

Cristina de Peretti

Departamento de Filosofía. UNED  
mperetti@fsf.uned.es*Derrida: un pensamiento del exilio***Resumen**

Aunque en sus escritos Derrida no utilice el término «exilio», la experiencia de un extrañamiento radical, esto es, de una alteridad insoslayable que cohabita internamente con toda supuesta identidad, no deja de recorrer de arriba abajo su vida y su pensamiento haciendo así de este un pensamiento afirmativo, abierto a lo por venir y capaz de pensar de otro modo lo político.

**Palabras clave**

Derrida, justicia, hospitalidad, comunidad sin comunidad, por venir.

**Abstract**

Although in his writings Derrida does not use the term 'exile', the experience of a radical estrangement, that is, of an inescapable alterity which cohabits inside any supposed identity, permeates his life and thinking, thus making this latter a form of affirmative thinking, open to what is 'to come', and capable of giving a new slant to that which is political.

**Keywords**

Derrida, justice, hospitality, community without community, to come.

1. Nancy, J.-L., «La existencia exiliada» en *Archipiélago. Cuadernos de Crítica de la Cultura*, núm. 26-27, Barcelona, invierno 1996, págs. 37-38.

El término «exilio» aparece con muy poca frecuencia –por no decir nunca– en los textos de Jacques Derrida. Esto no significa, sin embargo, que su pensamiento así como su vida misma no estén atravesados de arriba abajo por una experiencia del exilio. De un exilio percibido y sentido no obstante, en su caso, de modo muy similar a aquel que, en la estela de Heidegger, Jean-Luc Nancy concibe «no como algo que sobreviene a lo propio, ni en relación con lo propio –como un alejamiento con vistas a un regreso o sobre el fondo de un regreso imposible–, sino como la dimensión misma de lo propio». <sup>1</sup> Un exilio pues que, lejos de ser entendido «como la expropiación absoluta», «como la desgracia por excelencia», se concibe afirmativamente como una «apertura de posibilidades, de retrocesos de los horizontes limitados», es decir, también como «la posibilidad de inventar un espacio mundial inédito».

Si consultamos una historia reciente de la filosofía o una monografía dedicada a Derrida, lo habitual es que nos encontremos con que de

él se dice que es un pensador francés nacido en El-Biar (Argelia) en el seno de una familia judía. Esta triple procedencia francesa, judía y argelina de Derrida, de entrada, pone ya de manifiesto el perpetuo sentimiento de exterioridad que lo va a acompañar a lo largo de toda su vida y de todo su pensamiento con respecto a cualquier tipo de identidad, de comunidad, de pertenencia: «exterioridad desde un lugar –dice Derrida– que yo no habito, en cierto modo; o que no identifico»<sup>2</sup> y que no es otra que ese exilio –apuntado por Nancy– entendido precisamente «como la dimensión misma de lo propio» o, por decirlo con otras palabras, como una alteridad radical y originaria que atraviesa y altera de arriba abajo una aparente mismidad. «Je suis en guerre contre moi-même» es el significativo título de la última entrevista que Derrida concedió a Jean Birnbaum<sup>3</sup> y que el periódico *Le Monde* publicó el 19 de agosto de 2004, es decir, menos de dos meses antes de su muerte.

A este extrañamiento absoluto, a esta alteridad irreductible que de pies a cabeza recorre a Derrida se refiere también muy acertadamente el título del documental, «D’ailleurs Derrida»,<sup>4</sup> que la escritora y cineasta egipcia Safaa Fathy rodó sobre él y que se estrenó en 1999. No olvidemos que, aunque la locución adverbial francesa *d’ailleurs* sirve para introducir una restricción o un nuevo matiz con respecto a lo que se acaba de decir («por lo demás», podríamos traducir nosotros), el término *ailleurs* es también un adverbio (además de un sustantivo) que significa «en otro lugar», esto es, en otra parte, en un lugar lejano y foráneo. En castellano, podríamos pues traducir, sin violentar demasiado el francés, el título de esta cinta cinematográfica como «De otra parte, Derrida». De otra parte, es decir, siempre de otro lugar, siempre de fuera, siempre de un lugar diferente. A la vez francés, judío y magrebí, Derrida no es, no se siente del todo ni francés, ni judío ni magrebí. Con respecto a la procedencia de Derrida, a su sentimiento de pertenencia, nos encontramos ya, pues, inmersos de lleno en esa lógica indecible del ni/ni –a la vez una cosa y la otra y, por consiguiente, ni la una ni la otra– que, en su escritura, él mismo aplicará a tantos y tantos términos que a su vez denominará «indecidibles»: *phármakon*, suplemento, himen, grama, encantadura, marca, etc.

