

«En casa»: apuntes sobre la hospitalidad en Derrida y Stiegler¹

François-David Sebbah †

Traducción de Juan José Álvarez Rubio

Jacques Derrida ha deconstruido ejemplarmente los binarismos opositoriales gracias a la paciente puesta en obra de un pensamiento que «no afirma ni opone». Sin embargo, como

¹ Texto publicado en «*Nous*. Perspectives Phénoménologiques en Dialogue, Lucia Argelino y Laurent Perraud (dir.). 2024. París: Le Cercle Herméneutique. 159-173. Agradecemos a Philipe Cabestan y Georges Charbonneau por autorizar su publicación en el presente número de la revista *Pensamiento Político*.

§ Doctor en Filosofía por la Universidad Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Profesor habilitado de Filosofía en la Université Paris Nanterre. Director adjunto del Institut de Recherches Philosophiques (IRePh) de la Université Paris-Nanterre. Autor de *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie* (PUF, 2001), *Levinas, ambiguïtés de l'altérité* (Les Belles Lettres, 2000), *Levinas et le contemporain. Les préoccupations de l'heure* (Les Solitaires Intempestifs, 2009), *Qu'est-ce que la technoscience? Une thèse épistémologique sur la fille du diable?* (Encre Marine, 2010), *Faire face, faire visage. Amiens Hôpital Nord, dix ans après la première greffe* (Encre Marine, 2018), *L'Éthique du survivant. Levinas, une philosophie de la débâcle* (Presses Universitaires de Paris Nanterre, 2018), *Survies. Quelques tentatives* (Éditions d'Écarts, 2021) y *Ses vies d'Afrique* (Manucius, 2025).

es sabido, la deconstrucción no borra las oposiciones. En ciertos aspectos, el pensamiento derridiano no deconstruye las oposiciones más que complicándolas aún más.

Respecto de la oposición «nosotros»/«ellos», puede considerarse que Derrida la aborda cuando piensa la hospitalidad. Cabe destacar que no deja nunca de presentar esta oposición como «primaria», vale decir, situada más acá tanto del «sujeto» como del «nosotros», de la ipseidad (la forma misma del Sí mismo). La deconstrucción de la ipseidad mantiene un carácter irreductible: según Derrida, solo se comprende la hospitalidad desde una cierta «originariedad» de la ipseidad y sin que ello implique nunca su anulación. Por tanto, en ningún caso se trata, para él, de designar como intrínsecamente malo el «en casa» [*chez soi*] y sus fronteras ni de llamar a su disolución. Tampoco se trataría de pensar ese «en casa» de otro modo que no sea *desde* la noción de ipseidad.

Nos ha parecido que los desafíos implicados en la problemática formulación «nosotros»/«ellos» adquieren una especial relevancia si se considera la «repetición» que desarrolla Bernard Stiegler, así como los desplazamientos que realiza.

Por tanto, estos breves apuntes tendrán el objeto –extremadamente acotado– de presentar una formulación derridiana de la problemática «nosotros»/«ellos» a partir de la antinomia de la hospitalidad, tal como Jacques Derrida la formuló entre 1995 y 1997, para posteriormente examinar la «repetición» de dicho planteamiento por parte de Stiegler entre 2018 y 2020².

² Entre 1995 y 1997, Jacques Derrida impartió un seminario en la EHESS sobre la hospitalidad, publicado recientemente con el título *Hospitalité, vol. 1, Séminaire (1995-1996)* (Seuil, 2021) y *Hospitalité, vol. 2, Séminaire*

La antinomia de la hospitalidad

Comencemos, entonces, esbozando de manera extremadamente esquemática lo que el propio Derrida denomina la «estructura formal» de la antinomia de la hospitalidad. Esta tiene la siguiente forma:

1) La hospitalidad no existe concretamente sino en la medida en que es cada vez limitada, imperfecta –condicional e incondicionada– y, por tanto, necesariamente excluyente. Esto por varias razones conexas:

–porque «no se puede acoger toda la miseria del mundo»³: es necesario preservar un «en casa» precisamente para poder abrir la puerta. Esta idea puede reformularse, con Derrida, según otro registro teórico. Hay una legitimidad irreductible (anterior incluso a la distinción entre lo legítimo y lo ilegítimo, en el hecho mismo de la existencia) en la preservación del Sí mismo por el Sí mismo (en la cual se inaugura como tal), que la dimensión propiamente biológica de la existencia ilustra como *defensa inmunitaria* de la clausura circular del Sí mismo

(1996-1997) (Seuil, 2022). Como era habitual, Derrida extrajo de este seminario varios textos que publicó de manera concomitante en distintos contextos. Véase en particular *Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre de l'hospitalité* (Calmann-Lévy, 1997) que retoma la cuarta y quinta sesión de este seminario [N. del T.: una versión en español fue publicada bajo el título *La hospitalidad*. 2000. Traducción de Mirta Segoviano. Buenos Aires: Ediciones de La Flor]. Por su parte, los últimos dos libros publicados hasta la fecha por Bernard Stiegler son *Qu'appelle-t-on panser? Au-delà de l'entropocène. 1. L'immense régression* (Les liens que libèrent, 2018) y *Qu'appelle-t-on panser? Sortir de l'«Entropocène».* 2. *La leçon de Greta Thunberg* (Les liens que libèrent, 2020).

