

El rastro del otro en Jacques Derrida¹

JOSÉ BERNAL PASTOR

Muy a menudo, con una frecuencia tan notable que parece solicitar la adhesión inmediata, leemos hoy, a propósito de este pensamiento que un día alumbrara el *Logos* en la Grecia de hace ya casi treinta siglos, que su afán más incontrovertible es la unidad e immanencia del sentido. Se argumenta que por primera vez una humanidad incipiente, que todavía tendría que esperar el paso de la Historia para merecer verdaderamente ese nombre, sucumbió asombrada ante la extraordinaria virtud de la *Razón Común* gobernante de las cosas todas. Más allá de la inmediata y angustiosa experiencia que ese pueblo tenía de lo disperso, lo diverso, lo variable, lo múltiple, lo antagónico, lo perecedero, y —es preciso decirlo también— las mujeres, los extraños, los extranjeros, los enemigos, los otros; Razón Común, desde la imponente autoridad que le confería su plena identidad consigo, su absoluta mismidad, su unicidad, revelaba el secreto orden unitario que irradia de ella originando la inteligibilidad de las cosas, y acabó por imponerse a aquellas gentes arrobadas como su Destino.

Muchos han sido los avatares de este Destino desde aquel entonces. Y como si certificara que el paso del tiempo, de un tiempo que sólo ha podido nacer desde Él y como Él mismo, no transcurre en balde, después de haber alcanzado ese extremo culminante que consistió en erigirse a sí mismo como el *Espíritu Absoluto*, fue naciendo de sí un terrible desdoblamiento. La Racionalidad escondía tras de sí un doble inseparable cuyo efecto no era ya la admiración del asombro, sino la sordidez de lo temible. Lo que en otro tiempo fue la autoridad de lo único, enmascaraba ahora al omnímodo e insaciable poder ciego de lo exclusivo; la unidad de lo racional, uniformidad al servicio de una devastadora instrumentalización tecnológica; la inteligibilidad unitaria de las cosas, destructiva homogeneización conducente a la aniquilación de las diferencias; y aquél pequeño pueblo asombrado de antaño había evolucionado hasta convertirse en la autocomplaciente Civilización Occidental, la mayor maquinaria política, económica y militar que nunca antes se haya puesto a disposición de la universalización de un modelo único de *in-formación* de la humanidad y que no tiene el más mínimo reparo en emplearse en reducir toda forma de vida y todo objeto que no se conformen con él.

¿Qué ha sucedido?, ¿cómo ha podido ocurrir una transformación tal que ha acabado por sustituir una alentadora inocencia originaria por la interesada fuerza de la manipulación opresiva? Pero, no nos equivoquemos, hoy se responde a estas cuestiones desde la descreída posición terminal que singulariza a nuestra experiencia de este proceso, y desde ella se nos enseña que no ha habido trasfor-

Fecha de recepción: 21 abril 2004. Fecha de aceptación: 3 junio 2004.

¹ Este texto tuvo una primera versión en la ponencia leída para el *Tercer Coloquio Internacional: Humanismo en el Pensamiento Judío*, celebrado en la Universidad Iberoamericana de Ciudad de México, del 8 al 9 de octubre de 2002.

mación esencial alguna: que el Destino de la Unidad no ha hecho sino desplegar lo que ya tuvo lugar inauguralmente en Grecia, porque, en realidad, el acontecimiento ideal del Uno contiene ya en su misma originación, y para poder efectuarse como tal, la apropiación absoluta de todo límite imaginable más allá del cual pudiera vislumbrarse el anuncio de lo que le es irreductible, y que, por serlo, ni siquiera habría de ser, porque *el Ser* del cual dependería que fuera no es sino la preeminente faz ontológica de la unitaria Razón Común. No hay otro que sea, no hay diferencia que no precise ser reducible a unidad para poder ser, tal es el contenido de la irrupción de la Unidad. Y por eso, ya desde aquel mítico origen, sin necesidad de esperar hasta la implacable actualidad, para toda la Tradición que los enlaza, y sin que haya en ello ningún contrasentido, sino, por el contrario, la más refinada expresión del sentido, el único *bien* concebible de lo que ni siquiera debiera llamarse otro, sólo *debe* ser su anonadamiento.