Cuando se le pregunta, lo cual ocurre con frecuencia, por una posible influencia judaica en su pensamiento y en su escritura, Derrida responde siempre que, pese a haber sido circuncidado nada más nacer, nunca fue educado en la cultura ni en la religión judías. La judeidad de Derrida será por consiguiente una judeidad sin judaísmo:

... nos podemos divertir preguntándonos cómo puede alguien estar influenciado por lo que no conoce. No lo excluyo. [...]. Desgraciadamente desconozco la lengua hebrea. El medio ambiente de mi infancia argelina estaba demasiado colonizado, demasiado desarraigado. En él no recibí, en parte por mi culpa sin duda, una verdadera cultura judía.

2. Derrida, J., «“Il n’y a pas le narcissisme” (autobiophotographies)», en Derrida, J., *Points de suspension. Entretiens*, París, Galilée, 1992, pág. 219.

3. Esta entrevista fue publicada posteriormente en forma de libro con el título *Apprendre à vivre enfin. Entretien avec Jean Birnbaum*, París, Galilée/Le Monde, 2005.

4. Cfr. al respecto Derrida, J., «Lettres sur un aveugle. *Punctum cæcum*», en Derrida, J. & Fathy, S., *Tourner les mots. Au bord d’un film*, París, Galilée/Arte, 2000, págs. 71 y ss.

5. Derrida, J., «Le presque rien de l'imprésentable», en *Points de suspension. Entretiens*, ed. cit., pág. 85.

6. Cfr., por ejemplo, Derrida, J., *Le monolingüisme de l'autre, ou la prothèse d'origine*, París, Galilée, 1996, pág. 86.

7. En medio de esos viajes ininterrumpidos, cabe destacar otra vivencia especialmente traumática para Derrida, pese a no constituir esta exactamente una experiencia del exilio. Me refiero a su encarcelamiento, en 1981, en Praga, adonde viaja para participar en un seminario clandestino de la Asociación Jan-Hus fundada por él, Vernant y otros amigos en apoyo de los intelectuales checos disidentes o perseguidos.

Pero como no vine a Francia, por primera vez, sino a la edad de diecinueve años, debe en efecto haber quedado algo de eso en mi relación con la cultura europea y parisina.<sup>5</sup>