³ Se recordará esta «pequeña frase» de Michel Rocard a propósito de Francia. Sin embargo, él explicó también que Francia debía acoger toda la parte que le corresponde de la miseria del mundo.

en su finitud, lo cual implica seleccionar, filtrar todo elemento exterior. Pero este carácter condicional de la hospitalidad no puede anular, en su finitud, cualquier frontera filtrante para abrirse absolutamente y sin condición alguna a la alteridad sin autodestruirse (aunque esta condición, que se impone ante todo desde el punto de vista del Sí mismo que se expone, tiene un valor igualmente absoluto desde el punto de vista del extranjero acogido). En efecto, los derechos, cualesquiera que sean, solo son efectivos si se inscriben y se circunscriben en su propia condicionalidad: no hay derecho infinito al infinito. Así, los llamamientos a una apertura incondicional, al no sugerir nada delimitado (y, por tanto, limitado), corren siempre el riesgo de desaparecer en las palabras sin efecto ni efectividad del alma bella. En resumen, podría decirse que no hay hospitalidad sino a condición de la condicionalidad misma.

2) La hospitalidad no tiene absolutamente ningún límite, es incondicional. La idea misma de hospitalidad, considerada en su punto más exigente –¿y no pierde acaso toda consistencia y coherencia si no se la refiere a este punto?– implica la incondicionalidad. Derrida despliega aquí una secuencia de un gran rigor lógico: si acoger verdaderamente consiste en acoger al otro como otro, en la medida en que no pertenece en nada al estar «en mi casa», *entonces* no debo condicionar esa acogida a nada, a ninguna condición previa. No hacerlo sería haberlo ya subordinado de antemano a mí mismo: solo acojo verdaderamente cuando no pongo ninguna condición a lo que el otro es, o a quién es, e incluso, quizás, a lo que haya podido hacer. Desde este punto de vista, la hospitalidad es incondicional o no es. Y el hilo que Derrida desarrolla aquí le debe mucho al pensamiento de Emmanuel Levinas: el carácter propiamente infinito de la llamada del Otro (el «no

me mates» prolongado en un «ayúdame a vivir») no puede –por definición– admitir ninguna limitación, no puede estar sometido a ninguna condición. Mi respuesta implica que me exponga sin límites y sin condiciones: en la medida en que limito, o condiciono (y eso es precisamente lo que hago), o subordino esa respuesta infinita a la consideración de mi ipseidad primordial (a la autopreservación del *conatus* en la que, no obstante, consisto irredimiblemente, al menos en un cierto sentido), transgredo el mandato mismo, lo traiciono. Desde esta perspectiva, la hospitalidad implica necesariamente que me exponga sin límites a la alteridad del Otro, ella misma infinita e incondicional (pues ni siquiera debo concederme el poder de identificar al Otro). La hospitalidad –en la medida en que la incondicionalidad parece estar intrínsecamente contenida en su idea– implica, por tanto, la ausencia de toda consideración del Sí mismo para consigo: es, al menos tangencialmente, sacrificial. Pero, según la «lógica» levinasiana, esta «visitación» del Otro –potencialmente destructora del Sí mismo en su autopreservación, en su autoinmunidad primordial– es también la locura que inaugura el sentido, la «significación» propiamente ética de la existencia, para un Sí mismo que es performado en acusativo desde la interpelación del Otro.

Como puede verse, esta antinomia que mantiene unidas la hospitalidad condicional y la hospitalidad incondicional es, desde la perspectiva derridiana, insuperable, no dialectizable. Tampoco puede, con el Kant de la *Crítica de la razón pura*, pretender encontrar una salida cambiando de punto de vista (como sucede en Kant, donde cada rama de las antinomias de la razón resulta válida según se adopte el punto de vista de los fenómenos o el de la cosa en sí). Ahora bien, el esfuerzo de Derrida consiste en mostrar que esta antinomia, intrínse-

icamente aporética, es sin embargo fecunda, que puede, en la práctica, ayudarnos a corregir constantemente las leyes condicionales de la hospitalidad en el sentido de su perfectibilidad, gracias a la exposición a la ley incondicional de la hospitalidad (aunque las leyes condicionales no dejarán de pervertir a la ley incondicional).

Si bien el seminario de Derrida expone con fuerza esta antinomia, si bien la «formaliza», no deja, al mismo tiempo, de enriquecerla, o más bien de «complicarla», haciéndola variar a través de numerosas lecturas de textos filosóficos y literarios, a través de la consideración de diversos contextos culturales, así como también al «responder» a la urgencia de las situaciones del momento presente, de «su» presente. Derrida piensa siempre, de manera simultánea, desde la situación presente y desde los textos ensamblados unos con otros en cuanto deconstruidos.