Extraña, sin embargo, este diagnóstico. ¿De dónde proviene?, ¿cómo puede llegar a tener lugar? Salvo que se trate de una astucia de la Razón Común, la sensibilidad que recrimina el dominio de la unidad necesariamente tiene que proceder de algún origen ajeno al sistema de la unificación; ahora bien, la vida de tal sensibilidad es muy corta, podría conjeturarse que apenas si llega a medio siglo, es decir: se hace sentir cuando la expansión del sistema unitario desborda todo límite y, consiguientemente, ya no hay lugar para lo que le es exterior. Parece entonces que sólo la hipótesis de cierta inscripción bastarda del exterior, que no es, en el interior, que es, podría justificarla; y, en tal caso, habría que pensar que tal infiltración habrá tenido que ocurrir sin originarse, pues toda originación ocurre como el paso de lo que todavía no es hacia lo que ya es, pero no como la complicación de lo que no es con lo que es. Sin embargo, esta posibilidad sólo es muy escasamente considerada. Más frecuente resulta encontrarse con el pensamiento que remonta la exigencia de trascender el horizonte de la mismidad a cierta experiencia originaria inadvertida por los griegos: la que tuvo el pueblo judío de la *llamada* del Absolutamente Otro.

Se dice de esta experiencia proto-originaria que ella alumbró una extraordinaria vivencia que desborda en todos sus extremos la capacidad de aprehensión de la sabiduría griega: la Alianza de aquel pequeño pueblo con el totalmente Trascendente. Conformada por la experiencia radical de la pura inmanencia, a la sabiduría griega le resulta enteramente impensable no sólo el Todo Otro, sino aún más, si cabe, la interpelación de Éste a un grupo humano y la *religación* que, debido a ella, sujeta indefectiblemente y para siempre a ese pueblo con Él. Impensable el Totalmente Otro, porque irrumpe no siendo lo Uno, pero tampoco *lo* Otro, es decir, porque excede enteramente la cualidad esencial que habría de determinar la posible inteligibilidad de éste último: la alteridad o la otredad; porque, no es ningún otro reducible a una de estas modalidades negativas del ser, sino *el* Otro: el Tú absolutamente singular que se *revela*, anteponiéndose a toda determinación ontológica, en su Palabra. Impensable además su Alianza con el pueblo judío, porque este pacto parecería que contiene su propia negación, pues: ¿no debiera el Todo Otro ausentarse totalmente en el silencio absoluto? Por mucho que su revelación no sea un manifestarse, es decir, un hacerse presente, un venir a presencia como le sucede a todo lo que es, sino un imperioso hablar requirente y vigilante que al mismo tiempo que lo expone lo retira enteramente imposibilitando que nadie pueda en modo alguno acceder a Él, ¿no desvela, no obstante, una secreta, íntima, proximidad con aquéllos a los cuales elige con su Palabra?, porque no hay otro modo de hacer llegar la Palabra que en un medio común, no hay escucha posible, intelección, de la palabra, si no hay comunidad. Además, si ya de por sí resulta perturbador que el Otro Absoluto, intangible, invisible, inalcanzable, intime con un pueblo a través de la Palabra, es decir, que sin perder su trascendencia absoluta la quebrante, la ofrende como don inconmensurable, ¿no lo es aún más que se dé a conocer como el Otro Absoluto justamente sellando

con la Palabra una Alianza que constituirá a un pueblo? Porque mediante esta Alianza, el Todo Otro revela su absoluta anterioridad en tanto que Otro e impone a los descendientes de Abraham que reconozcan entre ellos, y respecto a sí mismos, la anterioridad de los otros miembros de la descendencia y de este modo lleguen a ser un pueblo; dicho de otro modo, porque el Otro Absoluto se da a conocer en tanto que *el* Otro de *los* otros: Aquel Otro absolutamente singular gracias al cual, sin embargo, hay comunidad de otros; Aquel Otro absolutamente primero que, no obstante, instaura el reconocimiento de la dignidad y anterioridad de los otros otros.