A pesar de esa exterioridad que experimenta Derrida, desde un lugar que no habita y que le es desconocido, con respecto a cualquier posible pertenencia y a pesar de que por consiguiente el «exilio», en lo que concierne a su vida y a su pensamiento, tenga que ser entendido ante todo como una alteridad interna, como una especie de cohabitación de lo otro con un hipotético «sí mismo», no cabe duda de que los primeros años que Derrida pasó en París, tras viajar por primera vez en su vida a Francia en 1949 con vistas a emprender su carrera universitaria, sí fueron vividos por él como un auténtico exilio, como una desgracia absoluta. Ese año de 1949 supone, sin embargo, no solo el comienzo de lo que Derrida llamará posteriormente su *nostalgérie*<sup>6</sup> (su nostalgia de Argelia, que ya no lo abandonará nunca), sino también el inicio de una «destinerrancia» (otro término suyo) absoluta que asimismo lo acompañará siempre hasta su muerte, en 2004; una vida de perpetuo viajero, de «arribante absoluto» (otra expresión derridiana) que, a partir de la segunda mitad de los años sesenta, no cesará ya de trasladarse constantemente alrededor del mundo tanto para hacer oír su voz en toda una serie de conflictos, atropellos y arbitrariedades políticas, nacionales o internacionales, por las que nunca dejó de sentirse concernido, como para participar en numerosos coloquios y seminarios o para impartir incontables cursos y conferencias.<sup>7</sup> Ahora bien, quizá la primera experiencia, también traumática, del exilio para Derrida fue muy anterior a sus primeros años en Francia pues su primer «exilio» tiene lugar como consecuencia de la derogación, en 1940, por el régimen de Vichy —durante la ocupación alemana de Francia— del decreto Crémieux de 1875, que otorgaba la ciudadanía francesa a los judíos nacidos en Argelia. En octubre de 1942, al comienzo del curso escolar, Derrida, a quien ya no se le reconoce por lo tanto su condición de ciudadano francés, es expulsado de su colegio de siempre, el liceo Ben Aknoun, al aplicarse la política de *numerus clausus* que rebajaba drásticamente la presencia de alumnos judíos en los centros educativos franceses. Hasta su regreso un año después a su liceo, Derrida se verá, pues, obligado a estudiar en otro colegio, rodeado única y exclusivamente de compañeros y de profesores judíos. Pese a no haber dejado nunca de manifestar su condición de judío, pese a haber repudiado siempre tajantemente cualquier manifestación de racismo y, por supuesto, de antisemitismo, esta experiencia tan temprana de la exclusión, del exilio, marcó para siempre a Derrida y provocó en él, de ahí en adelante, una gran desconfianza así como un constante distanciamiento en lo que concierne a todo tipo de sectarismo, de gregarismo, esto es, a cualquier expresión de pertenencia, de identidad o de comunidad, incluida la judía.

Lo mismo que le sucede con la cultura judía, de la que dice tener escasos conocimientos así como desconocer por completo la lengua

hebrea, le ocurre a Derrida, quizá de una manera todavía más acentuada, con la cultura y la lengua árabes. Tal vez por eso, por no considerar como plenamente suya ninguna de sus tres procedencias, francesa, magrebí y judía, Derrida se define a sí mismo, en ocasiones, como «marrano», «marrano universal», recordando así también que probablemente su apellido sea de origen sefardí pero reivindicando quizá asimismo con el término «marrano» ese derecho al secreto, incluso ese gusto por el secreto<sup>8</sup> que acompaña a toda singularidad y la preserva contra cualquier apropiación identitaria, comunitaria.

Sea como sea, Derrida se percibe a sí mismo como una «especie de producto colonial o post-colonial». A pesar de haber nacido en Argelia y de haber vivido en ese país durante los diecinueve primeros años de su vida en el seno de una familia judía, el ambiente cultural y lingüístico en el que crece y se educa Derrida es primordialmente francés, aunque, en esos años, tanto él como su entorno familiar tuviesen una imagen de Francia como «la *metrópoli*, la Ciudad-Capital-Madre-Patria, la ciudad de la lengua materna, he ahí un lugar que parecía, sin serlo, un país lejano, cercano pero lejano, no foráneo, eso sería demasiado sencillo, sino extraño, fantástico y fantasmal. En el fondo una de mis primeras y más imponentes figuras de la espectralidad»,<sup>9</sup> confiesa Derrida.

Ahora bien, según él, «toda cultura es originariamente colonial».<sup>10</sup> En este sentido puede entenderse sin duda esa aparentemente contradictoria afirmación con la que Derrida inicia su libro *Le monolingüisme de l'autre ou la prothèse d'origine*: «No tengo más que una lengua, y no es la mía».<sup>11</sup> Aunque buen conocedor de las lenguas inglesa –sobre todo– y alemana, la lengua de Derrida, la lengua en la que él habla y escribe desde siempre es la lengua francesa. El francés es su lengua, su única lengua y, sin embargo, dicha lengua no es suya, no le pertenece: Derrida no logra identificarse plenamente con ella. En primer lugar, Derrida entiende que no somos nosotros quienes nos apropiamos de una lengua, por mucho que la consideremos nuestra, sino que es ella, la lengua, la que se apropia de nosotros, la que nos acoge en su casa. Por otra parte, la lengua que todos y cada uno de nosotros hablamos es siempre la lengua del otro, nos viene dada por el otro, en el sentido de que, en un primer momento, cualquier lengua la aprendemos del otro, el cual a su vez la aprendió del otro, etc. Finalmente, en el caso concreto de Derrida, la lengua francesa, la única que él considera que tiene, tampoco es suya, porque siempre fue la lengua de ese otro que, además, era el colonizador: «esta sola lengua [...] jamás será la mía. Jamás lo fue en verdad».<sup>12</sup> En este mismo sentido, Derrida reconoce también que, en determinadas situaciones que conciernen más frecuentemente al ámbito privado, familiar, nunca llegó a perder del todo cierto acento característico de los franceses de Argelia.<sup>13</sup> «Ni contigo ni sin ti» sería quizá una buena forma de definir pues la relación de Derrida con la lengua francesa, respecto

