cultura griega*, 1º ed., México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 764-772.
- JERADE Miriam, *Violencia. Una lectura desde la deconstrucción de Jacques Derrida*, Santiago, Metales Pesados, 2018.
- KAMINSKY Gregorio, «Tiempos desastrosos», en *Escrituras interferidas. Singularidad, resonancias, propagación*, 1º ed., Lanús, Paidós, 2000, pp. 39-62.
- KANT Immanuel, *Sobre la paz perpetua*, trad. Joaquín Abellán García, 6º ed., Madrid, Tecnos, 1998 [1795].
- LACOUÉ-LABARTHE Philippe, *La imitación de los modernos: (Tipografías 2)*, trad. Cristobal Durán R., 1º ed., Buenos Aires, Ediciones La Cebra, 2010 [1986].
- , *La ficción de lo político*, trad. Miguel Lancho, 1º ed., Madrid, Arena Libros, 2002.
- LARROSA Jorge, «Dar a leer, dar a pensar..., quizá. Entre literatura y filosofía», en *Filosofía para niños: discusiones y propuestas*, 1º ed., Buenos Aires, Novedades Educativas, 2000, pp. 101-110.
- LEVINAS Emmanuel, «Morir por...», trad. Alejandro Madrid, *Archivos de filosofía* (UMCE), n.º 8, 2013, pp. 135-148.
- , *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. Daniel E. Guillot, 6º ed., Salamanca, Sígueme, 2002 [1961].
- , *La huella del otro*, trad. Esther Cohen, Silvana Rabinovich y Manrico Montero, 1º ed., México, Taurus, 2001.
- LEYTE Arturo, *Heidegger*, 1º ed., Madrid, Alianza Editorial, 2006.
- LLEVADOT Laura, «No hay mundo común: Jacques Derrida y la idea de comunidad», *Isegoría*, n.º 49, diciembre de 2013, pp. 549-566.
- LORAUX Nicole, *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*, trad. Sara Vassallo, 1º ed., Madrid, Katz Editores, 2008.

- , *La guerra civil en Atenas: la política entre la sombra y la utopía*, trad. Ana Iriarte, 1º ed., Madrid, Akal, 2008.
- LORIO Natalia, *Georges Bataille. Una soberanía trágica*, 1º ed., Adrogué, La Cebra, 2019.
- , «Escritura y literatura. Figuras de la experiencia del lenguaje», en Gabriela Milone (comp.), *La obstinación de la escritura*, 1º ed., Córdoba, Postales Japonesas, 2013, pp. 77-87.
- MALABOU Catherine, *¡Al ladrón! Anarquismo y filosofía*, trad. Horacio Pons, 1º ed., Adrogué/Santiago/Donostia San Sebastián, La Cebra/Palinodia/Kaxilda, 2023 [2022].
- , «La muchedumbre», trad. Cristóbal Durán y Manuela Valdivia, en *La plasticidad en espera*, 1º ed., Santiago, Palinodia, 2010, pp. 15-36.
- MARCHART Oliver, *El pensamiento político posfundacional: la diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, trad. Marta Delfina Álvarez, 1º ed., Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- MARX William, *El odio a la literatura*, trad. Juan Moreno Blanco, 1º ed., Cali, Programa Editorial Universidad del Valle, 2017 [2015].
- MELONI Carolina, «Derrida: la ilegibilidad del texto», en VIDARTE Paco, *¿Qué es leer? La invención del texto en filosofía*, 1º ed., Valencia, Tirant lo Blanch, 2006, pp. 207-238.
- MICHAUD Ginette, «Leer en la noche», trad. Carlos Contreras Guala, en Javier Agüero Águila y Carlos Contreras Guala (ed.), *Poética y Filosofía: resistir en la escritura*, 1º ed., Viña del Mar, Cenaltes, 2022, pp. 19-51.
- , «Jacques Derrida: politique et poétique de l'hospitalité», *Philosophiques*, vol. 47, n.º 2, 2020, pp. 369-392.
