

Hospitalidad y tolerancia como modos de pensar el encuentro con el otro. Una lectura derrideana*

Hospitality and tolerance as ways of seeing the encounter with the other. A Derridean reading.

Por: **Gabriela Balcarce**
Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires-CONICET
Buenos Aires, Argentina
E-mail: gabriela.balcarce@gmail.com

Fecha de recepción: 19 de febrero de 2014

Fecha de aprobación: 22 de mayo de 2014

Resumen. *El presente artículo intenta realizar, por un lado, una genealogía histórica que hace de la noción derrideana de 'hospitalidad' el fin de la indagación. Es por ello que, al inicio de nuestro trabajo abordaremos someramente algunos rasgos de la hospitalidad antigua desde la Odisea, para pasar luego a un análisis de la noción de tolerancia en la modernidad, a través de tres de sus grandes defensores: John Locke, Voltaire y John Stuart Mill. Frente a dichos pensamientos, por otro lado, intentaremos esbozar la problemática de la hospitalidad desde el pensamiento derrideano y la influencia de la filosofía de Emmanuel Levinas, a fin de señalar la importancia de un pensamiento ético y político del otro como otro.*

Palabras clave: *hospitalidad, tolerancia, alteridad*

Abstract. *This article attempts to trace the historical genealogy of Derrida's notion of 'hospitality' the end of inquiry. It is for this reason that, at the beginning of our work, we will briefly address some features of ancient hospitality from the Odyssey, and then move to an analysis of the concept of tolerance in modernity, through three of its greatest defenders: John Locke, Voltaire, and John Stuart Mill. With these ideas in mind we then try to sketch the problem of hospitality from a Derridean perspective and from the influence of Emmanuel Levinas' philosophy, in order to emphasize the importance of ethical and political thought of the other as other.*

Keywords: *hospitality, tolerance, otherness*

* El Artículo está vinculado a los siguientes Proyectos de Investigación: PICT Agencia: "Comunidades de vida: lo pre-personal, lo animal, lo neutro" y PIP Conicet: "El tránsito del 'quién' al 'qué': lo viviente en la filosofía postnietzscheana contemporánea", bajo la dirección de la Dra. Mónica B. Cragnolini, Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

1. La cuestión de la relación con el otro, con el extranjero, con el diferente, data de tiempos muy remotos, allí donde la hospitalidad era para los antiguos una ley compartida. En la *Odisea* puede encontrarse uno de los primeros textos que da testimonio de ello: un relato de viajes, allí donde el hospedaje, la acogida hospitalaria, es la única posibilidad de supervivencia que tiene un viajero. Los viajeros no van y vienen en el día, sino que sus viajes duran meses, transitando por tierras extranjeras para llegar a su morada, siendo el viaje de Odiseo uno de los viajes más largos que recogen los cantos de la antigüedad.

Si intentamos trazar una línea histórica de la cuestión del otro, del encuentro con el diferente –y de lo que denominaremos ‘hospitalidad’, unas veces, y ‘tolerancia’, en otras–, nos encontramos en la Edad Media con un documento muy interesante, a saber, el “Edicto de tolerancia de Nicomedia”, del año 311, que puso punto final a las medidas represivas del Imperio Romano contra los cristianos por el emperador Diocleciano. El edicto fue promulgado por el emperador Galerio, quien inicialmente habría sido uno de los instigadores de la política de Diocleciano en este aspecto y como tal, según las fuentes cristianas de la época, uno de los más decididos enemigos del cristianismo. Galerio murió cinco días después de la promulgación del edicto. El comienzo del texto evoca a la razón y al “buen sentido”:

Entre todo lo otro que por el bien y la prosperidad de la cosa pública dispusimos, quisimos en el pasado armonizar todas las cosas con el derecho y el orden público romano tradicional. También buscamos que, incluso los cristianos, que habían abandonado la religión de sus ancestros, se reintegrasen a la razón y al buen sentido.¹