8. Cfr. al respecto Derrida, J. & Ferraris, M., *El gusto del secreto*, trad. cast. de L. Padilla, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.

9. Derrida, J., *Le monolingüisme de l'autre, ou la prothèse d'origine*, ed. cit., pág. 73.

10. Op. cit., pág. 68.

11. Op. cit., pág. 13.

12. Op. cit., pág. 14.

13. Op. cit., págs. 77 y ss. Cfr. asimismo, acerca de la pronunciación, del acento, que delata la procedencia del extranjero, del otro, Derrida, J., *Schibboleth – pour Paul Celan*, París, Galilée, 1986, *passim*.

14. Derrida, J., «Qu'est-ce que cela veut dire d'être un philosophe français aujourd'hui?», en Derrida, J., *Papier Machine*, París, Galilée, 2001, págs. 338-339.

15. Derrida, J., *Le monolingüisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, ed. cit., pág. 14.

16. «La cuestión de la deconstrucción es asimismo de arriba abajo la cuestión de la traducción y de la lengua de los conceptos, del corpus conceptual de la metafísica así denominada «occidental» (Derrida, J., «Lettre à un ami japonais» en Derrida, J., *Psyché. Inventions de l'autre*, París, Galilée, 1987, pág. 387).

17. Derrida, J., *Le monolingüisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, ed. cit., págs. 131-132.

a la cual él mismo asegura ser «a la vez muy francés (algunos dirían demasiado francés) y muy poco francés [...]. Por amor a la lengua a veces se debe hacer violencia a cierta francofonía soñolienta».<sup>14</sup> Y eso es lo que hace precisamente Derrida con la lengua francesa, habitándola pero manteniéndose siempre, con respecto a ella, en un margen inestable, en una porosa línea fronteriza: «en el borde del francés, únicamente, ni dentro ni fuera de él, sobre la línea inencontrable de su costa»,<sup>15</sup> con vistas a reinventar en cierto modo, a su manera, esa lengua francesa que él quiere tan apasionadamente pero que no es la suya. Una lengua francesa que, sin embargo, constantemente retuerce, hace que se desborde y que se salga de quicio, de sus goznes, tornándola así con frecuencia no solo semánticamente sino también sintácticamente indecidible y, por ende, intraducible. La cuestión de la traducción, tan relevante en el pensamiento de Derrida,<sup>16</sup> bien podría considerarse una vertiente más de la problemática del exilio. Por falta de espacio, sin embargo, no desarrollaré aquí esta cuestión.

