

## PENSAMIENTOS DE LA HOSPITALIDAD. HERENCIAS E INSPIRACIÓN

Gabriela Balcarce  
*Universidad de Buenos Aires*

### Resumen

En el presente trabajo la autora intenta desarrollar la temática de la hospitalidad en el pensamiento derrideano mostrando, en primer lugar, su fuerte impronta levinasiana. En segundo lugar, se intenta sugerir una forma de articulación entre la idea de “hospitalidad incondicionada” y “leyes de la hospitalidad condicionales” a partir de una interpretación espectral de la noción de “inspiración”.

*Palabras clave:* alteridad, hospitalidad, inyunción<sup>1</sup> espectral.

### Abstract

In the present essay, the authoress tries to develop the subject of hospitality in Derridean thought by showing, in the first place, its strong Levinasian character. In the second place, one form of articulation is suggested between the idea of “unconditional hospitality” and the “conditional laws of hospitality” from a ghostly interpretation of the notion of “inspiration”.

*Keywords:* otherness, hospitality, ghostly injonction.

### I.

“Y no angustiarás al extranjero (...) ya que extranjeros  
fuisteis en la tierra de Egipto.  
(Éxodo 23:9)

---

*Recibido: 17/06/2009. Aceptado: 13/07/2010.*

<sup>1</sup> Hemos decidido traducir el término francés “injonction” por inyunción siguiendo la opción de la traducción castellana de *Espectros de Marx*, realizada por Cristina De Peretti José Miguel Alarcón y sustentada por M. Moliner, *Diccionario de uso del español*, t. II, p. 167: «*Inyuncto* -a. V. bajo “inyungir” part. de “inyungir”. Inyungir (emparentado con “yugo”, ant.). Imponer una cosa a alguien». Cf. también J. Corominas, J. A. Pascual, *Diccionario crítico-etimológico castellano e hispánico*, vol. 3, pp. 539 ss.

Una de las continuidades más profundas entre la filosofía levinasiana y la derrideana ha sido la centralidad de la problemática de la alteridad en el pensamiento filosófico, más aún, entendida como la condición misma de todo pensamiento. La dirección del pensamiento como una dimensión mesiánica que rompe con su misma previsión, que se abre al otro como *promesa*, el otro, que es promesa del pensar. Porque es en la *exposición* y la precedencia donde la totalidad se quiebra, se *perfora* ante cualquier horizonte de previsibilidad, y por ello mismo, donde el otro no resulta apresable de ningún modo:

“Es una relación con un ser que, en cierto modo, no existe en relación a mí (...). Un ser situado más allá de todo atributo que tuviera como efecto el cualificarle, es decir, el reducirle a aquello que tiene en común con otros seres, el hacer de él un concepto.”<sup>2</sup>

La otredad, a juicio de estos autores, se resiste al intento de ser englobada o identificada bajo una totalidad (concepto), porque el otro se presenta bajo una relación de asimetría develando toda búsqueda de la simetría como algo derivado, una suerte de neutralización de esa alteridad inicial. Y esta asimetría, la condición misma de la *extranjeridad* en tanto precedencia, representa una responsabilidad originaria, imposible de ser expugnada o dispensada. El otro es anterior a mí y me interpela desde siempre. En una de las líneas que recorren *Totalidad e infinito*, Lévinas alude a esta condición en los simples términos de un “hacerse cargo” del destino de los otros.<sup>3</sup> O en palabras derrideanas:

“Lo ineluctable del tercero es la ley en cuestión. Cuestión de la cuestión, cómo dirigirse al otro y desde el otro, al otro del otro, cuestión de una cuestión que, ciertamente no es la primera (llega tras el *sí* al otro y el *sí del otro*) pero nada la precede. Nada, y sobre todo, nadie.”<sup>4</sup>

La acogida de la alteridad que estos autores postulan como condición de todo pensamiento, y más aún como condición de todo Yo, es descrita por Lévinas como una instancia que rebasa toda posibilidad de *tematización*, abriendo al Yo a partir de la idea de infinito y rompiendo con la posibilidad de la totalidad. Contra la tesis hegeliana de incluir al

<sup>2</sup> Lévinas, E., *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, trad. José Luis Pardo, Valencia, Pre-textos, 1993, p.46. Otra alusión al carácter inaferrable del Otro puede leerse también en la p. 21: “El encuentro con el otro consiste en el hecho de que, no importa cuál sea la extensión de mi dominación sobre él y de su sumisión, no lo poseo.”

<sup>3</sup> Lévinas, E., *Entre Nosotros*, ed. cit., p. 129.

<sup>4</sup> Derrida, J., *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*, trad. Julián Santos Guerrero, Madrid, Trotta, 1998, p. 50.

otro a partir de una negatividad apresable —sintetizable— dialectizable en una totalidad, la posición levinasiana a este respecto es la postulación de una alteridad no reductible a lo Mismo, un Otro que se presenta en la forma sensible del rostro, en el cara-a-cara. La fenomenología encuentra así su límite en la presentación que no puede asumir el carácter de anclaje fenoménico para una empatía analogizante, sino solamente como patentización de otro como Otro.

La irreductibilidad del otro a una negatividad, el rebasamiento de la ontología que se presenta en la inaprensibilidad del otro, del rostro<sup>5</sup> del otro en su epifanía —y que permanece como condición originaria—, es lo que constituye la hospitalidad para Lévinas. La hospitalidad es, pues, la situación de puesta en contacto con un otro no tematizable que se patentiza como precedencia y que, por tanto, exige una responsabilidad no deslindable. Es por ello que Derrida señala que *Totalidad e infinito* es fundamentalmente (y aún cuando no sea el término más recurrente al interior de sus páginas) un tratado sobre la hospitalidad<sup>6</sup>... y quizás un *heme aquí* es la respuesta derrideana a Lévinas, en su *Palabra de acogida*.

La hospitalidad es este *sí* al otro, en tanto significa la pura afirmación de una patencia originaria e inescindible. El *sí* a lo otro no es más que la afirmación de una alteridad que me precede y con la cual me encuentro desde siempre en una situación de deuda no saldable, aun cuando la niegue o quiera capturarla bajo un horizonte intersubjetivo.

## II.

“En la inyunción de reafirmar eligiendo.”<sup>7</sup>

La evidencia de la fuerte impronta levinasiana en los pensamientos derridianos de la hospitalidad describe, no obstante, un desplazamiento significativo de tal herencia. Frente a las caracterizaciones levinasianas

---

<sup>5</sup> Cabe señalar que el término “rostro” es utilizado por Lévinas para nombrar de algún modo la presentación sensible del Otro, de aquel ser que se me presenta como anterior e inapresable a la conceptualización. Es la presencia de un ser independiente de mi existencia, “la identidad misma de un ser. Se manifiesta en ella a partir de sí mismo, sin concepto.” (Lévinas, *Entre nosotros*, ed. cit., p.46) Y también: “Oponemos la significación del rostro a la comprensión y significación que se captan a partir del horizonte” (p. 22).