Dentro de esta proliferante riqueza, retengamos aquí un solo motivo (que no era accesible en las páginas del seminario que fueron separadas y publicadas de manera independiente antes de la reciente publicación póstuma del seminario). Detengámonos brevemente en el motivo del *enclave*⁴, que Derrida reflexiona a partir de la imbricación de ciertas comunidades –espacialmente situadas– en la ex-Yugoslavia. *Allá*, en la Yugoslavia dividida, la guerra civil causa estragos en el mismo momento en que imparte su seminario (a mediados de los años noventa).

El *enclave*, *conviene subrayarlo*, es también reflexionado *en el mismo movimiento* desde otro *allá*: el *allá* de la infancia argentina, de sus comunidades tanto entrelazadas como enfrentadas.

⁴ Sobre la noción de enclave, véase Derrida, *Hospitalité*, vol. 1, 244-256.

Derrida escribe: «La historia de la ciudadanía en Argelia, y por tanto de las fronteras que separan a los ciudadanos de los no ciudadanos, o a los ciudadanos plenos de los ciudadanos de segunda categoría (...), la historia de esta ciudadanía y, por consiguiente, del extranjero, tiene una complejidad, una movilidad, una complicación de la que, hasta donde llega mi conocimiento, no hay otro ejemplo en el mundo a lo largo de la historia de la humanidad» (Derrida 2021, 168).

Derrida piensa siempre, al mismo tiempo, desde la situación presente, en textos deconstruidos y entrelazados, y, por así decirlo, *consigo mismo*. Pensemos, por supuesto, en *Circonfesión*, pero también en *El monolingüismo del otro*, un texto publicado casi contemporáneamente con la realización del seminario sobre la hospitalidad.

En el fondo, el *enclave* es, si no el infierno, al menos lo «aterrador» por excelencia, el terror mismo (Derrida 2021, 252). El enclave del otro en uno mismo, de uno mismo en el otro. El otro –por ejemplo, aquel que habita la misma ciudad que uno– es considerado como una astilla envenenada que *es necesario* extraer, aniquilar. Es un adentro en el adentro, está más adentro que todo adentro, es un afuera radical en el corazón mismo del adentro, que amenaza la integridad del adentro desde su propia intimidad. En los pliegues de la invaginación, adentro y afuera intercambian naturaleza, rol y función, y se amenazan mutuamente, uno siendo siempre el «afuera adentro» del otro. En el análisis derridiano –más allá de las situaciones históricas en las que efectivamente unos son masacrados por otros (y no al revés, al menos en tal o cual situación, en tal o cual momento determinado)– la «puesta

en abismo»⁵ parece estructural e indefinida: yo soy habitado por un otro que me contamina y me corrompe, así como yo soy el otro que amenaza y corrompe a un otro –es decir, a un Sí mismo– e indefinidamente, en un terrible ensamblaje de «muñecas rusas» (al menos así es como «nosotros» nos vivimos recíprocamente; y, aquí, la experiencia equivale a la experiencia misma de lo «real»).

De esta manera, Derrida describe la pluralidad unificada de las lógicas del odio de sí, del odio al otro, y de su raíz común, que producen un *enclave* que parece ser su producto o síntoma más ejemplar. En el nivel más general, está en juego la lógica (la *alógica*, escribe también, porque se trata de una lógica de lo peor y de la destrucción) de la autoinmunidad: un cuerpo se vuelve contra cualquiera de sus componentes que identifica como extraño y amenazante; en una carrera loca hacia lo indemne o hacia la pureza, termina asintóticamente por autodestruirse (en todos los casos, se experimenta un verdadero «odio de sí» al rechazar algo de sí mismo como si fuera otro).

Esta lógica es determinante de otra, que podría calificarse como la maximización hostil de la pequeña diferencia. Si el otro es siempre amenazante en la medida en que, paradójicamente, es el próximo, el demasiado próximo –hasta el punto que ya siempre se habrá inmiscuido en el corazón del Sí mismo (de lo Mismo)–, entonces se trata, para el Sí mismo, de (re-) marcar la o su diferencia para poder identificarla, rechazarla y expulsarla. Derrida observa de paso hasta qué punto, en los

⁵ Sin embargo, Derrida precisa que la expresión «puesta en abismo» no resulta del todo exacta, pues el movimiento abismal no promete la repetición estrictamente idéntica de los enclaves: hay tantas maneras diferentes de enclavar...

procesos de *enclavamiento*, la diferencia –siempre identificada como hostil, amenazante– habrá sido, por así decirlo, «*artificialmente*» producida dentro de las poblaciones que compartían «inicialmente» más semejanzas que desemejanzas, y ello mediante la absolutización de diferencias (religiosas, étnicas, etc.) que eran en su origen sumamente relativas.

