

# *El mesías es un parásito.* Hospitalidad, incondicionalidad e incorporación en la filosofía de Jacques Derrida

Valeria Campos Salvaterra

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

valeria.campos@pucv.cl



Fecha de recepción: 18-1-2021

Fecha de aceptación: 25-1-2021

## Resumen

Sostenemos que las configuraciones teóricas en torno a la hospitalidad en Derrida, que la vinculan a la incondicionalidad y a cierto mesianismo, se conectan también con la cuestión del parásito y lo parasitario, en cuanto figura monstruosa que señala el traspaso de fronteras. En este trabajo rastreamos las coimplicaciones que articulan esta serie de conceptos no familiares, sino suplementarios, que ponen en relación la hospitalidad, la incondicionalidad y una cierta noción de mesianismo. A esta cadena, que a la luz de la obra publicada de Derrida podría dejarse como está, añadiremos, sin embargo, un término más: el de parásito. Parásito que puede ser tanto el maligno huésped indeseado como el anhelado invitado a comer, ambas posibilidades derivadas del *para-sitos* y su amplio, a la vez que ambiguo significado: ‘comer-con’. Rastreamos todas estas relaciones suplementarias (hospitalidad, incondicionalidad, mesianismo y parásito) en los textos publicados, pero también en dos seminarios inéditos que Derrida dictó tanto en Estados Unidos como en Francia: *Manger l'autre: Politiques de l'amitié*, presentado en el semestre de 1989-1990, y *Hostipitalité*, que corresponde al semestre académico de 1995-1996. Ambos se encuentran archivados en el Critical Archive de la Universidad de California en Irvine.

**Palabras clave:** Derrida; hospitalidad; incondicionalidad; mesianismo; parásito; soberanía; Levinas

**Abstract.** The Messiah is a parasite: *Hospitality, unconditionality, and incorporation in Jacques Derrida's philosophy*

We argue that the theoretical configurations around hospitality in Derrida's work, which link hospitality to unconditionality and to a certain notion of messianism, are also connected to the topic of the parasite and the parasitic, as the monstrous figure that marks out the crossing of borders. This paper traces the co-implications that articulate this series of non-familiar concepts which links together hospitality, unconditionality, and a certain notion of messianism. To this chain—which in the light of Derrida's published work could be left as it is—we add, however, one more term: the parasite. It is a parasite that can be either the evil or the longed-for guest invited to dinner; both of which derive from the term *para-sitos* and its broad, ambiguous meaning “to eat-with.” We traced all

\* Artículo realizado en el marco del proyecto Fondecyt n.º 11180180.

these supplementary relations in many published texts, but particularly in two unpublished seminars held in the United States and France: *Manger l'autre: politiques de l'amitié* (1989-1990) and *Hostipitalité* (1995-1996). Both are archived in the Critical File of the University of California Irvine.

**Keywords:** Derrida; hospitality; unconditionality; messianism; parasite; sovereignty; Levinas

### Sumario

- |  |  |
|--|--|
| 1. De la hospitalidad universal                | 3. Mesianismo y hospitalidad parasitaria |
| 2. Rehén del otro: la hospitalidad levinasiana | 4. Conclusiones                          |
|  | Referencias bibliográficas               |

—Te bendigo, oh mi huésped, mi invitado —dijo el santo rabino—, porque tu nombre es: aquel que camina.  
 —El camino está en tu nombre.  
 —La hospitalidad es cruce de caminos.

(EDMOND JABÈS, 2014: 25)

En el texto *Voyous*, publicado en 2003<sup>1</sup>, Derrida estipula desde las primeras líneas la necesidad de pensar una cierta *renuncia incondicional a la soberanía*, antes incluso del *acto* de una decisión (Derrida, 2003: 13). Renuncia sin condiciones a la autoridad, al dominio de lo que podría ser un acto performativo puro, o una potencia más poderosa que la potencia, una superlatividad soberana (*superlativité souveraine*) «que corta excepcionalmente con la analogía y jerarquía que ella no obstante impone» (Derrida, 2003: 192). Esta es la *esencia sin esencia* de la soberanía, la cual es necesario poner en cuestión y a la cual es preciso renunciar en nombre de una hospitalidad también incondicional. «Hospitalidad incondicional», nombra así la experiencia que desencadena la ruina de la soberanía, pues excede el cálculo jurídico, político o económico del poder soberano (Derrida, 2003: 205). Pero se trata de una formulación —«hospitalidad incondicional»— difícil y hasta aporética, pues se refiere a la posibilidad de una hospitalidad *que no tenga absolutamente ninguna condición*, es decir, que no esté limitada por nada y que permita pensarla de modo absoluto. Esta complejidad constitutiva suya, que dejaría en principio a la hospitalidad fuera del ámbito de la determinación, es abordada por Derrida críticamente mediante una forma de determinidad que podríamos calificar como *abstracta*<sup>2</sup>: más allá de cualquier determinación concreta que la limite, la incon-