<sup>6</sup> Derrida, J., *Adiós a Emmanuel Lévinas*, ed. cit., p. 47.

<sup>7</sup> Derrida, J., *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, trad. José María Alarcón y Cristina de Peretti, Madrid, Trotta, 1995, p. 30.

metafísicas de la separación entre Mismo y Otro<sup>8</sup> como separación del ser, el otro derrideano adopta la forma ilocalizable del *asedio*, descrito quizás oblicuamente mediante algunas figuras que en la retórica de una cierta teología negativa, aquella que intenta señalar sin determinar, disponen la apertura de lo otro bajo el intento (imposible) de la no-identificación.

*Extranjero, espectro, habitante de duelos imposibles*, en cada una de estas figuras, hallamos, en primer lugar —y aquí siguiendo a Lévinas— el compartir de un elemento, a saber, la deconstrucción de la figura del otro como un alter-ego, del enfrentamiento de dos conciencias. Sin embargo, a esta situación de asimetría y opacidad como características fundamentales que lo distanciarían de una mirada moderna del sujeto, debemos agregar, a su vez —y aquí quizás estuviera la distancia que intentábamos señalar—, la no-separación de “mismo” y “otro” y, por tanto, la imposibilidad de mantener un ámbito incontaminado de la mismidad, e inclusive de interioridad, abriendo la ontología a otras modalidades de existencia para poder desde allí pensar nuevos espacios intermedios entre el ser y el no-ser:

“[...] y que decir “el no-ser es” sigue siendo un desafío a la lógica paterna del Parménides, un desafío venidero del extranjero.”<sup>9</sup>

Retomando la crítica de heideggeriana<sup>10</sup> acerca de la presencia como una existencia cósmica propia de la subjetividad moderna, Derrida explora

<sup>8</sup> El esquema metafísico levinasiano se presenta en oposición a los desarrollos de carácter ontológico. Lévinas señala que antes de toda ontología —que representaría aquella ciencia que pretendería englobar la totalidad del ser— y rebasando toda manifestación fenoménica, Mismo y Otro son modalidades metafísicas originarias, que sólo pueden existir separadas, an-árquicas. Estas dos modalidades no pueden ser sintetizadas entre sí, pese a los continuos intentos fallidos del Mismo por absorber al Otro en una totalidad. La manifestación del Otro se presenta como inapresable y en este sentido como pura presencia del sujeto. El rostro del otro se manifiesta en un continuo rebasamiento de las formas: “...manifestarse como rostro es imponerse más allá de la forma, manifestada como puramente fenomenal, presentarse de una manera irreductible a la manifestación...” (Lévinas, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. Daniel E. Guillot, Salamanca, Sígueme, 2002, p. 213). Otro de los elementos que separan a la perspectiva levinasiana de la derridiana y al cual no nos abocaremos sino solo oblicuamente es la idea de que la llamada del rostro del otro, para Lévinas, debe ser respondida a partir de la fraternidad (concepto que Derrida se encarga de deconstruir detalladamente en *Políticas de la amistad*, a partir de gran parte de la obra fundamental de Carl Schmitt). Y esta fraternidad está ligada fundamentalmente a un parentesco originario: la pertenencia a la comunidad del Padre. Ver *Totalidad e infinito*, p. 228.

<sup>9</sup> Derrida, J. *La hospitalidad*, trad. Mirta Segoviano, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2000, p. 15.

<sup>10</sup> Desarrollos que ya desde *Ser y Tiempo* es posible encontrar, cuando Heidegger tematiza la modalidad de existencia del Dasein, pero fundamentalmente en “La época

otras modalidades de existencia del otro, delimitando desde allí una topografía algo extraña, aquella que paradójicamente des-localiza al otro, es decir, intenta de algún modo caracterizar el lugar del otro como un no-lugar, como una existencia a la cual no es posible asignar un lugar, un espacio. En este sentido, la topología de la alteridad es la topología de lo ilocalizable. El corolario de estos desarrollos es justamente el desdibujamiento de un límite preciso entre la mismidad y la alteridad: el otro no es entonces deslindable del sí-mismo y, por lo tanto, la identidad o el intento de perpetuar una identificación provisoria se encuentra constantemente en un callejón sin salida. El otro asedia bajo la modalidad del espectro.

### III.

“Decimos sí al recién llegado [*arrivant*], antes de cualquier anticipación, antes de cualquier determinación, antes de cualquier identificación.”<sup>11</sup>

A partir de los desarrollos en torno a la cuestión de la alteridad y —como ya hemos intentado subrayar—, a partir de la fuerte impronta levinasiana en el pensamiento de Derrida en este punto, la hospitalidad ha sido una de los conceptos más importantes para caracterizar desde la perspectiva abordada una mirada ética a la luz de las consideraciones metafísicas arrojadas.

La hospitalidad representaría la apertura incondicionada a toda otredad, es decir, su afirmación radical. Siendo que el otro resulta opaco y, por tanto, asimétrico a mí, la hospitalidad constituiría la afirmación de ese otro y su respeto, pese a la condición inevitable de la incomprensión. Un resto no-dialectizable, una pérdida que no queríamos resignar. Pero, ¿cómo es posible ser hospitalario allí donde el otro no sólo no es un igual-a-mí, sino que se resiste a la identificación? Pareciera que justamente la diferencia imposibilita la hospitalidad dado que *desplaza* cualquier intento de acercamiento con el otro, de cuidado para-con el otro. Pareciera no

---

de la imagen del mundo” (Heidegger, M., *Caminos del bosque*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 1995), donde el filósofo alemán analiza profundamente las concepciones metafísicas tradicionales para luego realizar una crítica que será uno de los legados más importantes de su filosofía.

<sup>11</sup> Derrida, J. *La hospitalidad*, ed. cit., p. 81.

ser posible una hospitalidad plena, que persiguiera el absoluto acondicionamiento de un espacio destinado al *confort* del habitar del huésped. ¿Por qué no pensar entonces en la noción de tolerancia, noción que ha sido recurrente en la ética?