- MÓNICA B. CRAGNOLINI (COMP.), *Extrañas comunidades: la impronta nietzscheana en el debate contemporáneo*, 1º ed., Buenos Aires, La Cebra, 2009.
- NANCY Jean-Luc, *La comunidad enfrentada*, trad. Juan Manuel Garrido, 1º ed., Lanús, La Cebra, 2014 [2002].
- , *¿Un sujeto?*, trad. L. Felipe Alarcón, 1º ed., Adrogué, La Cebra, 2014.
- , «Conloquium», trad. Carlo R. Molinari Marotto, en ESPOSITO Roberto, *Communitas*, 1º ed., Buenos Aires, Amorrortu editores, 2012, pp. 9-20.
- , «Ser-con y democracia», trad. Ernesto Feuerhake, *Pléyade 7*, IV, n.º 1, junio de 2011, pp. 11-31.
- , *Ser singular plural*, trad. Antonio Tudela Sancho, 1º ed., Madrid, Arena Libros, 2006 [1996].
- , «Lo escrito», trad. Juan Carlos Moreno Romo, en *Un pensamiento finito* [1990], 1º ed., Barcelona, Anthropos Editorial, 2002, pp. 39-47.
- , *La comunidad inoperante*, trad. Juan Manuel Garrido, Santiago, Lom Ediciones/ARCIS, 2000 [1986].
- NEYRAT Frédéric, *Le Communisme existentiel de Jean-Luc Nancy*, 1º ed., Paris, Nouvelles Éditions Lignes, 2013.
- NIETZSCHE Friedrich, *La genealogía de la moral: un escrito polémico*, trad. Andrés Sánchez Pascual, 3º ed., Madrid, Alianza Editorial, 2016.

- , *Más allá del bien y del mal: preludio de una filosofía del futuro*, trad. Andrés Sánchez Pascual, 3º ed., Madrid, Alianza editorial, 2016.
- , *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, trad. Andrés Sánchez Pascual, 3º ed., Madrid, Alianza Editorial, 2015.
- , *La ciencia jovial («la gaya scienza»)*, trad. José Jara, 1º ed., Valparaíso, Editorial UV, 2013.
- , *Fragmentos póstumos*. vol. III (1882 - 1885), trad. Diego Sánchez Meca y Jesús Conill, 1º ed., Madrid, Tecnos, 2010.
- , *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. Luis Valdés y Teresa Orduña, Madrid, Tecnos, 2006.
- OYARZÚN Pablo, «Razón y modernidad. La vacilación del animal rationale», en *La desazón de lo moderno: problemas de la modernidad*, 1º ed., Santiago, Cuarto Propio/ARCIS, 2001, pp. 225-247.
- , «Rapsodia sobre dispersión y *clinamen*», *Revista de Filosofía*, vol. 57, 2001, pp. 37-43.
- OYARZÚN Pablo, Carlos PÉREZ LÓPEZ y Federico RODRÍGUEZ (ed.), *Letal e incruenta. Walter Benjamin y la crítica de la violencia*, 1º ed., Santiago, LOM ediciones, 2017.
- PEETERS Benoît, *Derrida*, trad. Gabriela Villalba, 1º ed., Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2013 [2010].
- PELBART Peter Pál, «La vida (en) común», trad. Santiago García Navarro y Andrés Bracony, en *Filosofía de la deserción: nihilismo, locura y comunidad*, 1º ed., Buenos Aires, Tinta Limón, 2009, pp. 21-66.
- PENCHASZADEH Ana Paula, «Hospitalidad, con y sin papeles», *REMHU*, vol. 25, n.º 50, agosto de 2017, pp. 47-64.
- , *Política y hospitalidad: disquisiciones urgentes sobre la figura del extranjero*, 1º ed., Buenos Aires, Eudeba, 2014.