Con el relato de esos episodios, concretos y traumáticos, de los distintos «exilios» de Derrida no pretendo en absoluto dar prioridad a algún tipo de componente psicológico para explicar aquello que él pensó y escribió durante su vida, pero sí abundar en algo que él mismo afirma, a saber, que todo aquello que despierta su interés filosófico «no ha podido no proceder de esa extraña referencia a un «de otra parte» cuyo lugar y cuya lengua —asegura— «me eran a mí mismo desconocidos o prohibidos».<sup>17</sup> Un «de otra parte» que, más allá también de esas experiencias puntuales, pone de manifiesto ese perpetuo sentimiento suyo de extrañamiento, de indecidibilidad, de otredad con respecto a cualquier identidad o propiedad posibles, con respecto a cualquier procedencia o pertenencia a cualquier lugar, a cualquier cultura, a cualquier lengua: sentimiento de exterioridad y de destinerrancia absoluta. Destinerrancia interminable, sin principio ni fin, del exiliado que, ya de entrada dividido, diferente, siempre otro respecto de sí mismo, se ausenta de ninguna parte y no aspira a retornar a ningún lugar, a ningún paraíso perdido, que no descansa nunca ni espera nada o, mejor dicho, que, indefectiblemente receptivo a lo que siempre está por venir, espera sin esperar nada concreto. Ahora bien, ese «exilio» entendido como una alteridad interna irrefrenable, como una diferencia irreconciliable que no deja de recorrer y de trabajar la mayor parte de sus reflexiones filosóficas, alterando y contaminando, desde dentro, cualquier presunta unidad, totalidad, identidad, propiedad, mismidad, ipseidad, no es a fin de cuentas sino una muestra más de aquello de lo que Derrida nunca dejó de dar cuenta a lo largo de todas sus intervenciones escritas y orales y a lo que, en un momento determinado, llamó «deconstrucción»: no un método, ni una crítica, ni siquiera un análisis, sino un desajuste, una dislocación interna, irremediable e imparabile, que se repite con regularidad, que ocurre sin más, sin la intervención de nadie, no solo dentro de los textos sino también dentro de cualquier ámbito de nuestra «realidad» social, histórica, económica, técnica,

militar, etc.»,<sup>18</sup> haciendo temblar sus fundamentos aparentemente mejor afincados y sus certezas supuestamente más inquebrantables.

«La ruina no sobreviene como un accidente a un monumento ayer intacto. Al comienzo, hay la ruina», afirma Derrida en *Mémoires d'aveugle*.<sup>19</sup> Podríamos sustituir el término ruina por el de huella, ceniza o resto –en su pensamiento, no hay palabras-clave sino que unos términos remiten constantemente a otros–, y la frase seguiría diciendo lo mismo, a saber, que la ruina, lo mismo que cualquier otro tipo de resto, no es el producto de una degradación sobrevinida a una totalidad originaria y anteriormente plena sino que marca ya, de entrada, un suplemento (en el sentido «indecidible»<sup>20</sup> que Derrida concede a este término) o, si se prefiere, marca la repetición, la iterabilidad de un origen que se repite «sin renacimiento y sin destino»,<sup>21</sup> un origen, pues, ya desde siempre y para siempre dividido, desdoblado, impuro, contaminado, un no-origen, en definitiva, que tacha, que borra el nombre mismo de origen, de ese origen único, simple e ímpoluto al que nos tiene acostumbrados nuestra tradición occidental. De la misma manera podríamos decir, siguiendo a Derrida sin seguirle exactamente, esto es, siéndole infieles por fidelidad hacia él, que «al comienzo, hay la *différance*»: la *différance* como divisibilidad infinita, pero asimismo la *différance* a la vez como temporización (desvío, diferición, retraso) y como espaciamiento (intervalo, distancia) o –como Derrida dirá también más adelante– a la vez como disyuntura y como anacronía, como una suerte de *Un-Fuge*, de desajuste, de «dislocación *out of joint*» en el ser y en el tiempo mismos». <sup>22</sup> Por falta de espacio tampoco me extenderé sobre esta problemática.

Me he referido anteriormente a que Derrida siempre ha desconfiado y se ha mantenido alejado de cualquier manifestación encaminada a defender algún tipo de identidad, de pertenencia, de comunidad. Este recelo de Derrida se debe precisamente al hecho de que, en cuanto «fusión identificadora»,<sup>23</sup> en cuanto unión homogeneizadora de lo Uno,<sup>24</sup> toda comunidad se protege de cualquier potencial amenaza y de cualquier posible contaminación que pueda provenirle de fuera poniendo así en peligro su poder y la integridad de su homogeneidad, excluyendo inevitablemente de ella a lo radicalmente otro, esto es, todo aquello y a todos aquellos que son distintos, diferentes, extraños, extranjeros a ella. E incluso en el caso de mostrar cierta hospitalidad para con el otro, esta será siempre una hospitalidad en cierto modo «inhospitalaria», restringida, condicionada –como afirma Derrida–, una hospitalidad que se reserva el derecho de decidir a quiénes acoge y a quiénes no:

En la medida en que atañe tanto al *ethos*, a saber, a la morada, al *chez-soi*, al lugar de la estancia familiar como a la manera de estar ahí, a la manera de referirse a uno mismo y a los otros, a los otros como los suyos propios o como a unos extranjeros, *la ética es hospitalidad*, es de arriba a abajo coextensiva con la experiencia de la hospitalidad,

18. Derrida, J., «Une «folie» doit veiller sur la pensée» en *Points de suspension. Entretien*, ed. cit., pág. 367.

19. Derrida, J., *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*, París, Louvre, Réunion des Musées Nationaux, 1990, pág. 72.