Es importante subrayar que, para dar cuenta de la estructura del *enclave*, Derrida articula –según un gesto de pensamiento que merecería ser analizado cuidadosamente y que aquí me limito a mencionar– la lógica de la autoinmunidad con algo así como una lógica del duelo originario: un duelo que no ocurre de manera contingente en la relación con el otro al momento de la pérdida concreta, de la muerte, de seres próximos, sino que constituye «originariamente», en ciertos aspectos, la relación con el otro y, por tanto, al otro como tal. No voy a seguir aquí este hilo –no obstante, decisivo– de esta idea en toda su extensión y complicación. Me limitaré a mencionar la manera en que Derrida reactiva, de forma implícita, la distinción entre «introyección» e «incorporación» del otro muerto en el trabajo del duelo, tal como la tematizan Nicolas Abraham y Maria Torok (y cómo el propio Derrida la ha reflexionado extensamente en otros textos)⁶. Para decirlo muy someramente, en la incorporación, guardo al muerto en mí de tal manera que me obsesiona y, por así decirlo, me consume desde adentro: incapaz de realizar un verdadero trabajo de duelo en el transcurso del cual yo mismo me transformaría, al no negar la pérdida, sino al domesticarla (precisamente gracias

⁶ Para la localización –y el comentario– de los textos de Nicolas Abraham y Maria Torok, así como de las páginas que Derrida les dedica, véase Jacob Rogozinski. 2005. *Faire part. Cryptes de Derrida*. París: Éditions Lignes & Manifestes. 21 y siguientes.

al trabajo de la introyección), me deslizo hacia una pendiente melancólica, absorbido por el muerto que me habita y que me aparta tanto del mundo como de mí mismo. A partir de ese momento, el otro, a la vez perdido y demasiado presente, me amenaza desde el interior y desencadena inevitablemente mi hostilidad (me «mata», en la medida en que no dejo –o no logro– acabar con él). En Derrida, la relación con el otro parece estar situada bajo el signo de un duelo «originario» y, por tanto, estructuralmente habitada por el riesgo de una «incorporación» destructiva (destructiva tanto del Sí mismo como del Otro). Según esta lógica del duelo originario, la estructura espacial del *enclavamiento* –que no es para nada accidental en la relación con el otro– parece remitir, como su verdad secreta, enterrada, enigmática, a la *cripta*: esa tumba subterránea, oculta en lo más profundo de toda ipseidad (individual, pero también colectiva, por supuesto). La *espacialidad* del enclave remite así a la *temporalidad* de la cripta –que adopta tangencialmente la forma de la *fosa* más que de la tumba propiamente tal⁷– y *constituye* la ipseidad misma, la relación misma con el otro, y, en cierto sentido, al otro mismo.

Quizá lo más aterrador de todo es que la forma de este proceso de *enclavamiento* se asemeja inquietantemente al proceso de

⁷ Derrida se ve particularmente impactado por el descubrimiento de fosas comunes en la ex-Yugoslavia, hallazgo que menciona y comenta en su seminario. Estas terroríficas situaciones expresan el punto de máxima intensidad –y, por tanto, la verdad– de ese proceso mediante el cual un «Sí mismo» colectivo (étnico, etc.) intenta purificarse del otro, percibido como una amenaza de destrucción alojada en lo más íntimo de sí. Esa obsesión por un otro que mecontamina y me consuma desde dentro desencadena, inevitablemente, la aterradora pulsión de destrucción de ese otro (que en definitiva no puede distinguirse verdaderamente de la pulsión de autodestrucción). La fosa común es la verdad hiperbólica del *enclave* mismo, la estructura constitutiva del «Sí mismo» como tal.

substitución en Levinas, es decir, a la ética misma (en lo que respecta a la santidad⁸). En efecto, Levinas no llama en ningún caso *substitución* al poder que tendría un sujeto de ponerse en el lugar de otro (por ejemplo, para compartir o aliviar su sufrimiento). Más bien, denomina *substitución* a la llamada del otro que me habrá ya siempre puesto íntimamente en cuestión en mi quietud de ser, suspendido. Esta llamada, ante la cual estoy absolutamente expuesto, me habrá ya siempre fisurado o desgarrado en lo más íntimo, como una astilla bajo la piel: la exterioridad más radical es entonces más interior que toda interioridad, un toque de locura o una obsesión en el corazón del Mismo, un trauma que inaugura al Sí mismo como mala conciencia (para-el-otro). De la *substitución* al *enclave*, del perro al lobo. Sin embargo, en las numerosas páginas que Derrida dedica al concepto levinasiano de *substitución* en el seminario sobre la hospitalidad, curiosamente no subraya esta enigmática proximidad –*al menos formal*– entre lo que él mismo denomina *enclave* –que remite a la cripta y, asintóticamente, a la fosa– y lo que Levinas denomina *substitución*⁹.

El punto de vista adoptado –desde donde se conducen la descripción y la reflexión, tanto en Derrida como en Levinas– es ya siempre el del «Sí mismo», pero también (de manera

⁸ Véase el cuarto capítulo de *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, titulado «La *substitución*». 1987. Traducción de Antonio Pintor Ramos. Salamanca: Sígueme. 163 y siguientes.