- PENCHASZADEH Ana Paula y Emmanuel BISET (COMP.), *Derrida político*, 1º ed., Buenos Aires, Colihue, 2013.
- PEÑALVER Patricio, *Argumento de alteridad. La hipótesis metafísica de Emmanuel Lévinas*, 1º ed., Madrid, Caparrós editores, 2001.
- , «Jacques Derrida: la clausura del saber», en DERRIDA Jacques, *La voz y el fenómeno*, 1º ed., Valencia, Pre-Textos, 1985, pp. 7-34.
- PERETTI Cristina de, «Derrida: un pensamiento del exilio», *Aurora*, n.º 14, 2013, pp. 94-102.
- , *Jacques Derrida: texto y deconstrucción*, 1º ed., Barcelona, Anthropos, 1989.
- PLATÓN, *República*, trad. Antonio Camarero, 21º ed., Buenos Aires, Eudeba, 1993.
- POTEL Horacio, «El resto y la totalidad. Digresiones sobre Derrida y la deconstrucción», *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas. Año XIII*, n.º 12, 2013, pp. 153-168.
- POTESTÀ Andrea, «La decepción común», *Pléyade 7*, IV, n.º 1, junio de 2011, pp. 57-66.
- QUINTANA DOMÍNGUEZ Idoia, «La lógica sacrificial en la idea de comunidad y en la pena de muerte», en Mónica B. Cragnolini (comp.), *Comunidades (de los) vivientes*, 1º ed., Adrogué, La Cebra, 2018, pp. 43-55.
- RAFANELLI ORRA Josep, *Fragmentar el mundo*, trad. Carlos Pott, 1º ed., Santa Cruz de Tenerife, Melusina, 2018.

- RAMPÉREZ Fernando, «La comunidad de los ausentes», *Isegoría*, n.º 49, diciembre de 2013, pp. 421-437.
- , «Epílogo. Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente», en DERRIDA Jacques, *Prejuzgados. Ante la ley*, trad. J. Massó y F. Rampérez, 1º ed., Madrid, Avarigani, 2011, pp. 77-107.
- RAMPÉREZ Fernando y Francisco VIDARTE, «Epílogo: La comunidad (quizás) inoperante», en *Filosofías del siglo XX*, 1º ed., Madrid, Editorial Síntesis, 2005, pp. 321-340.
- RANCIÈRE Jacques, «El giro ético de la estética y la política», trad. Miguel Petrecca, Lucía Vogelfang y Marcelo G. Burello, en *El malestar en la estética* [2004], 1º ed., Buenos Aires, Capital Intelectual, 2011, pp. 133-161.
- , *El desacuerdo. Política y filosofía*, trad. Horacio Pons, 1º ed., Buenos Aires, Nueva Visión, 1996 [1995].
- RAYNAUD Philippe, «Société civile», en Barbara Cassin (ed.), *Vocabulaire européen des philosophies*, 1º ed., Paris, Éditions du Seuil/Dictionnaires Le Robert, 2004, pp. 1191-1194.
- RIEDEL Manfred, *Metafísica y metapolítica. Estudios sobre Aristóteles y el lenguaje político de la filosofía moderna*, trad. Ernesto Garzón Valdés, 1º ed., Buenos Aires, Alfa, 1976.
- RIVERA Marcela, «“No hay fuera de texto”. O la lectura que se abre entre los márgenes», *Cuadernos de Teoría Social*, vol. 8, n.º 15, 2022, pp. 36-53.
- , *Pensar por imágenes: Montaigne y la caída*, 1º ed., Santiago de Chile, Cuadro de tiza, 2020.
- , *Figuras anómalas de la lectura en el pensamiento contemporáneo*, Tesis Doctoral, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 2018.
- RODRÍGUEZ MARCIEL Cristina, «Jean-Luc Nancy y Maurice Blanchot: el reparto de lo inconfesable», *Escritura e imagen*, vol. 8, 2012, pp. 259-276.