20. Cfr., por ejemplo, Derrida, J., *De la grammatologie*, París, Minuit, 1967, pág. 208.

21. Derrida, J., «Istrice 2. Ich bünn all hier» en *Points de suspension. Entretien*, ed. cit., pág. 333.

22. Derrida, J., *Spectres de Marx*, París, Galilée, 1993, pág. 55. Acerca de la *différance*, cf., por ejemplo, Derrida, J., «La *différance*», en *Marges – de la philosophie*, París, Minuit, 1972.

23. Derrida, J., *Sauf le nom*, París, Galilée, 1993, pág. 38.

24. Cfr., por ejemplo, Derrida, J., «La mondialisation, la paix et la cosmopolitique», *Regards*, núm. 54, París, février 2000, pág. 17.

25. Derrida, J., *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, París, Galilée, 1997, págs. 42-43.

cualquiera que sea la forma en que se la abra o se la limite. Pero por esa misma razón, y porque el ser-uno-mismo en-casa (la ipseidad misma) supone una acogida o una inclusión del otro que uno intenta apropiarse, controlar, dominar, según diferentes modalidades de la violencia, hay una historia de la hospitalidad, una perversión siempre posible de *La* ley de la hospitalidad (que puede parecer incondicional) y *de las* leyes que vienen a limitarla, a condicionarla, inscribiéndola en un derecho.<sup>25</sup>

La hospitalidad es un deber ético, pero asimismo un derecho y una ley que, como tales, implican la obligación de que cada cual acoja y atienda en su «hogar» (en sentido lato, esto es, también en el sentido del suelo, la tierra, el país, la nación pero asimismo el de las lenguas, la traducción, etc.) como a un amigo, al otro, al extranjero, al exiliado. Ahora bien, en virtud de esa ley de la hospitalidad como «ley de la casa», esto es, como ley de ese anfitrión que, aunque acoja a su invitado, no está dispuesto a renunciar a seguir siendo «...uno-mismo en-casa», es decir, a seguir ostentando su identidad propia ni a seguir ejerciendo su autoridad en su propia casa, dicho anfitrión no solo se reserva el derecho de invitar y de recibir a quien quiera así como de excluir a quien no le guste, sino que, además, da por descontado que el otro, el huésped, el invitado –por semejante, familiar y cercano a él que sea– tiene que plegarse en todo momento a las normas y a las costumbres dictadas e impuestas por él, por el anfitrión, con el fin de que este no deje de sentirse dueño y señor de ese espacio y de esos bienes que son suyos y que está dando, ofreciendo y compartiendo con su invitado. Por eso mismo, todas estas leyes «internas» que rigen este modelo tradicional, familiar, patriarcal y, sin lugar a dudas, falocéntrico de hospitalidad pervierten, condicionan y limitan, ya de entrada y de una forma más o menos violenta y asimismo contradictoria, la posibilidad misma de la hospitalidad. Esa es la razón por la que Derrida utiliza en ocasiones el término de «hostipitalidad» con el fin de recordar que, etimológicamente, la palabra «hospitalidad» está contaminada, parasitada, por su contrario: la hostilidad. Esto no significa que la hospitalidad sea un doble imperativo contradictorio sino que la ley formal que regula el concepto tradicional de hospitalidad es una ley paradójica sujeta a toda una serie de alteraciones y de degeneraciones, la primera de las cuales es esa especie de pacto, de compromiso, de intercambio, de reciprocidad, de cálculo, que se establece entre el anfitrión y el huésped como condición y, por ende, como limitación de la hospitalidad, que pasa así a depender, tanto en el terreno ético como en el político, de todo tipo de instancias sociales, jurídicas, económicas, administrativas y gubernamentales.