La cuestión de la relación con el otro ha sido tematizada en varias ocasiones a partir de conceptos como el de “tolerancia”. En las pocas referencias de la obra derrideana acerca de este término, el autor siempre hace referencia a la connotación cristiana del mismo<sup>12</sup> y a su fuerte componente paternalista. Debemos agregar que subyace a esta noción, en la mayoría de los casos, una concepción del otro como igual, como alter-ego. La igualación en las perspectivas de lo inter-subjetivo (como en el caso de las éticas universalistas<sup>13</sup>) elimina la diferencia y el otro deviene un igual cuando no en acto, al menos en potencia. En otras palabras, siendo el otro diferente de mí desde una situación contingente —porque el otro es sustancialmente igual— las diferencias radicarían en una situación de asimetría que, en última instancia, representaría el intento de perpetuación de ciertas diferencias por sobre otras. Por lo tanto, una ética de la tolerancia se revelaría —por la patentización de la diferencia como un elemento constitutivo de toda subjetividad e intersubjetividad— como la sobrevaloración de ciertas diferencias por sobre otras:

“[...] la tolerancia *es ante* todo un acto de caridad. Caridad cristiana, por consiguiente, incluso si puede parecer que judíos y musulmanes se apropian de ese lenguaje. La tolerancia está siempre del lado de “la razón del más fuerte”; es una marca suplementaria de soberanía; es la cara amable de la soberanía que dice, desde sus alturas, al otro: yo te dejo vivir, tú no eres insoportable, yo te abro mi casa, pero no lo olvides: yo estoy en mi casa...”<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Esta caracterización de la temática de la tolerancia desde una fuerte inspiración cristiana es extraída de E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* (Paris, Minuit, 1969). “La palabra “tolerancia” está ante todo marcada por una guerra de religiones entre cristianos y no cristianos. La tolerancia es una virtud *cristiana* y, en todo caso, *católica*. El cristiano debe tolerar al no cristiano, pero, sobre todo, el católico debe dejar vivir al protestante.” (G. Borradori (comp.), *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, trad. Juan José Botero y Luis Eduardo Hoyos, Buenos Aires, Taurus, 2004, p. 184).

<sup>13</sup> Quizás una de las más interesantes éticas universalistas en estos tiempos sea la del filósofo alemán Jürgen Habermas, donde la temática de la alteridad es abordada exhaustivamente en obras como *La inclusión del otro. Estudios de teoría política* (Barcelona, Paidós, 1998). Por algunos motivos que iremos señalando en esta parte de nuestro trabajo podrá comprenderse el rechazo de Derrida a este tipo de éticas. Creemos, no obstante, que un análisis más pormenorizado de cada una de ellas, teniendo en cuenta las diferencias significativas que, por otra parte, distinguirían campos de reflexión y de acción muy diferentes, sería extremadamente interesante.

<sup>14</sup> Derrida, J., *La filosofía en una época del terror*, ed. cit., p. 185.

De este modo, así como la concepción de la tolerancia es deudora del sujeto moderno, del otro como un sujeto enfrentado a otro sujeto que soy yo mismo, en el caso de la hospitalidad nos encontramos con un pensamiento en consonancia con la temática de la alteridad que hemos caracterizado en estas breves páginas.<sup>15</sup>

Pero ¿cómo se puede ser anfitrión de un otro absolutamente diferente? O, retomando lo anterior, si ese huésped es lo otro de mí, en la forma del asedio, ¿cómo puedo entonces disponer adecuadamente su espacio? ¿No sería mejor que disponer un espacio, dejar que el otro disponga?

“La pregunta de la hospitalidad comienza ahí: ¿debemos exigir al extranjero comprendernos, hablar nuestra lengua, en todos los sentidos del término, en todas sus extensiones posibles, antes y a fin de poder acogerlo entre nosotros? Si ya hablase nuestra lengua, con todo lo que esto implica, si ya compartiésemos todo lo que se comparte con una lengua ¿sería el extranjero todavía un extranjero y podríamos hablar respecto de él de asilo o de hospitalidad?”<sup>16</sup>

En este sentido entonces, antes de hablar de una *hospitalidad de la invitación*, lo cual en cierta medida representaría la posibilidad de reconocer a un otro; la hospitalidad, acorde a los desarrollos derrideanos de la alteridad señalaría, en primer término, una *hospitalidad de la visitación*<sup>17</sup> del otro. El sí de la hospitalidad parece ser una afirmación vacía y a la vez plena: vacía, porque lo único que podría afirmar el anfitrión, —y en esto en realidad radica su condición de deudor ineludible, su obligación inicial y inescindible— es un asentimiento hacia lo que no está a su alcance, hacia lo que desconoce de manera más absoluta. Pero al mismo tiempo, esta afirmación es plena porque el sí del anfitrión es una suerte de *papel en blanco* que firma sabiendo que puede ser completado de la manera menos esperada. Por eso dicha afirmación resulta ser radical, sin condiciones, porque, para que hubiera condiciones tendría que haber conocimiento, apropiación, y entonces el huésped /el extranjero ya dejaría de ser tal, ya no *sería atendido* hospitalariamente. De este modo, lo más hospitalario es la afirmación de ese espacio que ya está habitando un

<sup>15</sup> Para ver de una manera más clara los vínculos entre la idea de tolerancia y de sujeto moderno frente a la noción de hospitalidad resulta interesante ver el artículo de Cragolini, M. B., “El igual y el diferente: ¿tolerancia o solidaridad? en XIV Congreso Internacional de Filosofía “Saber, Virtud y pluralismo”, Universidad de Puebla, Mexico, 1999, pp. 156-170.

<sup>16</sup> Derrida, J., *La hospitalidad*, ed. cit., p. 21.

<sup>17</sup> Esta distinción entre una hospitalidad de la invitación (que será la hospitalidad condicional) y una hospitalidad de la visitación (hospitalidad incondicional) es establecida por Derrida en *La filosofía en una época de terror*, ed. cit., pp. 185-188.

lazo primario, anterior a todo intercambio intersubjetivo, y que convive en este último, produciendo su continuo rebasamiento.

La hospitalidad representaría quizás la radicalización del camino iniciado por el concepto de tolerancia a partir de la convicción de que la condición de la alteridad debe ser respetada en tanto tal. Y esta radicalización se manifiesta cuando Derrida, siguiendo a Lévinas, afirma que, en última instancia, el *sí* de la hospitalidad es un *sí* derivado, una respuesta a un *sí* previo, que es el *sí* del otro. En otros términos, el *sí al* otro es una respuesta *al sí del* otro. Porque, “no soy yo —es el Otro el que puede decir sí.”<sup>18</sup>

En otras palabras: la acogida del otro supone la irrupción. Sin embargo, en este juego que manifiesta la anterioridad del otro aparece el desafío lógico que ya Heidegger había tematizado con relación a la problematicidad de la relación entre la revelabilidad<sup>19</sup> y la revelación o lo revelado. La revelabilidad parece no poder ser anterior a lo revelado sino, antes bien, manifestarse en el mismo momento de la revelación. Quizás debamos adoptar una postura similar al caracterizar la cuestión de la hospitalidad en tanto irrupción de la alteridad: si no podemos hablar de una condición o disposición previa a la irrupción del otro, dado que la condición de irrupción se manifiesta en el mismo momento en que la irrupción se cumple, la hospitalidad se revela como una situación que en cierta medida no se encuentra a disposición del anfitrión (y, por ello mismo el anfitrión se revela huésped, e incluso rehén —recordando la famosa cita levinasiana). Si la hospitalidad sólo es hospitalidad en tanto *experiencia* de la alteridad, suponer que la hospitalidad fuera una cierta disposición subjetiva en algún sentido, sería suponer que la condición de la hospitalidad es anterior a la acogida del huésped.