⁹ Habría que –aunque esto implicaría otro trabajo– estar atentos a la manera en que, al interior de la elaboración derridiana, se entrelazan dos hilos profundamente heterogéneos: por un lado, aquel que despliega la secuencia levinasiana de la *substitución* y la exposición a lo Absolutamente Otro; y, por otro, aquel que, informado por la lectura de numerosos textos de la tradición psicoanalítica, construye el esquema del «duelo originario». Estos dos hilos dan lugar a los fantasmas y se exponen, por así decirlo, al riesgo de la melancolía, pero lo hacen de manera muy distinta.

irreducible, pero no únicamente) el del egoísmo «legítimo». Es lo más aterrador, aunque no solo lo más aterrador, pues ese «en casa» se vuelve ya enclave, más acá de lo legítimo y de lo ilegítimo: *solo soy yo en el subterráneo de mi «casa», en su dulce calor*. Esto es lo que impone negociar (con) lo incondicional (y que exigiría la borradura sacrificial del Sí mismo, la santidad). Por eso, Derrida también escribió que «la autoinmunidad no es un mal absoluto» (Derrida 2005, 182). No es un mal absoluto si amenaza siempre con volverse enclave-cripta-fosa común (es decir, el mal absoluto) –riesgo estructural que la compromete efectiva e ineluctablemente con el mal– y, *sin embargo*, es precisamente ese mal lo que estructura el «en casa» como tal, un «en casa» que, por lo demás, es lo único que permite la apertura, o más bien la exposición al otro, su venida.

Visto así, tres alternativas son posibles: enclavado en el otro amenazante, enclave en el otro amenazado, amenazado por el otro enclavado. Los tres como un torbellino indefinido y mortífero.

¿Qué tipo de ritmo o de movimiento podría romper el círculo de ese torbellino mortífero? El de la *locura* de lo incondicional: remitiéndose, por tanto, a la otra rama de la antinomia de la hospitalidad. El gesto levinasiano proporciona ejemplarmente su forma¹⁰: es *el único que convierte el enclave en substitución*;

¹⁰ Precisemos que el diálogo con el pensamiento de Levinas está presente desde el inicio hasta el final del seminario; de hecho, el volumen 2 consiste en gran parte en una meditación sobre la noción de «substitución» en el sentido de Levinas (en una lectura cruzada con textos de Louis Massignon que abordan esta misma noción). Antes incluso de abordar directamente la cuestión de la «substitución» (noción central de *De otro modo que ser o más allá de la esencia*), Derrida comienza el segundo año de su seminario señalando que *Totalidad e infinito* «sigue siendo un inmenso tratado de la

o finalmente, el único que intenta hacerlo verdaderamente, por así decirlo, con todas sus fuerzas.

Y, sin embargo, hay que negociar con lo incondicional como tal para preservar el «en casa» legítimo, y que corre inevitablemente el riesgo de volverse en enclave (Derrida no deja de subrayarlo). Si hay que perfeccionar indefinidamente la hospitalidad, y así frenar, e incluso neutralizar, el torbellino perverso de la autoinmunidad desbocada en una lógica de lo peor, con el fin de substituirla por una hospitalidad practicable (aunque, ciertamente, ineluctablemente marcada por la condicionalidad), es un movimiento pendular del que no se puede pretender escapar: aquel que conduce desde una rama de la antinomia de la hospitalidad hacia la otra. Esto quiere decir que la posibilidad del mal absoluto (de la fosa) es estructural; no puede ser eliminada de una vez por todas –de ahí la lucidez pesimista que tiñe inevitablemente el pensamiento derridiano (como también el pensamiento levinasiano¹¹). Pero también quiere decir que la experiencia de la «substitución», en el sentido de Levinas, es también estructuralmente constitutiva de la «existencia humana»; que incluso en las horas más oscuras puede mantenerse la esperanza (lo que remite, tanto en Levinas como en Derrida –aunque de modos distintos– a la figura del mesías): *de la ética, si la hay* (diría Derrida).

hospitalidad» (Derrida 2022, 25), o incluso que, según Levinas, la hospitalidad no es una región de la ética, sino «la ética misma» (35).

¹¹ No olvidemos la «dura realidad» (¡suena como un pleonasmó!) que figura en las primeras líneas del prefacio de Levinas a *Totalidad e infinito* (2002, 47-56).

Stiegler y Derrida

En *Qu'appelle-t-on panser?*¹², Stiegler «retoma» la problemática derridiana de la hospitalidad. Para contextualizar esta «repetición», recordemos la intuición central desarrollada por Stiegler: todo su esfuerzo, prolongando a Derrida en una fidelidad infiel, ha consistido en designar las prótesis técnicas como absolutamente —«radicalmente»— constitutivas e intrínsecamente ambivalentes. Radicalmente constitutivas de la individuación tanto individual como colectiva, y constitutivas también de la relación misma entre lo individual y lo colectivo (lo que denomina «prótesis», «organología», «farmacología» y después «exosomatización negantropológica»¹³). ¿Cómo aborda Stiegler la cuestión del «en casa» y de la

¹² *Panser [curar] y penser [pensar]* se coimplican entonces como *paleren*. Los análisis que siguen se apoyan en el quinto capítulo del segundo tomo, titulado «La interrupción del trabajo noético y la puerta de la “casa”» (259), y más particularmente en la página 291 y siguientes, que se centran en el pensamiento derridiano del «en casa» y de la hospitalidad.