1. J. DERRIDA (2003), *Voyous*, Paris, Galilée.

2. Seguimos aquí una sugerencia hegeliana: en la *Enciclopedia* (1830), Hegel muestra cómo en general lo indeterminado (i. e. lo infinito, incondicionado, suprasensible, etc.) ha sido pensado por la tradición filosófica de dos formas irreconciliables: o mediante una serie de

dicionalidad debe pensarse a partir de una serie de *dobles vínculos* (*double binds*)<sup>3</sup> que abarcan toda la serie de múltiples determinaciones concretas posibles que van entre el impulso y la renuncia, la soberanía y la vulnerabilidad. Esto permite hablar, por ejemplo, de una libertad sin autonomía o una heteronomía sin servidumbre (Derrida, 2003: 210). Vínculos que están también señalados por una formulación que puede atribuirse al Walter Benjamin del «Sobre el concepto de historia» (2008) y que nos lleva directamente a las tesis de este artículo: se trata de la noción de una *débil fuerza mesiánica* (*eine Schwache messianische Kraft*)<sup>4</sup> a la que Derrida refiere por primera vez en *Spectres de Marx* (1993) y posteriormente también en *Voyous* (2003). Esta *force faible*, en la lengua de Derrida, permite «sospechar de la simple oposición entre lo dominante y lo dominado, incluso de la determinación última de las fuerzas en conflicto, incluso, más radicalmente, a sospechar que no sea la fuerza siempre más fuerte que la debilidad» (Derrida, 1993: 95).

En este trabajo rastreamos estas co-implicaciones a partir de una serie de conceptos que pueden organizarse en una cadena no familiar, sino suplementaria<sup>5</sup>, que pone en principio en relación la cuestión de la hospitalidad con

---

determinaciones concretas, que hacen caer lo infinito en lo finito (propias del enfoque empirista), o mediante una total indeterminación, que deja a lo infinito fuera del pensamiento. Este es el caso de la tradición crítica kantiana, en la cual, según Hegel, «no hay doctrina de lo infinito» (Hegel, 1830: 207). La determinación mínima que la metafísica ha encontrado para hablar de lo incondicionado es abstracta y simple y se encuentra en la noción no genérica de *ser*, como lo que comprende todas las diferencias sin someterlas a la unidad de un género, según la tradición aristotélica. Esto nos introduce al problema de la analogía filosófica, que no podemos abordar aquí. Baste decir por ahora que la incondicionalidad que Derrida asocia en este caso a la hospitalidad, lejos de expulsarla del terreno del pensamiento y del lenguaje —cuestión que fue duramente analizada y criticada respecto de Levinas (cf. el texto *Violence et métaphysique* [Derrida, 1967a: 117-228], que hemos analizado en detalle en nuestro texto *Violencia y fenomenología: Derrida entre Husserl y Derrida* [Campos, 2017])—, debe pensarse más bien como un *proceso* de determinación infinitamente abierto que arriesga, por tanto, la posibilidad de determinaciones concretas opuestas, sin que un privilegio normativo señale la necesidad de una jerarquía entre ellas.

3. Cf. Johnson (1993: 130). Según Johnson: «The figure of the double bind proliferates, both as a concept and metaphor, across a series of texts from *Glas* onward» (p. 130). Sin embargo, sugiero que el concepto ya está configurado en ciernes en *Le problème de la genèse* como «double mouvement de l'intentionnalité» (Derrida, 1990: 152), y en *De la grammatologie* como «doble rejilla (*double grille*) histórica y sistemática» (Derrida, 1967b: 145). Sin embargo, donde mejor queda a mi juicio explicada la lógica del *double bind* es en *La diseminación* (Derrida, 1972: 10).
4. Tesis de filosofía de la historia n.º 2: «El pasado comporta un índice secreto por el cual remite a la redención [...] hay entonces una cita secreta entre las generaciones pasadas y la nuestra. Y sin duda, entonces, hemos sido esperados en la tierra. A nosotros entonces, como a cualquier otra generación anterior, se nos habrá dotado de una *débil* fuerza mesiánica a la que el pasado posee un derecho. Ese derecho no cabe despacharlo a un bajo precio. El materialismo histórico lo sabe» (Benjamin, 2008: 306).
5. Queremos decir que esta cadena no está construida según una lógica causal ni derivativa ni regresiva, sino según una normatividad suplementaria: los conceptos no se derivan unos de otros, ni trascendentalmente —en el orden del fundamento o de la condición de posibilidad—, ni arqueológicamente —en el orden del conocimiento o de la experiencia inducti-