- SAIDEL Matías, «Ontologías de lo común en el pensamiento de Giorgio Agamben y Roberto Esposito: entre ética y política», *Isegoría*, n.º 49, diciembre de 2013, pp. 439-457.
- SANTA CRUZ Guadalupe, *Quebrada. Las cordilleras en andas*, Santiago, Francisco Zegers Editor, 2006.
- , *Plasma*, Santiago, LOM Ediciones, 2005.
- SCHÜRMAN Reiner, «Desconstruir el actuar», trad. Miguel Lancho, en *El principio de anarquía: Heidegger y la cuestión del actuar*, 1º ed., Madrid, Arena Libros, 2017, pp. 14-26.
- STELLA Alessandro, «A l'écoute des cris et des paroles des révoltés», *Lundimatin*, n.º 391, julio de 2023 (en línea: <https://lundi.am/A-l-ecoute-des-cris-et-des-paroles-des-revoltes>).
- SURYA Michel, «In-significancias de *Acéphales*», trad. Natalia Lorio, *Instantes y Azcares. Escrituras nietzscheanas*, n.º 11, 2012, pp. 181-199.
- TATIÁN Diego, *Desde la línea. Dimensión política en Heidegger*, 1º ed., Adrogué, La Cebra, 2019.
- , *La cautela del salvaje: pasiones y política en Spinoza*, 1º ed., Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Colihue, 2015.
- THAYER Willy, *Tecnologías de la crítica. Entre Walter Benjamin y Gilles Deleuze*, 1º ed., Santiago de Chile, Metales Pesados, 2010.

- TORRES APABLAZA Iván, «“Comunismo sin comunidad”: notas sobre ontología, ética y política en el pensamiento de Jean-Luc Nancy», *Resonancias. Revista de Filosofía*, n.º 7, 2019, pp. 81-98.
- TORRES Sebastián, *Vida y tiempo de la república: contingencia y conflicto político en Maquiavelo*, 1º ed., Los Polvorines, UNGS, 2013.
- TUCÍDIDES, «Discurso fúnebre de Pericles», trad. Juan José Torres Esbarranch, en *Historia de la guerra del Peloponeso. Tomo I*, 1º ed., Madrid, Gredos, 1990, pp. 447-462.
- TUDELA SANCHO Antonio, «Paso a la *terra incognita*: políticas de la hospitalidad», *Quadranti. Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea*, II, n.º 2, 2014, pp. 88-108.
- VALLS BOIX Juan Evaristo, «De la gran huelga literaria. Jacques Derrida y los desvíos del performativo», *Quaderns de Filologia - Estudis Literaris*, vol. 25, diciembre de 2020, pp. 187-205.
- VAN ROODEN Aukje, «La comunidad en obra. Jean-Luc Nancy en diálogo con Maurice Blanchot: un desacuerdo tácito», trad. Javier Pavez, *Pléyade* 7, IV, n.º 1, junio de 2011, pp. 79-103.
- VERNANT Jean-Pierre, *Los orígenes del pensamiento griego*, trad. Marino Ayerra Redin, 1º ed., Madrid, Paidós, 2011 [1962].
- VIDARTE Paco, *¿Qué es leer? La invención del texto en filosofía*, 1º ed., Valencia, Tirant lo Blanch, 2006.
- VILLADA CASTRO Carolina, «Imágenes de comunidad en los fragmentos literarios y filosóficos de Maurice Blanchot», *Revista Colombiana de Pensamiento estético e Historia del Arte*, n.º 7, junio de 2018, pp. 74-93.
- WOLFF Francis, «Polis», en Barbara Cassin (ed.), *Vocabulaire européen des philosophies*, 1º ed., Paris, Éditions du Seuil/Dictionnaires Le Robert, 2004, pp. 961-964.
- WOLIN Sheldon, *Política y perspectiva: continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, trad. Ariel Bignami, 1º ed., Buenos Aires, Amorrortu editores, 1973.