¹³ En el primer tomo de *La técnica y el tiempo* (1. *El pecado de Epimeteo*. 2022. Traducción de Beatriz Morales Bastos. Madrid: Hiru), Stiegler fundamenta la idea de que el *Dasein* está ya siempre constituido por un «ya ahí» protésico que, precisamente, le da un porvenir (este gesto de pensamiento se extiende desde el Heidegger de *Ser y tiempo* hasta el Derrida de la «archiescritura»). En textos más tardíos, reformula el pensamiento de la prótesis en un pensamiento sobre la *organología* (inspirándose en gran medida en Canguilhem y, en cierta medida, en Leroi-Gourhan), que tiende a debilitar la frontera entre los órganos corporales, las herramientas artificiales y los dispositivos sociales. Estos tres órdenes «convergen» conjuntamente en el «siempre ya» de una relación de coindividuación (*cf. De la misère symbolique. 2. La catastrophe du sensible*. 2005. París: Galilée). Cabe señalar que este nuevo gesto de pensamiento preserva, por supuesto, el carácter constitutivo de la técnica, en adelante descrita en los términos de la *organología*. En sus textos más recientes (*cf. ¿Qu'appelle-t-on panser?*), Stiegler radicaliza este movimiento describiendo el régimen técnico como el «siempre ya» de una «exosomatización» (*cf. Lotka*, de quien toma prestado el término): es decir, una producción de objetos inorgánicos exteriores al cuerpo y, sin embargo, análogos a los órganos endosomáticos.

hospitalidad tal como Derrida la formula? *De nuevo*, porque ambos ya habían discutido sobre la hospitalidad en *Ecografías de la televisión*. Stiegler retoma la cuestión de la hospitalidad a partir de la urgencia de la situación presente: por ejemplo, los «chalecos amarillos», que ven destruida su localidad y se rebelan; por ejemplo, los desplazados climáticos que pierden su «en casa». De ahí su preocupación por la legitimidad de este sentimiento de revuelta y su inquietud frente a ciertos efectos posibles como el populismo o la búsqueda de chivos expiatorios (el resentimiento identitario), que no dejan de atormentar a Stiegler.

Lo que Stiegler parece constatar –con y gracias a Derrida– es que no hay un *Sí mismo* sin un «en casa»; que esta es una de las implicaciones decisivas de lo que significa *habitar* (pero no la única).

Habitar supone siempre un lugar, una localización, una localidad en el espacio: la individuación es espacializante-localizante, y lo es *ante todo en sentido literal* (para serlo en todos los otros sentidos que se quiera: individuación de un psiquismo, de un Estado, de una nación que implica una memoria compartida, etc.; siempre se trata, antes que todo, de una cuestión de «localización»). Y la «exosomatización», o simplemente la prótesis,

La exosomatización es calificada como «negantropológica» cuando se opone a la impronta destructiva del ser humano técnicamente constituido sobre el planeta Tierra. Desde este punto de vista, cabe recordar que los dispositivos técnicos –cualquiera sea el momento de la elaboración stiegleriana– son considerados como pertenecientes al *pharmakon*, en cuanto tal, irredimiblemente ambivalente (puede destruir o curar, salvar). La problemática farmacológica se manifiesta verdaderamente en el trabajo stiegleriano a comienzos de los años 2000 (cf. *Prendre soin de la jeunesse et des générations*. 2008. París: Flammarion).

es siempre ya –de manera ejemplar– aquello que localiza. Inicialmente, la casa, o incluso antes de la casa, la habilitación del refugio: Stiegler recuerda que el llamado «sin domicilio fijo» (en realidad, sin domicilio alguno) sufre... por no poder *acoger*, razón por la cual habilita de antemano la *zona* donde habita tanto –y quizá más– para acoger que para protegerse (la llamada «Jungla de Calais» da testimonio de ello). Pero la «exosomatización», o la prótesis, es también lo que disloca la localización: pensemos, por ejemplo, en la defecación del lugar en la producción industrial (vemos los mismos «centros urbanos» en todo el mundo) o en la globalización (más que la mundialización), en las redes físicas y virtuales, así como en las reacciones tóxicas que suscita (las «burbujas identitarias» en las redes sociales). El *credo* stiegleriano no es refutado jamás: se trata de denunciar (y de curar) esas patologías que nos destruyen y nos hacen sufrir, pero no de denunciar la técnica como tal, puesto que no somos sino «técnicos», no estamos más que técnicamente construidos –la salvación, si la hay, vendrá también por ahí, desde ese «no-nosotros» (la prótesis) en «nosotros», como «nosotros».

Lo extraño –al menos lo que habría que reflexionar– es que Stiegler «retome» exactamente la problemática del «en casa» tal como la formula Derrida, pero como «en otro tiempo», es decir, cuando dialogaba con él. Parece validarla, por así decirlo, designarla como la descripción correcta, como aquella que es exacta e irreductible, la que entrega los términos y la problemática del «ellos»/«nosotros». *Sin embargo*, toma un camino totalmente diferente, adopta un ritmo completamente distinto para «encontrar una salida», para «evitar» el riesgo de que la negatividad del *enclave* (la enfermedad autoinmune, la destrucción de sí y del otro) predomine, para «evitar» el

riesgo de que el *pharmakon* (la ambivalencia irreductible del «en casa», que a la vez preserva y mata de antemano) se incline hacia el lado mortífero.