aquella de la incondicionalidad, pero que luego se engarza con una cierta noción de mesianismo. A esta cadena, que a la luz de la obra publicada de Derrida podría dejarse como está, añadiremos, sin embargo, un término más: el de *parásito* o lo *parasitario*. Como es bien sabido, el parásito ha sido una figura muy presente en el trabajo de Derrida, pues es utilizado para calificar las formas impuras, monstruosas y anómalas en que funciona la normatividad discursiva, especialmente en el texto filosófico —aunque ciertamente también en cada dominio del discurso que aspira a su propia clausura—. *Parásito* es en este contexto lo que denomina la invasión ilegítima y no autorizada de estas fronteras, la invasión que, por supuesto, está prohibida por —lo que Derrida llama— «la ley del género» (*la loi du genre*). Sin embargo, esta ley se configura a partir de una precisión paradójica: la ley de la ley del género es precisamente «un principio de contaminación, una ley de impureza, una economía del parásito» (Derrida, 1986: 256). El *siniestro parásito del género*, siguiendo una formulación de Cristina de Peretti (1994: 533), es ese otro término que, proponemos, debe engarzarse con los de *hospitalidad*, *incondicionalidad* y *mesianismo*.

Parásito que, por su naturaleza ambigua, puede ser tanto el maligno huésped indeseado como el anhelado invitado a comer, ambas posibilidades derivadas del *para-sitos* (παράσιτος) y su amplio significado: ‘comer-con’. Rastreamos todas estas relaciones suplementarias (hospitalidad, incondicionalidad, mesianismo y parásito) en los textos ya citados, pero también en dos seminarios inéditos que Derrida dictó tanto en Estados Unidos como en Francia: *Manger l'autre: Politiques de l'amitié*, presentado en el semestre académico de 1989-1990, y *Hostipitalité*, que corresponde al semestre de 1995-1996. Ambos se encuentran archivados en el Critical Archive de la Universidad de California Irvine<sup>6</sup> y, a pesar de los años que los separan y la aparente heterogeneidad de sus temáticas, tienen un punto de encuentro allí donde se trata de pensar la acogida del otro, del extranjero, desde un recibimiento *en lo de sí* (*chez soi*) que lo altera y lo desarma, y que puede leerse también en términos de incorporación alimentaria.

El primero de estos seminarios, *Manger l'autre: Politiques de l'amitié*, se articula con una serie de seminarios dictados desde un par de años antes, cuyo tema es justamente la amistad como base de la política (publicados en 1994 bajo el título *Politiques de l'amitié*)<sup>7</sup>. En este seminario específico Derrida

---

va que va de lo dado a su principio—. Su relación es ante todo de suplemento y sustitución, pues cada uno extiende el campo de significación del anterior a la vez que lo recubre semánticamente y, así, puede reemplazarlo. Cf. por ejemplo Derrida (1967b: 261), y Derrida (1972: 12).

6. Cf. Derrida's Archive at Critical Theory Collection, UCI. Recuperado de <<http://hydra.humanities.uci.edu/derrida/uci.html>>. La citación de estos seminarios se realiza de la siguiente manera: primero se señala el año, luego la sesión y por último la fecha de esta.
7. Los seminarios que constituyen la base del texto de 1994 fueron —según el mismo Derrida—: 1. *Nation, nationalité, nationalisme* [1983-1984]; 2. *Nomos, Logos, Topos* [1984-1985]; 3. *Le théologico-politique* [1985-1986], y 4. *Kant, le Juif, l'Allemand* [1986-1987]), como también *Manger l'autre (Rhétoriques du*

explora la posibilidad de una política, tanto hospitalaria como hostil, a partir de una retórica de la incorporación. *Comer-al-otro* (*manger l'autre*) es una de las formulaciones principales, y refiere, por una suerte de trópica estructural al discurso filosófico, a un movimiento de autoafección que estaría en la base de toda configuración del sí mismo, de la *ipseidad*, tanto respecto de una subjetividad autoidéntica como en la forma de una comunidad unitaria. Respecto de esta última, el movimiento del *comer-al-otro* remitiría también al del trabajo del duelo, desarrollado ya en textos anteriores<sup>8</sup> y posteriormente publicado en su lectura de Marx (Derrida, 1993). El duelo como introyección e incorporación del otro es la base de todo pensamiento de la amistad y, por tanto, la condición de toda comunidad política<sup>9</sup>.

El segundo seminario invita a coimplicar los conceptos de hospitalidad y hostilidad —en la fórmula *hostipitalité*— en cuanto determinidad mínima de un pensamiento de la incondicionalidad que tendría que resistir a aquel de la soberanía, como esbozábamos. Las redes que tendrían que tejerse, entonces, entre incondicionalidad, mesianismo y hospitalidad nos remiten allí, en principio, directamente a Kant y a su famoso tratado *Sobre la paz perpetua*, de 1795<sup>10</sup>.