Esta situación un tanto problemática, al menos si lo pensamos en términos de la exigencia de algo así como una *receta para la praxis*, de una enseñanza para conducirnos con respeto al otro, puede ser comprendida y sustentada fundamentalmente a partir de dos elementos. En primer lugar, y como ya lo hemos señalado, porque el otro no es un igual. Si el otro es algo distinto de mí, cualquier disposición previa al contacto con el otro sólo podría representar una *modalización* del otro, un intento de identificación del otro que neutralizaría la diferencia misma que en este contacto pone en juego. Radicalizando este punto, predisponer un espacio

<sup>18</sup> Lévinas, E. *Totalidad e infinito*, ed. cit., p. 116.

<sup>19</sup> Heidegger, M., “... Poéticamente habita el hombre...”, trad. Eustaquio Barjau, en *Conferencias y Artículos*, Barcelona, Serbal, 1994.



para el otro supondría concebir que el otro no es algo diferente de mí, en todo casi una negatividad hegeliana que sólo momentáneamente sería otredad pero cuyo destino sería la reincorporación del elemento heterogéneo (supuestamente heterogéneo) bajo la forma de la dialéctica. El segundo punto está estrechamente vinculado con la cuestión del estatuto del anfitrión y la presunta situación de privilegio que, en tanto propietario de la casa, creería tener para hospedar al huésped. Sin embargo, esa acogida, lejos de representar la disposición más cálida de un anfitrión que recibe al otro en su morada, describe el movimiento mismo de la desapropiación, y revela, de este modo, la extranjeridad a sí. Ya que, si, como hemos visto previamente, no existe un espacio incontaminado para la subjetividad, si la mismidad está asediada por el otro, no existe una casa para el anfitrión de la cual éste pueda disponer en forma independiente del otro. No hay una casa de la mismidad o, más aún —si la inversión nos permite delimitar la figura anhelada—, *el anfitrión es acogido en la morada del huésped*.

La hospitalidad derrideana, entonces, es sinónimo de afirmación radical de lo otro como apertura frente a la patentización de la alteridad en la mismidad. Esta patentización es la que exige un respeto, una afirmación de lo otro sin intentos de *fagocitación* o de re-apropiación a partir de lo mismo. Porque el *alter* se halla desde siempre en el ego, todo intento de asimilación y *lo* eliminación resulta en último término vano. De modo que la relación con el otro, en la perspectiva de la hospitalidad parece presentárenos como una apuesta. Y la apuesta sería justamente la siguiente: *frente a la imposibilidad de disponer de un espacio para el otro, en tanto todo espacio se halla desde siempre contaminado por la alteridad, no obstante, es necesario insistir en la posibilidad de una apertura hospitalaria al otro en tanto compromiso con el otro, aun cuando la apertura solo pueda ser deficiente, provisional*.

#### IV.

Edipo- “Sí, hija, sí es un lugar habitable”  
(Sófocles, *Edipo en Colono*)

La hospitalidad aparece entonces como el intento de pensar la cuestión del respeto a la alteridad desde una mirada radical, pudiendo sólo de este modo *dejar ser* al otro desde una responsabilidad infinita e irrevocable, desde una suerte de afirmación radical. Porque, en última instancia, ¿en

nombre de qué propiedad podemos distanciar al otro como diferente? O, más aún, ¿en nombre de qué propiedad podemos atribuirnos una identidad-mismidad? A partir de estas preguntas, quizás podemos iniciar nuestra reflexión en el paso de una ética de la hospitalidad a una política hospitalaria. La problemática que abordaremos fundamentalmente aquí —y quizás también como una tarea derrideana de herencias levinasianas— será la de articular a partir de una ética de la hospitalidad una política de la hospitalidad. La pregunta, en última instancia será acerca de la posibilidad de fundar una política y un derecho a partir de las elaboraciones de la hospitalidad, tal como han sido caracterizadas hasta aquí. Más allá de la imposibilidad de mentar algo así como una relación de fundamentación de la hospitalidad acorde a lo desarrollado hasta aquí —y a la que Derrida alude con la expresión “hospitalidad incondicional o absoluta”— a lo jurídico, Derrida tematiza esta problemática de manera oblicua postulando cierto vínculo entre lo que él denomina “leyes de la hospitalidad condicionales” y la hospitalidad absoluta:

“Nos preguntaríamos, por ejemplo, si la ética de la hospitalidad, que vamos a intentar analizar en el pensamiento de Lévinas, puede o no fundar un derecho y una política, más allá de la morada familiar, en un espacio social, nacional, estatal o estado-nacional.”<sup>20</sup>

Y, como podemos desde un principio sospechar, la respuesta del filósofo franco-argelino no puede más que ser negativa, al menos si lo que se pretende es una suerte de relación de fundación de la ética sobre la política:

“La hospitalidad incondicional, inseparable de un pensamiento sobre la propia justicia, resulta sin embargo impracticable como tal. No se la puede inscribir dentro de unas reglas o de una legislación. Si alguien quisiera traducirla inmediatamente en una política, correría el riesgo de suscitar efectos perversos”<sup>21</sup>

Y esta imposibilidad se funda básicamente en la heterogeneidad existente entre lo imposible y lo posible. Si la lógica de la hospitalidad es la lógica de lo imposible, siendo por ello mismo heterogénea a la esfera del cálculo del que lo político y lo jurídico forman parte, ¿cómo será entonces posible encontrar en este último terreno —y recordemos el consejo derrideano de “comer bien”<sup>22</sup>— un espacio, una disposición hacia aquello

<sup>20</sup> Derrida, J., *Palabra de acogida*, ed. cit., trad., p. 38.

<sup>21</sup> “Hoy en día” en Derrida, J., *No escribo sin luz artificial*, ed. cit., p. 124.