A decir verdad, este camino completamente diferente siempre estuvo presente en el corazón mismo de su elaboración; siempre constituyó una distancia, su mayor distancia con respecto a Derrida. Una distancia que aquí se anuncia bajo los nombres de Deleuze y Guattari (Stiegler 2022, 293) y que remite, más profundamente aún, a Simondon. Para aproximarnos rápidamente a ello, digámoslo así: en última instancia, a pesar de todo, *quizá* Stiegler no piensa (¿o no solamente?, ¿o no ante todo?) en los términos de la ipseidad y de la alteridad legados por Derrida –quien también le legó la descripción de la forma de sus relaciones–, sino más bien en los términos de la individuación psíquica y colectiva (*Simondon 2015*)¹⁴. ¡Y eso lo cambia todo! De entrada, la axiomática de la problemática se articula de una manera completamente distinta.

También hay, si se quiere, un gesto deconstrutivo en Simondon (aunque los simondonianos serían sin duda reticentes ante tal formulación). Simondon «deconstruye» el hilemorfismo y los binarismos en general. Pero la manera derridiana de deconstruir no borra (incluso si no busca reconducir lo deconstruido); no tiene la ilusión de «liberarse» de *aquello* que deconstruye o al menos rechaza el gesto de una liberación integral como un gesto ilusorio. La manera simondoniana de deconstruir, en cambio, produce tal liberación: en cierto sentido, todo individuo es

¹⁴ Se trata de la tesis doctoral de Simondon defendida en 1958, y publicada unificadamente bajo ese mismo título (*L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. 2005. Grenoble: Éditions Jérôme Millon).

provisorio, una estabilización precaria dentro de un *devenir de individuación*, sobre un fondo de metaestabilidad, y siempre está en relación con un fondo como carga *preindividual* que permite a la vez compartir dentro de un colectivo (por contacto continuo con, extraída de la napa de, lo preindividual) y compartir con los objetos técnicos, que también se individúan según el mismo proceso o procedimiento; los objetos técnicos con los que, entonces, ya siempre «compartimos». Por eso, Simondon rechaza la problemática de la alteridad del robot, esa idea de que el robot sería «totalmente otro» con respecto al ser humano, que lo enfrentaría y lo amenazaría (pues ese temor a lo radicalmente extraño presupone, por lo demás, que «nosotros» proyectamos una suerte de antropomorfismo mediante el cual le atribuimos al robot intenciones (¡malas!) que en verdad son nuestras). Para Simondon, las «máquinas» en general no pertenecen jamás al ámbito de lo totalmente otro: nos coindividuamos conjuntamente, humanos y objetos técnicos, *nos diferenciamos* (por «reinos», «especies» e «individuos»), nos individuamos cada uno y de manera colectiva, siempre ya, a partir de lo compartido –es decir, a partir de lo no compartido (la indiferenciación de lo preindividual)– y en el contacto permanentemente sostenido con ello.

El pensamiento de Simondon es un pensamiento del proceso, del devenir, de la individuación, de lo preindividual siempre mantenido (no como peligro de disolución en lo indeterminado, sino como potencialidad), a través del cual las individuaciones de los colectivos y de los individuos humanos *se coproducen siempre ya* con y por las individuaciones técnicas. Desde este punto de vista, la articulación de lo humano con el orden de los dispositivos técnicos *no puede* representar una dificultad teórica ni práctica y, más generalmente, la relación con el otro

(tanto humano como no humano) nunca se plantea como un problema y aún menos como una aporía (según la fórmula bergsoniana, no puede tratarse más que de un *falso problema*). No hay un verdadero *encuentro* con el otro ni tampoco un trauma del otro, *sea cual sea* (humano, no humano...): venimos ya siempre juntos, compartimos...

Derrida, en cambio, destruye manteniendo –siempre– la dualidad al interior de la contaminación deconstructiva: no para borrar la frontera entre el «en casa» y el afuera, entre ipseidad y alteridad (incluso si estoy destinado a lo totalmente otro e incluso si aquello está «en» mí, ¡precisamente para que esto mismo pueda «*tener lugar*!». La contaminación no es borradura. Derrida piensa desde el par ipseidad/alteridad –por ejemplo, la hospitalidad incondicional y el torbellino «infernal» del *enclave*–, y *no desde la individuación y el devenir*. Definitivamente, Derrida y Simondon no piensan en la misma deconstrucción. Stiegler, por supuesto, piensa al menos tanto desde la fuente derridiana como desde la fuente simondoniana: piensa desde la irreductibilidad del «en casa»; piensa la prótesis técnica en la medida en que contamina siempre ya lo «propio», etc. Pero este camino, el camino derridiano, el camino aporético por excelencia, el camino de la aporía, ¿permite «encontrar una salida»? ¿Acaso no implica más bien habitar en la aporía?

Y quizá para Siegler esto no es «soportable», o al menos no es lo conveniente, en el momento en que denomina la «urgencia antropocénica» (ese momento que es el nuestro hoy, ese momento en que es necesario pensar más fuertemente que nunca en el actual «antropoceno»). Que la aporía no sea puramente negativa, que sea fecunda –según el camino derridiano– parece

insuficiente para un Stiegler que, en ciertos aspectos, está en búsqueda de un camino de salida, de una «solución».