Sin embargo, la tolerancia encuentra su desarrollo histórico (práctico y conceptual) en la modernidad, pero como corolario de la Edad Media y del problema de la convivencia entre confesiones religiosas, esto es, como un corolario de las guerras religiosas desarrolladas en Europa desde aproximadamente 1524 al 1697, luego del comienzo de la Reforma Protestante. Si bien la tolerancia ya no será el recibimiento fiel al huésped extranjero, sino un modo de tolerar al otro que profesa otra religión, el entramado es aún más que complejo: encrucijadas entre la religión y el pensamiento, la secularización se desarrolla quizás como una continuidad dislocada, antes que como un mero abandono de lo anterior; como puede observarse en varios de los textos fundantes sobre esta temática, *la tolerancia es una virtud cristiana*. El término deriva del latín *tolerare* (sostener, soportar) y define el grado

1 El edicto fue promulgado por el emperador Galerio, quien inicialmente habría sido uno de los instigadores de la política de Diocleciano en este aspecto y como tal, según las fuentes cristianas de la época, uno de los más decididos enemigos del cristianismo. Galerio murió cinco días después de la promulgación del edicto.

de aceptación frente a un elemento contrario a una regla moral (RAE).² El cristiano debe tolerar al no cristiano.

En el presente artículo intentaremos esbozar una breve genealogía en torno a la problemática de la relación con el otro (el otro como extranjero, el otro como practicante de otro culto religioso o ateo) que atravesará dos nociones centrales, a saber, la de tolerancia y hospitalidad, en vistas a pensar el posible debate contemporáneo que encarnan ambas nociones. Como veremos, si bien es evidente que estas no pertenecen en un principio a un mismo campo de intervención teórica y práctica—dado que la tolerancia se encontrará, en primer término, al interior de la problemática de los cultos religiosos y *el fenómeno de la secularización*, mientras que la hospitalidad responderá desde el inicio al recibimiento del extranjero—creemos que el camino delimitado por ambas nociones puede encontrarse allí donde el pensamiento de occidente ha intentado delimitar, cifrar y consignar las posibilidades e imposibilidades del encuentro con el otro. Esto resulta más claro en el pensamiento contemporáneo, donde hospitalidad y tolerancia parecen acercarse al debate ético-político como dos miradas de una misma problemática. Nuestra tesis será, entonces, que la tolerancia es deudora de un basamento histórico moderno que reproduce aún hoy en día el encuentro con el otro como igual, anulando, de este modo, las diferencias que debería respetar. Por su parte, la hospitalidad constituye una apuesta de mayor apertura al respeto a la alteridad.

2. Históricamente, John Locke fue quien elaboró una de las más famosas y clásicas defensas de la tolerancia y publicó en 1667 su *Ensayo sobre la tolerancia*. En esa obra se manifiesta a favor de la tolerancia para con los disidentes religiosos. El argumento de fondo es la necesidad de separación de la Iglesia y el Estado, separación que se presenta como posible sobre el fondo de un desplazamiento crucial: el traspaso de la esfera de experiencia religiosa al foro interno. La *secularización—y sus consecuencias—será verdaderamente* el terreno sobre el cual podremos encontrar las defensas de la tolerancia modernas.

Desde el punto de vista de Locke, la falta de libertad religiosa obligaría a los puritanos a emigrar, perdiendo el estado una parte de su población, así como la riqueza asociada a ellos. A su vez, consideraba que el contacto entre distintas religiones sólo podía enriquecer a ambas. Esta misma argumentación fue recogida y ampliada en la *Carta sobre la tolerancia* publicada en 1689, un año después de

2 En *The Difficulty of Tolerance* (2003), Scanlon establece una genealogía de la idea de tolerancia a la luz de una primera expresión relevante, “tolerancia religiosa”, noción que sería el legado de las guerras de religión de occidente.