La configuración de la experiencia debida a la irrupción del Otro totalmente trascendente supone un colosal desplazamiento con respecto al ordenamiento de la experiencia que deriva de la inmanente Razón Común. Esta diferencia es observada separadamente desde cada uno de estos dos órdenes de experiencia, y a menudo es interpretada por quienes declaran pertenecer a la tradición que supuestamente representa a uno de ellos como el signo de la insuficiencia del otro. Así, no es extraño que pensadores adictos a la inmanencia imputen como «falta de pensamiento» al orden de experiencia creado por el Otro Absoluto, y recíprocamente, tampoco es raro que los otros incrimen al orden de experiencia de la Razón Común por «incapacidad ética». Pero en vez de contribuir a una pugna cuyos elementos de juicio me parecen en extremo simplificadores, considero más oportuno plantear otra clases de cuestiones más fundamentales.

Si es cierto que entre la experiencia de la mismidad y la escucha del Otro hay una total alteridad, si son en el más estricto sentido radicalmente heterogéneas, ¿pueden verdaderamente llegar a interpelarse entre sí?, ¿no habría que pensar más bien que un inmenso abismo separa hasta tal grado sus destinos que no hay punto alguno en el que puedan converger? Sin embargo, el supuesto que venimos considerando desmentiría esta necesidad, pues sostiene que justamente gracias a la interferencia de la escucha de raigambre judía de la Palabra del Otro es posible poner en cuestión el orden de experiencia construido desde la unificación y la unicidad al revelar el desdoblamiento de éste. Ahora bien, y vuelvo a mi cuestión precedente: ¿cómo puede un orden heterogéneo infiltrarse en el otro y ponerlo en evidencia? Veámoslo de otra manera para comprender mejor, quizás, la gravedad de lo que está en juego aquí.

El pensamiento de la unicidad, lo decíamos arriba, sólo vislumbra la alteridad en tanto que sujeta, sometida y reducible a la mismidad. No hay aquí paliativos. Desde la Razón Común, los otros, el otro en general, son siempre los otros *del* Uno: *sus* otros, y de este modo meras modificaciones de éste destinadas desde su mismo origen a no ser propiamente, a acontecer como puros fantasmas o espectros de lo que ni siquiera ha tenido ocasión de ser. Para la Razón Común, insisto, el otro es necesariamente el otro absolutamente perdido; los otros, la mera huella de la ausencia absoluta de los otros. En cambio, desde la escucha del Otro Absoluto, Él se revela como la anterioridad absoluta que da origen a la identidad de los escogidos por la Palabra, y ésta no surge sino como un *responder*, es decir, como un constituirse en la deuda contraída con el Otro que constituye con su llamada, en el compromiso originario, adquirido antes de cualquier toma de decisión, de un estar vuelto hacia el Otro inalcanzable. No hay aquí lo que el pensamiento moderno llamaría un Yo, idéntico a sí, que responde desde sí, hay originariamente la exigencia del Otro en mí que me requiere absolutamente para Él en el abandono o la pérdida total de mí.

La situación tiene pues los tintes de una trágica, aporética, disyuntiva: o hay Uno y entonces no hay ni Otro ni otros, o hay la revelación del Otro y entonces no hay «yo», no hay nadie, que sea. Pero, entonces, es del todo imposible que haya la más mínima posibilidad de interposición entre los términos de la disyuntiva, la más mínima posibilidad de conciliación de los dos órdenes de experiencia. Pues bien, es justo cuando cala en nosotros hondamente la extraordinaria violencia de la

herida que yo, por ser yo inflijo irreparablemente al Otro y a los otros; y que el Otro por dirigirse a mí, me inflige a mí; es justo en ese momento cuando creo indispensable convocar la meditación de Jacques Derrida sobre el otro. Aunque —he de advertirlo—, aquí sólo pueda citarla al modo de una breve nota, sesgando inevitablemente la riqueza de una profunda y permanente preocupación que recorre por entero la ingente obra de Derrida, ocupando en toda ella una posición tan axial que, a mi juicio y sin ningún ánimo de exagerar, nada en absoluto se comprende del proyecto destructor de Derrida al margen de ella. No está de más recordar que en una de las escasísimas ocasiones en que Derrida da una delimitación «no negativa» de la desconstrucción dirá de ella que es un *prepararse para «cierta» venida del otro*².