<sup>22</sup> Derrida, J., “Il faut bien manger ou le calcul du sujet”, *Entretien avec Jean-Luc Nancy paru dans Cahiers Confrontation*, Paris, 20, hiver 1989: «Après le sujet qui vient» publicado luego en J. Derrida, *Points de suspensión, Entretiens*, Paris: Galilée, 1992.

que no parece más que sustraerse, en la imposibilidad de su realización o en la violencia de su intento? La paradoja de una hospitalidad absoluta en el terreno de lo político se evidencia inmediatamente, dado que la irrupción de la alteridad precede a cualquier propiedad, siendo la lógica del don, del don de la ley su misma condición.<sup>23</sup> Sin embargo, aun aceptando la heterogeneidad existente entre una ética de la hospitalidad y el ámbito de la política y de lo jurídico, volvemos a preguntarnos acerca del vínculo posible entre ambas esferas<sup>24</sup>, incluso cuando desistamos de la posibilidad de que la ética pueda fundar una política.<sup>25</sup> Si la justicia en tanto hospitalidad absoluta es una afirmación de carácter práctico, pero en cuanto tal no es practicable (o realizable), ¿qué estatuto podríamos asignarle a tal noción y, en todo caso, qué relación posee con el ámbito político-jurídico?

Para comenzar, atendamos a la distinción que ya en la obra derrideana aparece de manera explícita, a saber, la distinción entre una Ley de la hospitalidad, es decir, una hospitalidad absoluta, incondicionada y las leyes de la hospitalidad. Por un lado, en el ámbito de lo imposible, una justicia paradójicamente impracticable; y por el otro, el derecho en el plano de lo posible, el lugar del cálculo. Las leyes de la hospitalidad, que remiten a este ámbito, estas leyes en plural serían leyes condicionales, es decir, leyes que, por penetrar en el plano de lo posible no podrían sino presentar ciertas condiciones o condicionamientos para ponerse en práctica. Es la “la hospitalidad circunscripta por el derecho y el deber”<sup>26</sup>, condicional y jurídico-política<sup>27</sup>. Pero, ¿qué relación mantienen con aquella Ley de la hospitalidad?:

“La tragedia, porque es una tragedia del destino, es que los dos términos antagonistas de esta antinomia no son simétricos. Hay en ellos una extraña jerarquía. La ley está por encima de las leyes.”<sup>28</sup>

<sup>23</sup> Derrida, J., *Palabra de acogida*, ed. cit., p. 66.

<sup>24</sup> Sobre todo si tenemos en cuenta el énfasis que el filósofo franco-argelino le atribuye a la importancia de pensar la noción de la hospitalidad absoluta (y de la justicia) y, además, atendemos a comentarios como el que podemos leer a continuación que insisten en la preocupación política del pensamiento derrideano: “Desde el comienzo, hace ya cerca de treinta años, mi trabajo se situó, por así decirlo, bajo el signo de una afirmación ético-política. De entrada se ocupó de la cuestión de lo político, de lo ético y de lo jurídico.” (“Un pensamiento amigo” en Derrida, J., *No escribo sin luz artificial*, ed. cit., p. 87).

<sup>25</sup> Quizás éste sea el rasgo más antihegeliano (e inclusive antiabsolutista) de Derrida. No hay un paso directo de la moralidad a la eticidad porque si esto fuera posible, entonces podría fundarse estado a partir de una idea absoluta.

<sup>26</sup> Derrida, J. *La hospitalidad*, ed. cit., p. 135.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> Derrida, J., *La hospitalidad*, ed. cit., p. 83.

Claramente, la postura derrideana nos acerca a una suerte de idea de degradación de las leyes, una suerte de *pervertibilidad* que posibilita la postulación de las leyes. Sin embargo, la relación sigue sin estar clara, ¿por qué postular ambos ámbitos?:

“Pero manteniéndose al mismo tiempo por encima de las leyes de la hospitalidad, *la ley incondicional de la hospitalidad necesita de las leyes*, las requiere. Esta exigencia es constitutiva. No sería efectivamente incondicional, la ley, si no *debiere devenir* efectiva, concreta, determinada, si ése no fuera su ser como deber-ser. Correría el riesgo de ser abstracta, utópica, ilusoria y por lo tanto transformarse en su contrario. Para ser lo que es, *la ley necesita así de las leyes* que sin embargo la niegan, en todo caso, la amenazan, a veces la corrompen o la pervierten. Y deben siempre poder hacerlo.”<sup>29</sup>

Esta última cita parecería condensar lo fundamental de la problemática. En primer lugar, Derrida señala una dependencia de la hospitalidad absoluta respecto de las leyes de hospitalidad o, lo que es lo mismo, de la hospitalidad condicional (jurídica). ¿Por qué la hospitalidad absoluta necesita de la condicional? Para devenir posible-efectiva. Aparentemente, la única manera de devenir efectiva es a través de la hospitalidad condicional. El riesgo de no lograr tal conexión entre lo imposible y lo posible parece ser, para Derrida, el riesgo de caer en una afirmación meramente abstracta, ilusoria, es decir, irrealizable.

A partir entonces de lo desarrollado y citado hasta aquí, podemos al menos llegar a una conclusión: *la conexión entre hospitalidad absoluta y condicionada es una relación de mutua necesidad, que posibilita de algún modo, la realización de lo imposible en lo posible*. Ahora bien, pareciera ser que el precio de tal realización sería la perversión o degradación de la hospitalidad absoluta y es en este sentido que Derrida habla de una asimetría o de una jerarquía extraña, en tanto supone la heterogeneidad de sus elementos y, por lo tanto, un salto de carácter ontológico. En otros términos, la degradación no sería meramente cuantitativa sino que supondría un cambio *sustancial*. Las leyes de la hospitalidad representarían una degradación de la hospitalidad absoluta en la medida en que toda incorporación de condiciones (que representa el precio mismo de la posibilidad de devenir efectiva) representaría un ejercicio de violencia a la alteridad, en tanto estas condiciones implicarían cierta anulación de la diferencia, frente a la acogida indiscriminada que postulaba la hospitalidad absoluta.

---

<sup>29</sup> *Ibidem*.

¿Qué función cumple, entonces, la hospitalidad absoluta en relación con las leyes condicionales? Y la sospecha aquí se acercaría más a la cuestión de si esta Ley no es en última instancia algo así como un ideal regulativo kantiano. En última instancia, la pregunta será entonces, si podemos encontrar a la base de un cierto marco regulativo para la praxis o de una completa desvinculación de ambos ámbitos, a saber, el posible, donde se sitúan en analogía al plano de lo jurídico las leyes de la hospitalidad; del ámbito de lo imposible, donde La ley de la hospitalidad se presentaría como un sueño irrealizable.