la revolución liberal que derrocó al rey Jacobo Estuardo. En esa segunda obra, publicada primero en latín y traducida ese mismo año al francés y al holandés, Locke abordó la problemática desde una perspectiva netamente política. Establecía que la tolerancia religiosa sólo era inadmisibles en el caso de perjudicar los derechos de otro individuo o atentar contra la existencia misma del estado. Esta libertad religiosa, como decíamos antes, se vincula de modo directo con el traspaso de la esfera religiosa y de la fe al foro interno: separación entre Iglesia y Estado, entre el Trono y el Altar. La defensa de la tolerancia hecha por Locke deriva de su filosofía política, la cual propugna por un modelo de estado cuyas funciones son las de preservar la vida, la libertad y las propiedades de sus ciudadanos. El camino para ser feliz o adorar a Dios que cada quien escoja no pertenece al ámbito de la regulación estatal: “El cuidado de las almas no corresponde al magistrado” (Locke, 2011: 26). “No se puede salvar a los hombres contra su voluntad y, además, la mayoría de las veces las discrepancias lo son en cuestiones frívolas. Cuál sea el camino correcto lo dilucida cada hombre en privado. Sea o no por consejo de una Iglesia, si no hay íntima convicción, no hay salvación. “Solamente la fe y la sinceridad interior procuran la aceptación de Dios” (Locke, 2011: 33).

Otro de los grandes autores de la tolerancia en la modernidad que cabe aquí mencionar es Voltaire. A través de su *Tratado de la tolerancia* y en los artículos “Fanatismo” y “Tolerancia” de su *Diccionario filosófico* es posible hallar argumentos que confirman y complementan la defensa de la tolerancia hecha por Locke. También, aunque de menor importancia, Voltaire escribió un extenso poema sobre la tolerancia: “La Henriade”, en 1723, donde critica el fanatismo y sus trágicas consecuencias. En el *Tratado*, Voltaire parte del “asunto de Calas”, un caso real de persecución desatada contra una familia de calvinistas franceses. En 1762 fue ejecutado el comerciante Juan Calas, bajo la falsa acusación de haber asesinado a su hijo porque éste pretendía convertirse al catolicismo. Voltaire narra una trama de sucesos, poniendo de manifiesto la intolerancia y el fanatismo de estas acciones. La razón y la libertad como autonomía vendrán a liberar al hombre de estos yugos intelectuales. Mientras existan pueblos y gobernantes intolerantes, habrá guerras, tumultos y, por tanto, desgracia. Por el contrario, la tolerancia proporciona paz y prosperidad a la sociedad: “Esa tolerancia jamás produjo guerras civiles; la intolerancia ha convertido la tierra en una carnicería” (Voltaire, 1998: 33). La tolerancia se presenta como principio para la convivencia, como único modo de vivir pacífico y libre: “y el gran principio, el principio universal de uno y otro, está en toda la tierra: ‘No hagas lo que no quieras que te hagan’”. Voltaire representa el ala radical de la Ilustración francesa y, por ello, su obra significa la última consecuencia del espíritu crítico ilustrado que se debate entre el optimismo

y la confianza en el ser humano, por un lado, y la desesperación ante la estupidez humana que lo contradice. Esta estupidez sólo podrá curarse con la Ilustración, esto es, con la supresión del prejuicio y la aplicación de la razón crítica a las costumbres sociales, la política y el conocimiento. En esta línea se desarrolla la defensa de la tolerancia que esboza en su tratado. La tolerancia se presenta como principio para la convivencia, como único modo de vivir en paz y libremente:

Y el gran principio, el principio universal de uno y otro, está en toda la tierra: ‘No hagas lo que no quieras que te hagan’. Pues bien, si se sigue este principio no se advierte cómo un hombre puede decir a otro: ‘Cree lo que yo creo y que tú no puedes creer o morirás’ (Voltaire, 1998: 39).