Muy pronto vivió Derrida en propia carne la violencia de los dos órdenes de experiencia. Nacido en Argelia durante la ocupación francesa, no sólo experimentó con su familia el desdén general con que la Metrópoli trataba a los ciudadanos franceses de la otra orilla del Mediterráneo, sino que descendiente de judíos en una de las ramas de su familia, padeció el antisemitismo del régimen del Mariscal Pétain durante los primeros años de su periodo escolar. Obligado a estudiar en una escuela exclusivamente para alumnos judíos, el pequeño estudiante no llegó a adaptarse nunca al régimen que se le imponía desde el interior de la jerarquizada y normalizada comunidad judía de la que se sentía extraño. Pero, no sólo fueron motivos personales los que condujeron a este niño a rechazar un orden que le imponía una identidad a la que se sentía obligado por la segregación que lo excluía de los círculos sociales europeos; es que la otra rama de su ascendiente familiar era árabe y éste motivo añadía un elemento de alejamiento para el propio grupo judío. La compleja experiencia de pertenecer a tres culturas sin encontrar un lugar propio en ninguna de ellas y, no obstante, sin dejar de padecer los efectos del distanciamiento entre ellas, debió generar en aquel naciente Derrida una especial sensibilidad hacia todo fenómeno de identidad y de extrañamiento, una singular inclinación hacia la necesidad de repensar dónde reside la posibilidad de ser otro *sin* serlo, de *no* ser otro siéndolo; la cual, ateniéndonos a la relativa pertinencia que corresponde atribuir a esta clase de inferencias, tendrá mucho que ver con la posterior meditación derridiana en alguna de cuyas facetas tratamos de introducirnos aquí.

Quizás sea un reflejo de esa inclinación, pero no deja de llamar la atención que los movimientos iniciales de la desconstrucción derridiana del otro, que como tantas otras cuestiones inaugurales de ella proceden de la lectura que Derrida realiza de Husserl, no se paralicen en la detección de la singular identidad del otro en tanto que otro. Podría parecerlo, sin embargo, pues puede constatarse con facilidad cómo Derrida insiste una y otra vez en señalar que el pensamiento del otro emprendido por Husserl se caracteriza no por llevar a la estilización la representación del dominio del yo sobre el otro, sino justamente por lo contrario: por alzar una de las muestras más depuradas del reconocimiento de su condición heterogénea respecto al yo constituyente. Para Derrida, la delimitación del otro como un alter-ego significa literalmente la imposibilidad de que yo pueda hacer de él «una modificación real de mi vida»³, porque desde el momento en que el otro es, como yo, un origen absoluto del sentido del mundo, no puedo adentrarme en su experiencia originaria de éste; una separación que necesariamente no puedo remontar impide que me apropie de su propia vivencia y lo vuelve inalcanzable, irreductible en su alteridad. Yo sólo puedo aproximarme al otro por analogía conmigo, pero la analogía es índice de la falta de inmediatez de la percepción, el otro escapa de mí

2 Cfr. «Psyché. Invention de l'autre», *Psyché*, París, Galilée, 1987, pág. 53.

3 «Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas», *L'écriture et la différence*, París, Éditions du Seuil, 1967, pág. 184. Cfr. sigs.

y viene a ser realmente otro porque sólo llevo a tener de él una recepción irreductiblemente mediata. Y, en tanto que esto sucede, la analogía que me hace percible al otro como un otro-yo, en vez de hacer del otro una presencia para mí, lo saca de toda presencialidad, de tal modo que la condición general que él tiene para poder ser otro es que no se haga presente nunca como tal otro, su condición de posibilidad, y la garantía de su alteridad, está en que irrumpe originariamente como la huella de una presencia que nunca fue⁴.