En *Canallas*, Derrida aborda la primera de estas opciones resistiéndose a considerar a lo imposible bajo la modalidad de una idea regulativa. Si bien la noción allí explorada es la de “democracia por venir”, creemos que podría servirnos para evaluar el estatuto de la hospitalidad absoluta en tanto ámbito de lo imposible. A juicio del filósofo franco-argelino, una idea regulativa formaría parte del plano de lo posible, un “posible ideal probablemente y reenviado al infinito”<sup>30</sup> que tendería de este modo una teleología en una concepción histórica infinita. Frente a esta concepción, Derrida opone dos motivos fundamentales por los cuales manifiesta ciertas reticencias respecto de considerar lo imposible como una noción cuyo estatuto metafísico pudiera pensarse en sintonía con una suerte de ideal regulativo en sentido amplio. En primer lugar, porque todo lo que Derrida concibe bajo la modalidad de lo imposible (entre otros, la hospitalidad absoluta o justicia<sup>31</sup>) resulta extranjera en cierta medida al plano de lo posible, plano en el cual Derrida ubica al “yo puedo”, a la “ipseidad”, a lo “teórico”, a lo “descriptivo”, a lo “constatativo” y a lo “performativo”<sup>32</sup>. La idea regulativa, en última instancia, permanecería en el plano de lo posible, “un posible ideal sin duda que remite al infinito pero que participa de lo que, al término de una historia infinita, pertenecería aún al plano de lo posible, de lo virtual y de la potencia, de lo que está en el poder de alguien, de algún “yo puedo” alcanzar, en teoría y bajo una forma que no está exenta de todo fin teleológico”<sup>33</sup> El plano de lo imposible remite directamente al acontecimiento (*Événement*) y, por tanto, a la venida imprevisible del otro “de una heteronomía, de la ley venida del otro, de la responsabilidad y la decisión del otro...”<sup>34</sup> Lo imposible como

<sup>30</sup> Derrida, J., *Voyous*, Paris, Galilée, 1993, p. 122.

<sup>31</sup> Recordemos también las nociones de “democracia por venir”, “amistad” y “perdón imposible”.

<sup>32</sup> Derrida, J., *Voyous*, ed. cit., p. 123.

<sup>33</sup> Derrida, J., *La filosofía en una época de terror*, ed. cit., p. 193.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

la venida del otro, y en ese sentido como aquello que rebasa cualquier “yo puedo”. Sin embargo, no por ello lo imposible, y por tanto, la justicia, debe ser pensada bajo una concepción de carácter privativo. El *im* de lo im-posible no es privativo sino que remite a la *inyunción* que no puede ser reabsorbida en una idealización, al acontecimiento que no puede ser neutralizado bajo una totalidad de la cual el sujeto dispone:

“Este im-posible no es pues una *idea* (regulativa) o un *ideal* (regulador). Es aquello que existe el más innegablemente real de los modos. Y sensible. Como el otro. Como la diferencia (*différance*) irreductible y no reapropiable del otro.”<sup>35</sup>

La hospitalidad en tanto acontecimiento de la venida del otro no puede ser pensada bajo la forma de un ideal regulativo en la medida en que la venida del otro no es regulable, anticipable, su irrupción es *mesiánica*. Es por ello que, en segundo lugar, la responsabilidad hacia el otro, mi deuda con él, no puede ser cuantificada ni calculada y, por tanto, no es posible de ser realizada bajo la aplicación una norma determinada o bajo un cierto modelo determinado. En última instancia lo imposible para Derrida no puede ser comprendido como el final de una teleología infinita que nunca toma contacto con lo real o que sólo al final de su recorrido *podiera* realizarse<sup>36</sup>, antes bien, la hospitalidad (y lo imposible) es lo primero en tanto el otro, la venida del otro es el *factum*, a lo que debo responder. Porque “esta idea no es sin embargo una idea en el sentido kantiano, a la vez reguladora y alejada hasta el infinito. Gobierna la necesidad más perentoria, aquí y ahora.”<sup>37</sup>

La hospitalidad absoluta no puede pensarse bajo el estatuto de un ideal regulativo, en tanto su carácter de imposible revela su estrecha conexión con el acontecimiento, es decir, con lo que no puede preverse ni anunciarse, sin horizonte posible de espera, sin *telos*, ni preformación teleológica. Todo contenido anticipado no será más que en detrimento

<sup>35</sup> “Cet im-possible n’est donc pas une *idée* (régulatrice) ou un *idéal* (régulateur). C’est ce qu’il y a de plus indéniablement *réel*. Et sensible. Comme l’autre. Comme la *différance* irréductible et non réappropriable de l’autre.” (Derrida, J., *Voyous*, ed. cit., p. 123).

<sup>36</sup> En este sentido es que Derrida se encarga de explicar cuál sería el estatuto de lo imposible en relación a la noción de “democracia por venir”: “Democracia por venir” no quiere decir democracia futura que un día será “presente”: no es presentable, y tampoco es una idea regulativa en el sentido kantiano. Pero hay lo imposible, cuya promesa inscribe la democracia —que arriesga y debe arriesgar siempre con pervertirse en una amenaza—. Hay lo imposible...” (Derrida, J., *La filosofía en una época de terror*, ed. cit., p. 176).

<sup>37</sup> Derrida, J., “Un pensamiento amigo” en *No escribo sin luz artificial*, ed. cit., p. 125.

o neutralización del carácter advenidero de la hospitalidad misma. En otras palabras, anticipar al otro (aunque sea desde una teleología infinita) es neutralizar al otro. Además, el otro en cierta medida no necesita ser anticipado porque ya está desde siempre aquí y, en este sentido, la hospitalidad absoluta e incondicionada, más que una hospitalidad de la invitación (cuyo carácter Derrida le atribuye a la hospitalidad condicionada y posible) es una hospitalidad de visitación, del don de lo más singular que no puede ser englobado en una totalidad de carácter ideal.<sup>38</sup>

Ahora bien, aun cuando la hospitalidad no revista el carácter de una idea regulativa, no obstante, permanece la pregunta acerca del posible contacto entre la hospitalidad incondicional y la hospitalidad condicionada. Derrida parece no aclarar cuál es la relación entre ambos planos. Si la hospitalidad no es un infinito malo, es decir, no realizable en lo finito, deberíamos dar cuenta de cuál es entonces el contacto entre lo imposible y lo posible en nuestro caso de la justicia, sobre todo si recordamos la necesidad de la hospitalidad absoluta de devenir efectiva a partir de la hospitalidad condicional. Pero, ¿cómo deviene efectiva? ¿Cuál es la relación entre ambas?, ¿En qué sentido deviene posible la hospitalidad absoluta? ¿Cuál es entonces la relación entre ambas?:

“[...] las leyes condicionales dejarían de ser leyes de la hospitalidad si no estuviesen *guiadas, inspiradas, aspiradas*, incluso requeridas, por la ley de la hospitalidad incondicional.”<sup>39</sup>

Guiadas, inspiradas, aspiradas. Figuras de la inspiración que no hacen más que señalar un movimiento ciertamente paradójico ¿Qué significa esta inspiración, esta dirección que parece indicar la hospitalidad absoluta si no es un ideal que sólo hace señas desde lo lejos? Quizás la única manera de pensar esta relación desde otra perspectiva sea considerar la posibilidad de que la hospitalidad absoluta *habe* de algún modo las leyes de la hospitalidad condicionales. Para salir de un idealismo de la idea de justicia y poder entonces considerar un vínculo entre la hospitalidad absoluta y las leyes condicionales, tendremos quizás que pensar que ese vínculo no puede ser un agregado o una conexión puramente externa, sino antes bien, un contacto primitivo entre ambas, que posibilite esta eficacia, esta *inspiración* que de alguna manera realiza la hospitalidad absoluta, pudiendo entonces las leyes de la hospitalidad llevar todavía, aunque quizás solo en forma degradada, el nombre de hospitalidad.