La intolerancia se opone a cuanto de racional hay en el hombre y nos acerca a las fieras: “[...] el derecho de intolerancia es absurdo y bárbaro; es el derecho de los tigres; es mucho más horrible aún, porque los tigres no se destrozan sino para comer, y nosotros nos hemos exterminado por unas frases” (Voltaire, 1998: 40). Voltaire apela a la Historia para demostrar que “[...] de todos los pueblos civilizados de la antigüedad, ninguno cohibió la libertad de pensamiento” (Voltaire, 1998: 41). Argumenta, como ya había hecho Locke, que la persecución intolerante es *incoherente con el verdadero espíritu cristiano*, lo que contradice la trayectoria del fanatismo que la Iglesia ha mantenido durante siglos: “Si no me engaño, hay muy pocos pasajes en los Evangelios, de los que el espíritu perseguidor haya podido inferir que la intolerancia y la coacción son legítimas” (Voltaire, 1998: 85). Voltaire comenta y cita numerosos episodios bíblicos que apoyan esta idea. En el *Diccionario filosófico* afirma: “De todas las religiones, la cristiana es, sin duda, la que tiene que inspirar más tolerancia, aunque hasta aquí los cristianos hayan sido los más intolerantes de todos los hombres” (Voltaire, 1950: 497). *Donde no hay razón, abunda la intolerancia*. Existe, por tanto, una estrecha relación entre la tolerancia y el espíritu crítico y racional que nos conduce al conocimiento del mundo y de nosotros mismos. Como conclusión de su *Tratado*, Voltaire lo afirma:

Sólo los espíritus razonables piensan noblemente; cabezas coronadas, almas dignas de su rango, han dado grandes ejemplos en esta ocasión. Sus nombres serán señalados en los fastos de la filosofía, que consiste en el horror a la superstición, y en esa caridad universal que Cicerón recomienda: *Charitas humani generis*. Esa caridad, cuyo nombre se ha apropiado la teología, como si sólo a ella perteneciese, pero cuya realidad ha proscrito con frecuencia. Caridad, amor al género humano; virtud desconocida de los embaucadores, de los pedantes que argumentan y de los fanáticos que persiguen (Voltaire, 1998: 171).

Por último, aunque sin ánimos de agotar esta breve genealogía histórica del concepto de tolerancia, cabe destacar a John Stuart Mill, quien escribió también una excelente defensa de la tolerancia y la libertad de pensamiento. Se trata del escrito *Sobre la libertad*, elaborado en 1859. Mill desarrolla *in extenso* una defensa de la

libertad de pensamiento. Esta libertad se basaría en el respeto a las opiniones ajenas y a la expresión de las mismas. Se opone a todo tipo de censura, que no conduce sino a la *conversión de lo defendido en dogma, a una cristalización o congelamiento del pensamiento, cuya consecuencia es el alejamiento de la verdad, ya que ésta requiere la batalla con sus contrarios para ser profundizada*. La censura, como manifestación de la intolerancia, no sólo no es buena para el progreso, sino que es causante de terribles errores, ya que aleja del auténtico modo de conocer las cosas. Para que la verdad prospere ha de darse la discusión libre (“La especulación libre y audaz sobre los problemas más elevados”) y el respeto a todas las opiniones. “Sólo a través de la diversidad de opiniones puede abrirse paso la verdad” (Mill, 1977: 114). Para el libre desenvolvimiento del genio, por tanto, es preciso garantizar la libertad, de manera que la diversidad sea tolerada e integrada en el común debate que garantiza la paz y el progreso. En los capítulos posteriores de su obra, Mill apunta a una serie de consideraciones que giran en torno a la problemática acerca de los límites de la tolerancia: *¿hasta dónde se puede permitir la libertad de acción por parte de los individuos? ¿Hasta qué punto debemos tolerar y cuándo no?* La respuesta de nuestro autor es que siempre podemos actuar, mientras no perjudiquemos los intereses del otro. En lo que concierne exclusivamente a uno mismo, nadie debe intervenir. La intervención del Estado sólo se justifica cuando una acción tiene repercusiones en otras personas. *Se puede y debe tolerar todo, siempre y cuando lo tolerado no se muestre, a su vez, intolerante*. Es en ese punto donde ubicamos los límites de la tolerancia.