El otro como huella de la «apresentación» del otro en mí. ¿Cómo evaluar la conclusión que extrae Derrida de su lectura de Husserl? Si el otro ni siquiera es ya mi otro, sino la huella de lo que no es⁵, ¿se trata efectivamente, como él pretende, de la afirmación que preserva al otro en una dignidad inalcanzable, o es, en cambio, la más radical negación con que se le haya acometido jamás? Tal vez la justicia de la evaluación dependa de volverse sobre la cuestión que interroga para interrogar a su vez qué la hace posible. ¿Desde dónde tiene sentido pensar que atribuirle al otro falta de ser significa aniquilarlo?, ¿no es acaso ser la ultimidad de la inmanencia?, y si lo es, ¿no ha de ser justamente lo que se ha de poder exceder para que el otro tenga lugar? No ser no significa, pues, no tener lugar, sino abrir las condiciones que se requieren para que el otro venga en su plena irreductibilidad.

Pero, a Derrida le distingue no sólo señalar que la condición que impone la venida del otro es la apertura del exceso con relación al ser, sino que él hace una propuesta estrictamente determinable de *cómo* tiene lugar tal apertura. Pretender evaluar el pensamiento del otro de Derrida, necesita evitar toda precipitación, y eso quiere decir aquí, emprender indispensablemente un seguimiento de este *cómo*. Atender esta exigencia —en las condiciones en que nos es dado hacerlo aquí— nos conduce a repensar una venida del otro que se efectúa como huella de su presentación en mí. A Derrida no le basta con decir que el otro no es, él dice exactamente que el otro llega como *inscripción* en mí del otro como no-ser. ¿Cómo entenderlo? No-ser, según vengo diciendo, habrá de querer decir exceder totalmente lo que depende de ser, así, la propia inmanencia, la esencial unidad consigo de todo lo que es; la venida del otro no puede darse entonces sino en la ruptura de toda posible identidad del otro consigo, en el desdoblamiento o la diferencia del otro respecto a sí: el otro viene, pues, en tanto que *otro del otro*. Pero, «otro del otro» no es una banal tautología y, por eso, no se da a entender a su vez si no es en el desdoblamiento, de tal modo que expresa, por un lado, que el otro acontece exiliado de sí, sin un lugar propio en el que resguardarse en una intimidad de la que carece, de aquí que necesariamente el lugar de su tener lugar sólo puede ser lo otro *que* lo otro *que* el otro, sólo puede ser el «yo», la mismidad del sí mismo, en dónde sólo puede habitar enajenado, al modo de un vestigio, de una huella, de un rastro; pero, por otro lado, «otro del otro» expone el marco de una alianza: la huella del otro en el «yo» que es, en el yo que soy: en mí, es un referir más allá del «yo», de mí, al otro que no es, al otro enteramente externo a mí, inalcanzable para mí. Ahora bien, ¿cómo puede la huella del otro remitir al otro si no hay otro que sea? Sólo tiene una posibilidad para hacerlo: remitiendo al extrañamiento del otro respecto a sí. Ahí se esconde quizás el último secreto, la última necesidad del otro del otro: originariamente⁶ todo

4 «Lo que quiere decir «otro» es la fenomenalidad como desaparición.» «Violence et métaphysique...», *Ibid.*, pág. 190.