<sup>38</sup> Derrida, J., *La filosofía en una época del terror*, ed. cit., p. 184.

<sup>39</sup> Derrida, J., *La hospitalidad*, ed. cit., p. 83. El subrayado es nuestro.

¿Y en qué sentido o de qué manera podría habitar la justicia, siendo ella imposible en la hospitalidad condicional? Quizás podamos en este punto establecer una analogía con la cuestión del otro y la dinámica mismo-otro que hemos caracterizado anteriormente, quizás sea posible pensar que la justicia es lo otro del derecho, es lo otro de las leyes de hospitalidad condicional pero que habita en ellas pero ¿de qué manera? Una cierta espectralidad parece delimitar el espacio del devenir-carne de aquello que se sustrae, una cierta *inspiración poseedora* de todo lo posible...

## V.

“CIERTAMENTE, LA INSPIRACIÓN EXISTE”<sup>40</sup>

La temática de la inspiración posee un extenso recorrido en la historia de la filosofía, mostrando quizás uno de los puntos de contacto entre ésta y el arte. En un diálogo de juventud, escrito entre los años 394-391 a.c., Platón tematiza la noción de inspiración a partir de un diálogo entre Ión, un rapsoda especialista en Homero, y Sócrates<sup>41</sup>. Dos son las preguntas que recorren este pequeño diálogo. En primer lugar, si el arte del rapsoda (y luego el arte en general) es producto de una técnica netamente humana, o bien su origen es de algún otro orden. En segundo lugar, cuál es la relación entre el rapsoda y su arte y, a partir de allí, cómo se constituye la larga cadena que comienza con la creación artística y culmina con el espectador.

Para responder a estas cuestiones, Sócrates (o Platón en boca de su Sócrates, de un Sócrates cuya boca es poseída por un *daimon*) establece una analogía entre la piedra imantada y la relación o el ensamblaje que se constituye en la cadena de la experiencia artística cuyo origen es lo divino:

“Porque no es una técnica lo que hay en tí al hablar bien sobre Homero; tal como decía hace un momento, una fuerza divina es la que te mueve, parecida a la que hay en la piedra que Eurípides llamó magnética y la mayoría, heráclea. Por cierto, que esta piedra, no solo atrae a los anillos de hierro, sino que mete en ellos una fuerza tal, que puede hacer lo mismo que la piedra, o sea, atraer

<sup>40</sup> Artaud, A., *El pesa-nervios I*. Prólogo y cronología: Elvio E. Gandolfo, Buenos Aires, Librería Los Cachorros, 2009, p. 90. El resaltado es de Artaud.

<sup>41</sup> Nos referidos al *Ion*. Todas las citas serán extraídas de la siguiente edición: Platón, *Diálogos I*, traductores varios (en nuestro caso E. Lledó), Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1981.



otros anillos de modo que a veces se forma una gran cadena de anillos de hierro que penden unos de otros. A todos ellos les viene una fuerza que los sustenta de aquella piedra. Así también, la Musa misma crea inspirados, y por medio de ellos empiezan a encadenarse otros en este entusiasmo. De ahí que todos los poetas épicos, los buenos, no es en virtud de una técnica por lo que dicen todos esos bellos poemas, sino que están endiosados y posesos.”<sup>42</sup>

Esta bella cita nos arroja las respuestas a aquellos interrogantes que el diálogo recorre. En primer lugar, el arte no es producto de una mera técnica humana sino que se origina en la inspiración, una suerte de presencia demoníaca que *posee* al artista. La labor artística, antes de ser una técnica, es el contacto con lo divino, de allí que el artista se encuentre *endiosado* en la creación de la obra. A partir de allí comienza a constituirse una larga cadena que conduce dicho estado de entusiasmo desde la creación artística hasta el espectador. Hay en toda esta cadena, que Platón piensa en analogía con la piedra imantada, una suerte de contagio de cierto entusiasmo que la obra conlleva desde el mismo momento de su gestación y que resulta en cierta medida deudora de su sello de origen divino:

“[...] estos hermosos poemas no son de factura humana ni hechos por los hombres, sino divinos y creados por los dioses, y que los poetas no son otra cosa que intérpretes de los dioses, poseídos cada uno por aquel que los domine.”<sup>43</sup>

Esta suerte de entusiasmo que se presenta en el diálogo platónico como enfrentado en cierta medida a lo racional<sup>44</sup>, se acerca quizás a la

<sup>42</sup> Platón, *Ion*, 533c-e.

<sup>43</sup> Platón, *Ion*, ed. cit., 534d.

<sup>44</sup> Sobre todo las últimas páginas del mismo. Recordemos las últimas palabras del *Ion* donde esta cuestión se pone de manifiesto de manera eminente: “Sócrates - ...Si, como acabo de decir, eres experto en Homero y, habiéndome prometido enseñarme esta técnica, te burlas de mí, entonces cometes una injusticia; pero si, por el contrario, no eres experto, sino que, debido a una *predisposición divina y poseído por Homero*, dices, *sin saberlas realmente*, muchas y bellas cosas sobre este poeta —como yo he afirmado de ti—, entonces no es culpa tuya. *Elige, pues, por quién quieres ser tenido, por un hombre injusto o por un hombre divino.*” (542a) El subrayado es nuestro y sólo intenta enfatizar nuestra sugerencia, a saber, la noción de inspiración como posesión. Por otra parte, y solo a modo de señalamientos, me gustaría mencionar dos elementos que esta cita parece de algún modo sugerir (o hacer señas al respeto). En primer lugar, la posibilidad de la posesión no sólo divina sino también de los muertos, en este caso, de Homero, temática que se acerca de manera evidente con la cuestión del duelo que hemos tematizado en esta misma parte del trabajo anteriormente. En segundo lugar, la justicia del lado de lo divino contra la mera técnica humana, y en este sentido la aparente dicotomía entre un actuar experto a partir de la técnica contra el *entusiasmo* de la posesión divina en la creación e interpretación artística.