3. El riesgo de un pensamiento del otro, del otro como otro y ya no, como en la modernidad, del ‘igual a mí’ (en potencia o en acto), nos lleva muchas veces a la alucinación ingenua de que el encuentro con el otro puede ser verdaderamente pacífico, más aún, de que sólo allí, cuando hay paz, hay encuentro. *Creemos que a veces la paz es el espacio privilegiado para los cementerios y que el vivir-con-otros conlleva una dimensión de conflicto inherente, política*. Porque:

¿Cómo podría aceptarse la tolerancia excepto como una tregua intranquila, aceptable como alternativa al perpetuo derramamiento de sangre, pero aun así, como una necesidad que es de lamentar? La tolerancia pura parece haberse escapado de nosotros (Scanlon, 2003: 189).

La temática de la hospitalidad en el debate filosófico contemporáneo parte de ese conflicto original e inerradicable que todo pensamiento de la alteridad conlleva. En las pocas referencias al concepto de tolerancia en la obra derrideana, el autor siempre alude a la connotación cristiana del mismo y a su fuerte componente paternalista (Derrida, 2004: 184). Debemos agregar que, en la mayoría de los casos, subyace a esta noción 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) 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 [...] (Derrida, 2004: 185).

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* (1998). Por algunos motivos que iremos señalando en esta parte de nuestro trabajo, podrá comprenderse el rechazo de Derrida a este tipo de éticas. Así como la concepción de la tolerancia es deudora de la noción 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, del otro como otro. La hospitalidad representaría la apertura incondicionada a la 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 incompreensión. Un resto no-dialectizable, una pérdida que no querríamos 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 ser posible una hospitalidad plena, que persiguiera el absoluto acondicionamiento de un espacio destinado al *confort* del habitar del huésped. Evocamos las primeras palabras de *La Hospitalidad: La pregunta del extranjero, ¿no es una pregunta de extranjero? ¿Venida del extranjero? La pregunta del otro, ¿no viene del otro?* Antes de decir “la pregunta” habría entonces tal vez que precisar pregunta “del extranjero” es decir, notar la ambigüedad del genitivo. Cómo entender esta diferencia de acento entre lo que sería una metafísica de la alteridad y la efectividad de que la pregunta venga del otro. “La pregunta del

extranjero” antes de ser una pregunta es una pregunta *del extranjero*, es decir, antes de que nosotros teorizemos, pensemos, conceptualicemos, la pregunta viene a traerla el extranjero, el otro y, por ello, la filosofía, aquello que pensamos, es ya siempre una respuesta. *Una pregunta venida del extranjero y una pregunta dirigida al extranjero, como si el extranjero fuese ante todo aquel que plantea la primera pregunta o aquel a quien uno dirige. Como si el extranjero fuera el ser en cuestión que pone la pregunta:*

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? (Derrida, 2000: 21).

4. 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. Una cita de *Entre nosotros* de Levinas:

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. (Levinas, 2001: 46).³

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 / disimetría, develando toda búsqueda de la simetría como algo derivado, una suerte de neutralización de esa alteridad inicial en pos de una igualación. Y esta desproporción, la condición misma de la *extranjería* en tanto precedencia, representa una responsabilidad originaria, imposible de ser expugnada o dispensada. Así, si la tolerancia se presentaba como una respuesta ética y política a un *factum* de ‘igualdad entre los hombres’, el pensamiento de la hospitalidad parece correr el velo de esa ilusión: la igualdad sólo es ideal, *télos*, y por ello, la igualación es, en última instancia, lo que se pone en juego en

3 Otra alusión al carácter inaferrable del Otro puede leerse también: “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” (Derrida, 1998: 21).

la tolerancia. En otras palabras: violencia sobre el otro en nombre de lo mismo. Sin embargo, tanto Levinas como Derrida insisten: el otro es anterior a mí y me interpela desde siempre:

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 (Derrida 1998, 50).

Contra la tesis hegeliana de incluir al otro a partir de una negatividad apresable – sintetizable – dialectizable en una totalidad, encontramos aquí 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 (como en la *Quinta meditación cartesiana* de Husserl), sino como la *experiencia del 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 del otro en su epifanía –y que permanece como condición originaria–, es lo que constituye la hospitalidad.⁴ 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. 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.