5 Cfr. «Mnemosyne», *Mémoires. Pour Paul de Man*, París, Galilée, 1988, pág. 49.

6 «Más allá de una clausura de la representación cuya forma no podía ser lineal, indivisible, circular, enciclopédica o totalizadora, he intentado retrazar una vía abierta sobre un pensamiento del envío que por ser, como el *Geschick des Seins* del cual habla Heidegger, de una estructura aún extraña a la representación no se reagrupaba aún consigo mismo como envío del ser a través de la *Anwesenheit*, la presencia y después la representación. Este envío pre-ontológico, de alguna manera no se reagrupa. No se reagrupa más que dividiéndose, difiriéndose. No es originario u originariamente envío-de (envío de un ente o de un presente que le precedería, aún menos de un sujeto, o de un objeto para y por un sujeto). No forma uno y no comienza consigo mismo, aunque nada presente le precede; no emite más que remitiendo ya, no emite más que a partir del otro, *del otro en él sin él*. Todo comienza por la remisión, es decir no comienza. Desde que

él refiere a la *remisión que difiere*, todo él se aparta de una supuesta simplicidad final de la alteridad que integrara el desdoblamiento del otro del otro orientándolo hacia un solo, único, Totalmente Otro, mediante la iteración que disemina sin fin al otro del otro como «otro del otro del otro». Algo que sólo se deja insinuar en nuestro lenguaje de Razón Común anteponiendo el valor del genitivo «de», de un genitivo inidentificable ni como subjetivo, ni como objetivo, al nombre «otro».

La inscripción del otro en el «yo» que es, en el yo que yo soy, en mí, es la condición desde la cual es posible no el reconocimiento del otro, puesto que por ser otro siempre ha de quedar inalcanzable, irreconocible, para el yo, para mí, sino más fundamentalmente, y con toda la amplitud y, por tanto, toda la ambivalencia de su significado, el *respeto* al otro, y hasta el amor a él⁷. Derrida lleva esta convicción hasta tal extremo de considerar la *hospitalidad* como la determinación estricta de la ética⁸. Basta recordar entonces la delimitación de la desconstrucción como preparación para la venida del otro, para percatarse, frente a una especie de ceguera muy extendida y a menudo muy interesada, de qué hilo latente guía el proyecto desconstruccionista derridiano. Pero, de nuevo, es preciso no apresurarse. La innegable y estrecha relación existente entre la desconstrucción y la hospitalidad necesita ser pensada con detenimiento. Hemos de interrogarnos, por ejemplo, ¿para qué prepararse a una venida que ya se ha efectuado?, porque, ¿no es eso lo que significa la inscripción del otro en el yo, en mí: que él ya lo, me, habita, que es su, mi, huésped? En realidad, esta cuestión apunta dos posibilidades diferentes y hay que atenderlas por separado.

La primera nos lleva directamente a volver a pensar cuál es el habitar de la huella del otro en mí —para evitar ser prolijo, este «mí» condensará en lo que sigue la fórmula: «el ‘yo’ que es, el yo que soy: mí»—, porque éste es enteramente diferente del que corresponde a una presencia plena. La huella del otro es la inscripción de su ausencia, reside en mí como el anuncio de aquél que todavía no se ha hospedado en mí. Si correspondiera hacer distinciones aquí, diría que el habitar de la huella del otro en mí es sólo, en un primer momento, el testimonio de quien no puede ser albergado por mí, acogido en mi hogar, en mi propiedad, el testimonio, en definitiva, de quien no puede ser alcanzado por mi ley. Ciertamente, este *testigo* ajeno a mí ha llegado ya a mí, me ha asaltado por sorpresa, he llegado demasiado tarde para preparar cobijo alguno para él en mí, él lo ha usurpado. En un instante veremos las enormes consecuencias de esta intromisión, retengamos por ahora que él es el otro del otro, que su estancia es ella misma la retardación de otra que no ha tenido lugar. Pero no sólo, y es así como nos introducimos en el segundo de los momentos del habitar de la huella del otro en mí, ese aplazamiento es a la vez un *emplazamiento* imprevisible⁹, el aviso de que el otro ausente, del cual me previene, *me cita*, desde la distancia infinita que me separa de él, para que me apreste a albergar un huésped inencontrable, impuntual, importuno, intempestivo, cuya venida no coincide con el presente de ninguna llegada.