Pero ¿son estos dos hilos (y que llamaremos, por facilidad, el hilo derridiano y el hilo simondoniano) *compatibles*? ¿No hay acaso un punto de tensión, *quizá* contradictorio, en el texto de Stiegler? ¿Se sigue pensando la irreductibilidad del «en casa», la ambivalencia irreductible de la localidad, la antinomia misma de la hospitalidad –la hospitalidad misma– «dentro» de la segunda línea, la línea simondoniana? ¿Permite esta última salir, evitar el riesgo de toxicidad, o al menos impedir que ese riesgo (la relación con el objeto técnico, la relación con el otro humano) derive hacia lo tóxico, que lo tóxico predomine inevitablemente? ¿*O bien pierde aquello que está en juego* en el momento preciso en que conjura ese riesgo, y no logra conjurarlo sino a costa de esa pérdida (¡aunque, por supuesto, el texto de Stiegler se defienda de ello!)? ¿Se puede traducir lo que Derrida designa –la irreductibilidad de la antinomia de la hospitalidad e incluso la ambivalencia del vínculo inseparable entre la substitución levinasiana y el *enclave* en el corazón de la ipseidad, del Sí mismo– a la lengua de Simondon (o a la lengua de Deleuze), es decir, a las lenguas teóricas del devenir y de la individuación que suponen mantener un vínculo con un fondo de indiferenciación compartido y anónimo? ¿Es posible hacerlo sin perder ese nudo sangrante de la aporía? ¿Y perderlo sería acaso despertar por fin de una larga pesadilla¹⁵ (poblada de enclaves y de fosas comunes, cuya posibilidad sigue siendo

¹⁵ ¡¿Entonces todo esto no habría sido más que un falso problema debido a una mala formulación, a una axiomática de pensamiento errónea que tendríamos que abandonar y borrar rápidamente (a saber, la formulación derridiana, que deconstruyendo la ipseidad, no deja de hacer de esta última el comienzo y el fin, lo irreducible, de lo que debe pensarse ahí)?!

irreductible a pesar de la experiencia, también atestada, de la exposición incondicional al «no matarás», que, por lo demás, también puede causar espanto)? ¿O... sería lanzarse de cabeza a una gran ilusión?

Como se puede ver, son varias las preguntas que dejamos en suspenso. ¿No parece acaso que la vía propuesta por Stiegler intenta articular dos decisiones seminales que, en ciertos aspectos, son contradictorias entre sí? ¿No pone así en peligro su propia coherencia teórica? Sobre todo, si hemos de juzgar –como sugieren los análisis aquí desarrollados– que estas dos opciones –la vía teórica y la vía descriptiva– se excluyen mutuamente y que cada una denuncia implícitamente la insuficiencia e incluso el carácter extraviado de la otra, ¿podremos alguna vez disponer de argumentos (ya sean teóricos o descriptivos) que permitan dar cuenta de una posible superación de esta oposición aparentemente irreductible, o bien que inviten a decidirse por una en lugar de la otra de un modo que resulte convincente a cualquier lector razonable y de buena fe?

Digámoslo de otro modo: puesto que la frecuentación de textos filosóficos, puesto que el ejercicio de inscribirse en su disciplina, invitan en última instancia a tener la lucidez y la modestia de reconocer que, en la medida en que tales posiciones son consistentes, es decir, portadoras cada una de un poder singular de esclarecimiento, no se puede pretender elegir de manera universalmente restrictiva una decisión seminal por sobre otra. Entonces, no nos queda más que proseguir el diálogo con todas ellas (aquí, Derrida, y tras él Levinas; Stiegler, y tras él Simondon), para intentar ver un poco mejor la «cosa misma» (aquí, el «en casa», la hospitalidad...) y, en ese mismo gesto, ayudar a vivir (quizá).

Bibliografía

- Derrida, Jacques. 2005. *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Trotta: Madrid.
- _____ 2021. *Hospitalité, vol. 1, Séminaire (1995-1996)*. París: Seuil.
- _____ 2022. *Hospitalité, vol. 2, Séminaire (1996-1997)*. París: Seuil.
- Levinas, Emmanuel. 1987. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
- _____ 2002. *Totalidad e infinito. Essay sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- Rogozinski, Jacob. 2005. *Faire part. Cryptes de Derrida*. París: Éditions Lignes & Manifestes.
- Simondon, Gilbert. 2015. *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Cactus: Buenos Aires.
- Stiegler, Bernard. 2002. *La técnica y el tiempo. 1. El pecado de Epimeteo*. Madrid: Hiru
- _____ *De la misère symbolique. 2. La catastrophe du sensible*. París: Galilée.
- _____ 2008. *Prendre soin de la jeunesse et des générations*. París: Flammarion.
- _____ 2018. *Qu'appelle-t-on panser? Au-delà de l'entropocène. 1. L'immense régression*. París: Les liens que libèrent.
- _____ 2020. *Qu'appelle-t-on panser? Sortir de l'«Entropocène». 2. La leçon de Greta Thunberg*. París: Les liens que libèrent.