A la vista de esta hospitalidad condicionada y limitada regida por lo que Derrida denomina una «lógica de la invitación» y que tiene lugar «cuando la ipseidad del en-casa [*chez-soi*] acoge al otro en su propio horizonte, cuando plantea sus condiciones, pretendiendo saber *a quién* va a recibir, esperar e invitar, y *cómo, hasta qué punto,*

a quién le es posible invitar, etc.»,<sup>26</sup> Derrida considera que es imprescindible pensar la (im)posibilidad de una hospitalidad absoluta, incondicional, que responda a una «lógica de la visitación»: «el anfitrión, entonces, dice *sí* a la venida o al acontecimiento *inesperado e imprevisible* del que viene, en cualquier momento, con antelación o con retraso, en absoluta anacronía, sin ser invitado, sin hacerse anunciar, sin horizonte de espera»,<sup>27</sup> brindando así la hospitalidad «a priori a cualquier otro, a todo el que está por llegar, *quienquiera que sea*».<sup>28</sup> A esa otredad por venir —que no tiene por qué tener forma humana— la denomina Derrida *l'arrivant absolu*, lo «arribante absoluto», cuya procedencia, identidad e intenciones o efectos, buenos o malos, resultan por completo ajenos y desconocidos y cuya venida, cuya «visita», puede no llegar a suceder nunca pero puede también ocurrir en cualquier momento, de manera intempestiva, sin que lo esperemos, sin prevenir y, por supuesto, sin ser previamente invitado. La figura derridiana del espectro (que designa tanto a aquellos que ya no están como a aquellos que todavía están por venir), de esos (re)aparecidos (*revenants*, en francés) que comienzan por re-aparecer, por reiterarse, por repetirse, por re-tornar, muestra asimismo perfectamente esa singularidad irreductible del *tout autre*, de esos potenciales arribantes absolutos, extraños y anónimos.<sup>29</sup>

Entre «La» ley, la única ley de la hospitalidad incondicional, una ley más allá del cálculo, del intercambio, del derecho y del deber («una ley sin imperativo, sin orden y sin deber. Una ley sin ley, en resúmdas cuentas. Una llamada que manda sin ordenar»),<sup>30</sup> y las leyes condicionales y condicionantes de la hospitalidad de derecho, entre ambas leyes —al igual que ocurre entre la justicia y su representación jurídica, el derecho—, hay una heterogeneidad radical que no excluye, al mismo tiempo, cierta indisociabilidad.<sup>31</sup> Ambas leyes son, pues, a la vez contradictorias e inseparables ya que, a pesar de que las leyes condicionales la nieguen y la amenacen, pudiendo llegar incluso a pervertirla y a corromperla,<sup>32</sup> la ley incondicional de la hospitalidad, que nunca ha de olvidar toda la serie de urgencias inmediatas y concretas que nos rodean, necesita esas otras leyes para no convertirse en algo meramente abstracto, ilusorio. Por eso, sin renunciar a la hospitalidad incondicional, hay que «saber —asegura Derrida— cómo transformar y hacer progresar el derecho»,<sup>33</sup> un derecho determinado, una política y una ética concretas que, sin dejar de ser herederos de la tradición, respondan de una forma efectiva a nuevas necesidades, a situaciones históricas y a mutaciones tecno-políticas inéditas, no solo pensando de otro modo la ciudadanía, la democracia o el derecho internacional, sino también emprendiendo unas transformaciones específicas del derecho y de la política, interviniendo de manera precisa en las condiciones de la hospitalidad, creando procedimientos concretos, un conjunto de leyes jurídico-políticas prácticas que, sin duda alguna, pueden limitar en parte la hospitalidad incondicional pero que, en todo caso, la pueden organizar y hacer viable.

26. Derrida, J., «Comme si c'était possible, «within such limits»...» en *Papier Machine*, ed. cit., pág. 296, nota 1.

27. *Ibidem*. En esa misma nota, pocas líneas después, prosigue Derrida: «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 de lo político; la visitación, por su parte, exige por el contrario una hospitalidad pura e incondicional que acoge lo que acontece como im-posible. La única hospitalidad posible, como pura hospitalidad, debería pues hacer lo imposible» (Op. cit., pág. 297 continuación de la nota 1).