La segunda de las posibilidades aludidas en la interrogación que hacía arriba, está directamente relacionada con la primera, pero desplaza el acento del otro que me habita al yo que lo hospedo. El

esta fractura o esta partición divide de entrada toda remisión hay no una remisión sino desde ahora, siempre, una multiplicidad de remisiones, tantas huellas diferentes que remiten a otras huellas y a las huellas de otros.» «Envoi», *Psyché*, *Op. cit.*, pág. 141.

- 7 «Entregarse al otro, y esto es lo imposible, vendría a ser librarse yendo hacia el otro, venir a él pero sin pasar el umbral, y respetar, amar incluso la invisibilidad que guarda al otro inaccesible.» *Sauf le nom*, París, Galilée, 1993, pág. 91.
- 8 «En tanto que toca al *éthos*, a saber, a la estancia, al domicilio, al lugar de residencia familiar tanto como a la manera de relacionarse consigo y con los otros, con los otros como con los suyos o como con los extranjeros, *la ética es hospitalidad*, es de parte a parte coextensiva con la experiencia de la hospitalidad, sea cual sea el modo como se la abra o se la limite.» *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, París, Galilée, 1997, pág. 42.
- 9 Las llamadas del otro son siempre para Derrida absolutamente imprevisibles, un dirigirse a mí que antecede toda disposición o indisposición a atenderlo. Cfr. «La guerre de Paul de Man», *Mémoires...*, *Op. cit.*, pág. 154.

hecho de que la huella del otro esté inscrita en mí, tiene como consecuencia insoslayable, para Derrida, que yo tienda siempre a su apropiación, que yo me arrogue el derecho del anfitrión a imponer las condiciones del cobijo del otro. Pero, esto quiere decir que a cambio de darle refugio le conmino a que deje de ser otro, a que sea uno conmigo en mí: una manifestación y modificación de mí¹⁰. Esta es, para Derrida mi tendencia y no puede ser de otro modo desde que yo soy por mi mismidad, porque mi identidad, la inmanencia de yo conmigo, da forma al cierre de una *clausura* para la cual no hay exterior, extraños, extranjeros, otros. Ahora bien, la posibilidad misma de apropiarme de la huella del otro, ¿no denuncia cierta porosidad en mi clausura?, ¿qué necesidad habría de la posibilidad misma de apropiación si la huella del otro ya fuera mía? Ninguna, en absoluto. Si yo puedo apropiármela es porque la huella del otro no es mía: la condición de posibilidad de su apropiación es su desmentido mismo. Mas, esto introduce una conmoción tal en mí que llega a enajenarme, a dejarme fuera de lugar en relación conmigo¹¹. Derrida no dejará de insistir una y otra vez que la anterioridad con que la huella del otro se inscribe en mí, me hace ser conmigo en tanto que otro que yo, o más exactamente, puesto que el otro es la resistencia misma a ser y tiene lugar con total independencia respecto a mí, me hace ausentarme respecto a mí, perderme para mí como otro que la huella del otro: otro del otro del otro. Derrida desconstruye así mi mismidad poniendo de manifiesto que no se origina desde su propia inmanencia, sino que es el efecto derivado de la inscripción del otro en mí, de tal modo que yo no me defino por mí, sino que me indetermino originariamente por la cita que me hace el otro y como otro del otro: no soy yo, pues, su anfitrión, sino su huésped.