5. Volvamos, no obstante, al cuestionamiento que señalábamos anteriormente: ¿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 ser posible una hospitalidad plena, que persiguiera el absoluto acondicionamiento de un espacio destinado al *confort* del habitar del huésped. 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

4 Cabe señalar que el término “rostro” es utilizado por Levinas 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” (Levinas, 2001: 46). Y también: “Oponemos la significación del rostro a la comprensión y significación que se captan a partir del horizonte” (Levinas, 2001: 22).

relación entre la revelabilidad y la revelación o lo revelado (Cf. Heidegger, 1994). 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 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 extranjería a sí. Ya que si no existe, como hemos visto previamente, 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*.

6. En lo ilocalizable del otro, en su imprevisibilidad, incluso en la imposibilidad de su legibilidad, hallamos el núcleo de la indagación sobre la hospitalidad y el desafío consecuente de una articulación entre una apertura incondicionada (imposible) y lo que Derrida llamó ‘lo posible’. 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 (Derrida, 1998: 66). 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, incluso cuando desistamos de la posibilidad de que la ética pueda fundar una política.⁵ 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? 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”, condicional y jurídico-política (Derrida, 2000: 135). 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*” (Derrida, 2000: 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 *debiera 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 (Derrida, 2000: 83).

5 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.

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 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.

¿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 encontrarnos sobre 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; y del ámbito de lo imposible, donde La ley de la hospitalidad se presentaría como un sueño irrealizable:

Nos preguntaríamos, por ejemplo, si la ética de la hospitalidad, que vamos a intentar analizar en el pensamiento de Levinas, puede o no fundar un derecho y una política, más allá de la morada familiar, en un espacio social, nacional, estatal o estado-nacional (Derrida, 1998a: 38).

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 (Derrida, 1999b: 124).

Y esta imposibilidad se funda básicamente en la heterogeneidad existente entre lo imposible y lo posible. 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.

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 de nuestro autor, una idea regulativa formaría parte del plano de lo posible, un “posible ideal probablemente y reenviado al infinito” 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)⁶ resulta extranjero 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” (Cf. Derrida, 2005: 171 y ss.). 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” (Derrida, 2004: 193). 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” (Derrida, 2004: 193). Lo imposible como 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*⁷ que no puede ser reabsorbida en una idealización, al acontecimiento que no puede ser neutralizado bajo una totalidad de la cual el sujeto dispone:

6 Recordemos también las nociones de “democracia por venir”, “amistad” y “perdón imposible”.

7 Utilizamos la traducción sugerida por De Peretti y otros traductores sobre el término francés *injonction*. El término *inyunción* no figura en los diccionarios de la lengua castellana, pero figura el verbo *inyungir* derivado (lo mismo que su correspondiente italiano) el verbo latino *injungere* que significa dar una orden, mandar, imponer y que permite pensar la interpelación del otro desde cierta línea levinasiana que rompe con el nominativo y el paradigma epistémico como escena privilegiada de encuentro con el otro.

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 (Derrida, 2005: 99).

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 *mesianica*. 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 pasible 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* realizars,⁸ 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” (Derrida, 1999b: 125).

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 *télos* ni preformación teleológica. Todo contenido anticipado no será más que en detrimento 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 (Derrida, 2004: 184).

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

8 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, 2004: 176).

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?: “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” (Derrida, 2000: 83).

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 considerar entonces 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.

¿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 *deveni* r-carne de aquello que se sustrae, una cierta *inspiración poseedora* de todo lo posible.

7. En un texto bastante temprano que puede ser hallado en *La escritura y la diferencia*⁹, 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

9 Nos referimos a “La palabra soplada” (Derrida, 1989).

la inspiración a la noción de lo *demónico*, que, como mencionábamos, sería parte de una tradición iniciada quizás con el *Ión* de Platón¹⁰, 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 [...] (Derrida, 1989: 242).

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, 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 (Derrida, 1989: 242).

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”,¹¹ 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

10 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.

11 Un trabajo muy interesante para analizar las características del espectro es el que presenta De Peretti (2003: 27-46).