28. Derrida, J., *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, ed. cit., pág. 57.

29. Cfr. al respecto muy especialmente *Spectres de Marx*, ed. cit.

30. Derrida, J., *De l'hospitalité*, París, Calmann-Lévy, 1997, pág. 77.

31. Cfr., por ejemplo, op. cit., pág. 131.

32. Cfr., por ejemplo, op. cit., pág. 75.

33. Derrida, J., *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, ed. cit., pág. 57.

34. Cfr., más concretamente, acerca de esta cuestión, Derrida, J., *Spectres de Marx*, ed. cit.; *Marx & Sons*, París, PUF-Galilée, 2002 y «Foi et savoir», en Derrida, J. & Vattimo, G. (eds.), *La religion*, París, Seuil, 1996.

35. Derrida, J., *Politiques de l'amitié*, París, Galilée, 1994, pág. 53. Cfr. más concretamente para toda esta temática los capítulos 2 y 3.

Para no convertir esta apertura incondicional e ilimitada a lo por venir, esto es, para no convertir ni la justicia concebida como respeto infinito para con la singularidad irreductible y secreta del otro, ni la hospitalidad incondicional para con lo arribante absoluto, en una mera utopía o, dicho de otro modo, en un horizonte de espera que siempre resulta tranquilizador, Derrida utiliza la expresión de «mesianicidad (o mesianismo) sin mesianismo»<sup>34</sup> para designar esa suerte de «espera árida y privada de horizonte» y de prefiguración profética, una especie de «desierto en el desierto» en el que se espera sin esperar, sin esperar nada concreto. Dicha expresión, que pone de manifiesto la diferencia entre la religión y la fe en la medida en que la «mesianicidad sin mesianismo» es la experiencia de una creencia pre-religiosa –anterior a cualquier religión pero también más allá de todo saber y de toda posible constatación–, o, por decirlo con otras palabras, la experiencia del crédito, de la fe en la palabra dada, constituye –para Derrida– la estructura universal de la relación con el acontecimiento (antes o independientemente de toda ontología), con lo arribante absoluto, con la singularidad absolutamente otra por venir. En este sentido también la «mesianicidad sin mesianismo» forma pues parte de la inyunción o de la promesa que implica cualquier intervención política y, en la medida asimismo en que la promesa, cualquier promesa –afirma Derrida–, no promete nada concreto sino que com-promete en un vínculo incondicional con el otro o con lo otro, este «mesianismo sin mesianismo» será también el fundamento del contrato social, de la vida en sociedad, de la relación con el otro (o lo otro) en general, que se traduce asimismo, para Derrida, en dos palabras: «vivir juntos». Un «vivir juntos» entendido, más allá del derecho, de la ciudadanía y de la política, como un compromiso entre singularidades radicalmente heterogéneas: un compromiso, inseparable de la afirmación del acontecimiento por venir y de la promesa de justicia, de hospitalidad incondicional, que, como tal, es un «aprender a vivir» también con los no-presentes, con los muertos, con los espectros. Un «vivir juntos» que nunca podrá dar pues lugar a ningún tipo de comunidad, de pertenencia, de identidad, de homogeneidad ni, por consiguiente, tampoco a ningún tipo de violencia hegemónica. Un «vivir juntos» que asimismo podríamos denominar, con Derrida, una «comunidad sin comunidad». «Comunidad sin comunidad», también por venir, muy similar a esa otra comunidad de amigos de la que habla el pensamiento nietszcheano del quizá: una comunidad de amigos solitarios que comparten «lo que no se comparte, la soledad», y que buscan re-conocerse sin conocerse, sin haberse conocido nunca: «amigos totalmente diferentes, amigos inaccesibles, amigos solos, porque son incomparables y carecen de medida común, de reciprocidad, de igualdad. De horizonte de reconocimiento, por lo tanto. De parentesco, de proximidad, de *oikeiôtes*».<sup>35</sup>