La diferencia remitente del otro del otro que me arrebatara incluyéndome en el torbellino de la diseminación del otro, no me aniquila a mí, sin embargo, ni a ningún otro, nos preserva a cada otro como huella absolutamente singular del otro del otro. Suspende ciertamente la posibilidad de que haya *el* Todo Otro, pero esta suspensión es justamente para Derrida la efectuación más incontrovertible del respeto y del amor a *cada* otro. Si hubiera el Totalmente Otro, no habría en realidad más que un único Otro, los demás otros no podríamos ser sino las huellas, ¿no habría que decir, las imágenes hechas a su semejanza?, del verdaderamente Otro, pero de esta manera, estaríamos privados de la única condición que nos permitiría ser otros, es decir, no serlo: venir cada otro a no-ser porque *absolutamente* otro¹². «Si Dios es el totalmente otro, la figura o el nombre del totalmente otro, *todo otro es todo otro*»¹³, dirá literalmente Derrida. He aquí la forma de la más extrema, de la más difícil, hospitalidad a que él nos convoca. Desconstruir, dice él, es prepararse para la venida del otro, y en efecto, el destructor tiene que prepararse, interminablemente, *sin fin*, comprometido con una preparación fuera de toda posibilidad, pues no hay condición de posibilidad para una venida que habrá de estar siempre por venir, no sólo porque desde que todo otro es todo otro es absolutamente imposible cerrar la cuenta de los otros; no, la dificultad para la ética que Derrida nos señala desborda toda cuestión cálculo, el obstáculo pertenece a otro orden, consiste en que la venida del otro no nos pondrá nunca ante la presencia del otro, en que la hospitalidad sólo puede ejercerse para con *el rastro del* otro, porque desde que todo otro es todo otro, cada otro, por ser absolutamente otro en tanto

10 «El ser sí en sí (la ipseidad misma) supone una acogida o una inclusión del otro que busca apropiárselo, controlarlo, dominarlo, según modalidades de la violencia». *Cosmopolites...*, *Op., cit.*, pág. 42.

11 «Nosotros no somos nunca *nosotros mismos*, y entre nosotros, idéntico a nosotros, un “yo” no es nunca en sí mismo, idéntico a él mismo, esta reflexión especular no se cierra jamás sobre ella misma.». «Mnemosyne», *Mémoires... Op. cit.*, pág. 49.

12 Cfr. *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, París, Galilée, 1983, págs. 92-95.

13 «Donner la mort» en *L'éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don*. J.-M. Rabaté y M. Wetzel (eds.), París, Métailié-Transition, 1992, pág. 76.

que otro del otro, viene a ser *cualquier* otro¹⁴. ¿No es esta una empresa imposible? —Se le podría replicar— Ahora bien, ¿nos sorprenderá su respuesta? «El peligro para una tarea de desconstrucción sería más bien la posibilidad y llegar a ser un conjunto disponible de procedimientos regulados, de prácticas metódicas, de caminos accesibles. El interés de la desconstrucción, de su fuerza y de su deseo, si los tienen, es una cierta experiencia de lo imposible: es decir (...) *del otro*, la experiencia del otro como invención de lo imposible, en otros términos como la única invención posible»¹⁵.

He comenzado esta exposición aludiendo a la frecuencia con que ciertos discursos contemporáneos escinden dos órdenes de experiencia: el de Grecia y el del pueblo Judío, el de la filosofía y el de la ética, el mío y de mi mismidad y el del Otro; y cómo la lógica de ambos conduce a la aporía de la radical exclusión del uno respecto al otro y, sin embargo, la dominación o la interpelación del uno por el otro. Y estoy terminando la misma con la presentación de un pensamiento que trasforma a cada uno de los factores de esa disyunción en la huella del otro, que propone la anterioridad de una diferencia que les hace ser antes de que lleguen a serlo, y que cifra en ello la posibilidad de la ética, de la desconstrucción como preparación para la invención del otro, es decir, para el *in-venir* imposible del otro. Es la propuesta de Jacques Derrida a propósito del uno, esto es, del otro del otro. ¿De quién? De Jacques Derrida, ese otro que es cualquier otro. ¿Quién? Jacques Derrida, el rastro de un otro que nos emplaza a la hospitalidad. ¿Nos aprestamos a albergarlo?

14 «El otro, es Dios o quienquiera, precisamente, una singularidad cualquiera desde que todo otro es todo otro. Pues, lo más difícil, incluso lo imposible, habita ahí: ahí donde el otro pierde su nombre, o puede cambiarlo, para venir a ser cualquier otro.» *Sauf le nom. Op. cit.*, pág. 92.

15 «Psyché...», *Ibid.*, págs. 26-27.