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 indisociable de la mismidad, así como el espectro asedia lo mismo *inyungiéndolo*¹², y resultando al mismo tiempo tanto ilocalizable como irreductible a lo mismo, la hospitalidad absoluta sería el espectro de lo jurídico, operando sobre 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” (Derrida, 2000: 43). 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, es necesario el derecho 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” (Derrida, 1998a: 54). 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, respeto de la diferencia, aun cuando la apertura solo pueda ser deficiente y provisional, o justamente por ello.*

Bibliografía

DE PERETTI, C. (ed.) (2003) *Espectrografías. Desde Marx y Derrida*. Madrid: Trotta.

DERRIDA, J. (1998a) *Adiós a Emmanuel Levinas seguido de Palabra de acogida*. Madrid, Trotta.

12 Cf. Nota 7 supra.

- _____ (2005) *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Trad. de Cristina De Peretti, Madrid, Trotta.
- _____ (1997a) *El monolingüismo del otro*. Trad. de H. Pons, Buenos Aires, Manantial.
- _____ (1997b) *Fuerza de ley*. Trad. de A. Barbera y P. Peñalver, Madrid, Tecnos.
- _____ (2004) *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*. Trad. de J.J. Botero y L.E. Hoyos, Buenos Aires, Taurus.
- _____, Dufourmantelle, A. (2000) *La hospitalidad*. Trad. de M. Segoviano, Buenos Aires, De la Flor.
- _____ (1989) *La Escritura y la Diferencia*. Trad. de P. Peñalver, Barcelona, Anthropos.
- _____ (1999b) *No escribo sin luz artificial*. Trad. de R. Ibañez y M.J. Pozo, Valladolid, Cuatro.
- _____ (1998b) *Políticas de la Amistad seguido de El oído de Heidegger*. Trad. de P. Peñalver. Madrid, Trotta.
- _____ (1999a) “Sobre la hospitalidad”, en: *Sur parole. Instantanés philosophiques*. Paris, Éditions de l’Aube / France Culture.
- GALERIUS AND CONSTANTINE (311/313) *Edicts of Toleration*. The Center for Medieval Studies, Medieval Sourcebook.
- GRELL, O., Roy P.R, (ed.) (2000). *Toleration in Enlightenment Europe*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HABERMAS, J. (1989) *El discurso filosófico de la modernidad. (Doce lecciones)*. Trad. de M. Jiménez Redondo, Madrid, Taurus.
- _____ (1996) *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Buenos Aires, Paidós.
- HEIDEGGER, M. (1994) “Poéticamente habita el hombre”, en: *Conferencias y Artículos*. Trad. de Eustaquio Barjau, Barcelona, Serbal.
- LEVINAS, E. (2001) *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia, Pre-Textos.

Hospitalidad y tolerancia como modos de pensar el encuentro con el otro...

_____ (1991) *Ética e infinito*. Madrid, Machado Libros.

_____ (1999) *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Valencia, Sígueme.

LOCKE, J. (2011) *Ensayo sobre la tolerancia y otros escritos sobre ética y obediencia civil*. Trad. de B. Rodríguez López y D.A. Fernández Peychaux, Madrid, Biblioteca Nueva.

MILL, J. S. (1977) *Sobre la libertad*. Buenos Aires, Aguilar.

NEUSNER, J. (ed.) (2008) *Religious Tolerance in World Religions*. West Conshohocken, PA, Templeton Foundation Press.

HOMERO (2004) *Odisea*. Trad. de Thomas Murau, La Plata, Terramar.

PENCHASZADEH, A. P. (2009) “Hospitalidad y soberanía. Reflexiones políticas: en torno de la filosofía de Jacques Derrida”, en: *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, N° 40, enero-junio, pp. 177-190.

SCANLON, T. (2003) *Difficulty of Tolerance*. Cambridge, Cambridge University Press.

VOLTAIRE (1998) *Tratado sobre la tolerancia*. Trad. de L. Echavarrí, Buenos Aires, Losada.

_____ (1950) “Diccionario de filosofía”, en: *Obras escogidas*, vol. 2, Buenos Aires, Prometeo.

WALZER, M. (1997) *On Toleration*. New Haven, Yale University Press.