“locura poética” que Dodds analiza de manera exquisita en su capítulo dedicado a las diferentes modalidades de la locura en la Grecia antigua.<sup>45</sup> Es la locura poética, inspirada fundamentalmente por las Musas, por la posesión de las musas, donde la creación artística rebasa la esfera de la voluntad, del ego, y que hay en ella un componente que no es “escogido” sino “dado”<sup>46</sup>

Aun cuando por razones de espacio no podamos aquí desarrollar lo que sería una historia de esta noción peculiar, a saber, la de inspiración, creemos que Derrida de alguna manera se acerca a esta concepción de la inspiración en tanto *presencia demoníaca*, en tanto alteridad no-reabsorbible.

En un texto bastante temprano que puede ser hallado en *La escritura y la diferencia*<sup>47</sup>, el filósofo franco-argelino se detiene por un momento a contemplar la noción de “inspiración” a propósito de las consideraciones de Blanchot sobre la poesía de Artaud, Hölderlin y Mallarmé. Aquí Derrida parecería continuar esta tradición, tematizando la categoría de inspiración a través de dos nociones que resultan evidentemente cercanas a nuestra temática. En primer lugar, la cercanía de la inspiración a la noción de lo *demoníaco*, que, como mencionábamos, sería parte de una tradición iniciada quizás con el *Ión* de Platón<sup>48</sup> considerando la inspiración como una suerte de “presencia demoníaca”, como una posesión, donde la presencia de una voz ajena domina el propio juicio y posibilita cierta creación:

“Soplada, esto es, entendamos al mismo tiempo *inspirada* a partir de *otra* voz, que lee ella misma un texto más antiguo que el poema de mi cuerpo, que el teatro de mi gesto. La inspiración es, con diversos personajes, el drama del robo [...]”<sup>49</sup>

Desde una voz que susurra al autor desde lo ilocalizable hasta la posesión misma, la inspiración presenta el rasgo de lo ajeno en lo mismo,

---

<sup>45</sup> E. R., Dodds, “Bendiciones de la locura” en *The Greeks and the Irrational*, California, University of California Press, 1951. Versión castellana: *Los griegos y lo irracional*, trad. Maria Araujo, Madrid, Revista de Occidente, 1960.

<sup>46</sup> Dodds, “Bendiciones de la locura”, ed. cit., p. 84.

<sup>47</sup> Nos referimos a “La palabra soplada” en Derrida, J., *La escritura y la diferencia*, ed. cit.

<sup>48</sup> No pretendemos agotar esta temática en el presente trabajo. La cuestión de la inspiración reviste una gran importancia en el ámbito de la filosofía del arte, y nuestra extrapolación de dicho concepto para pensar la filosofía política podría enriquecerse con otros abordajes modernos sobre el asunto, como el romántico, el cual buscó rescatar este diálogo temprano de Platón en oposición a un clasicismo que, a partir de la *Poética* de Aristóteles, pretendía limitar la creación artística a mera técnica.

<sup>49</sup> Derrida, J., “La palabra soplada”, ed. cit., p. 242.

la intrusión de una existencia ilocalizable que se entromete en el propio intelecto dando lugar a la configuración de nuevos pensamientos o formas artísticas. En cualquiera de los casos, en cualquiera de los puntos de esta tensión entre el susurro y la absoluta posesión, nos resulta interesante observar la apertura inevitable que se presenta en la temática de la inspiración, apertura que da lugar a pensamientos inesperados o inclusive *imposibles*.

¿Pero, de quién es esta voz? La pregunta más legítima se torna absurda cuando nos damos cuenta de que el ladrón no puede ser identificado. Sólo podemos decir que esa voz —y esta es la segunda característica que queríamos mencionar— es la voz del otro, de aquel otro que no puede ser atrapado, fagocitado ni reabsorbido por la mismidad. La eficacia de la alteridad se juega justamente en esta capacidad de no ser apresable y de iniciar un juego en alguna medida libre de las reglas del mismo:

“Por el contrario, es la inspiración misma: fuerza de un vacío, torbellino del aliento de alguien que sopla y aspira hacia sí, y que me sustrae aquello mismo que deja llegar a mí y que yo creo poder decir en mi nombre.”<sup>50</sup>

Ambas caracterizaciones de la inspiración, del *agente* de la inspiración que hemos mencionado, a saber, “presencia demoníaca” y “otro”, se combinan de manera evidente con cierta espectralidad: un “visitante intempestivo”<sup>51</sup>, que existe en la modalidad del asedio, y que en su asedio no sólo abre lo posible (mismo) sino que también en la apertura misma, posibilita nuevas configuraciones de lo posible (otras), que en el proceso mismo de reproducción de lo posible, se presentan como imposibles. El acontecer de una voz que se presenta pero que en el momento mismo de su localización se desvanece, que nunca termina de irse y siempre está por venir.

¿Y cómo podríamos conectar esta noción de “inspiración” con la relación entre la hospitalidad absoluta y aquellas leyes de la hospitalidad con minúsculas, pertenecientes al ámbito de lo jurídico y, por tanto, al plano de lo posible? Así como la alteridad resulta indisoluble de la mismidad, así como el espectro asedia lo mismo *inyungiéndolo*<sup>52</sup>, y resultando al mismo tiempo tanto ilocalizable como irreductible a lo mismo; la hospitalidad absoluta sería el espectro de lo jurídico, operando sobre

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> Un trabajo muy interesante para analizar las características del espectro es el que presenta Cristina De Peretti en “El espectro, *ça nous regarde*” en C. De Peretti (ed.), *Espectrografías. Desde Marx y Derrida*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 27-46.

<sup>52</sup> Cf. Nota 2 supra.

él, deconstruyéndolo, poseyéndolo por momentos y posibilitando su continua deconstrucción, imposibilitando que se detenga, que se cierre sobre sí mismo: “Este anfitrión extranjero se presenta como un espectro.”<sup>53</sup> La noción de inspiración, en tanto patentización de esta presencia espectral que de algún modo habita el derecho, se presenta para Derrida como algo absolutamente necesario, como la urgencia siempre presente de una apertura del derecho. Así como es necesario que la justicia (que es el otro nombre de la hospitalidad) esté presente en el derecho para que éste no se cierre sobre un horizonte determinista-totalizador; el derecho es necesario para que la justicia tenga lugar, aun cuando este espacio sea habitado por esta última de una manera extraña, aquel asedio que es excedencia e inspiración:

“Es necesaria esta posible hospitalidad con lo peor para que la buena hospitalidad tenga su oportunidad, la oportunidad de dejar venir al otro, el *sí* del otro, no menos que el *sí* al otro.”<sup>54</sup>

---

<sup>53</sup> Derrida, J., *La hospitalidad*, ed. cit., p. 43.

<sup>54</sup> Derrida, J., *Palabra de acogida*, ed. cit., p. 54.