---

*cannibalisme*) [1987-1988]. Además de *Sécret* témoignage - questions de responsabilité [1989-1993] (Derrida, 1994: 11). Las instituciones norteamericanas en que fueron dictados fueron Yale, Cornell, City University of New York, UCI, School for Criticism and Theory at Dartmouth College y probablemente otras. También, muchos de los cursos fueron dados en Francia, en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) (cf. Derrida, 1994: 11).

8. Cf. Al menos en *Glas* (Derrida, 1974), «Economimesis» (Derrida, 1975) y «Fors» (Derrida, 1977).
9. En cuanto tal, la noción de *trabajo de duelo* se configura a partir de dos topos genéticos claramente datables en la obra de Derrida: por un lado, la filosofía de Hegel, tratada ampliamente en el texto *Glas*, de 1974; por otro lado, el diálogo con el psicoanálisis freudiano, precedido por los estudios expuestos en *Especular, sobre Freud*, texto contemporáneo a *Glas*, y desarrollado extensamente en diálogo con María Török y Nicolas Abraham en *Fors*, de 1976. En ambos casos se encuentran como fuentes complementarias los seminarios que sirven de base para estos textos, especialmente *La famille de Hegel*, de 1971-1972, y *La vie la mort*, de 1975-1976 (Derrida, 2019). Más de una década después, en *Spectres de Marx*, de 1993, Derrida afirma que no se hablará sino del duelo, logrando resumir el núcleo duro de la noción, más allá de su relación con la filosofía especulativa de Hegel y el psicoanálisis, y más estrechamente referida a un pensamiento de la comunidad política. Allí habla de un «trabajo de duelo que es coextensivo a todo trabajo en general» (1993: 24), al tiempo que refiere esta hipótesis a los análisis de *Glas*. El duelo en este texto de 1993 concierne a la ontologización o semantización propia de la producción discursiva de la filosofía, una labor que «consiste siempre en intentar ontologizar restos, en hacerlos presentes», en «identificar los despojos y en localizar a los muertos» (1993: 30). Derrida señala entonces que, pese a que estas operaciones siempre son formas del trabajo de duelo, la filosofía no ha sido capaz todavía de pensarse cogida (*prise*) en él. La cuestión del espectro sería este «más acá» que habría que reconocer para entender la ubicuidad del duelo, en tanto que esta lógica de la espectralidad no es sino una tesis sobre «la idealización de la idealidad como efecto de iterabilidad» (1993: 24). En ese sentido, la noción de duelo configurada en la década de 1970 anuncia el concepto o el esquema del fantasma.
10. Utilizamos la edición siguiente: KANT (1998), *Sobre la paz perpetua*, traducción de Joaquín Abellán, Madrid, Tecnos.

La cuestión de la hospitalidad incondicional y su vínculo con la hostilidad llevan hacia Kant en la medida en que el pensador de Königsberg establece, como uno de los artículos definitivos de la paz perpetua, la necesidad de contar con un *derecho de hospitalidad universal*. La noción de hospitalidad universal (*allgemeinen Hospitalität*) se vuelve el punto de partida del análisis de Derrida, al ser la más cercana en la literatura respecto de aquella que une hospitalidad e incondicionalidad. Este paso por Kant, sin embargo, no constituye la totalidad de dicho seminario, pero permite a Derrida entrar posteriormente en un análisis detallado de la noción de hospitalidad introducida por Emmanuel Levinas en su texto *Autrement qu'être ou au-delà de la essence*, de 1974, y cuyos argumentos centrales serán publicados por Derrida un año más tarde (1997) en el texto *Mot d'accueil*.

En las páginas que siguen procederemos a relacionar ambos seminarios retrospectivamente, desde las reflexiones que llevan a la tesis de una hospitalidad incondicional plasmadas en el curso de 1995-1996 hasta la lógica del parásito en su extraña relación con la figura del mesías, tratada en el seminario de 1989-1990. Exponemos así, secuencialmente: 1) las reflexiones de Derrida en torno a la hospitalidad condicionada por el derecho a partir de las tesis kantianas en el seminario *Hostipitalité*, para 2) conectarlas con la herencia levinasiana que termina por dar cuerpo a una autodiferida hospitalidad incondicional, que no es separable de cierto mesianismo y de cierta política mesiánica. Posteriormente, 3) mostramos cómo estas reflexiones confluyen, se completan y se extienden con el seminario de 1989-1990, *Manger l'autre*, que, sin perjuicio de no ser referido explícitamente en el seminario de 1995-1996, es una de las bases de ese co-implicado pensamiento de la hospitalidad. Lo que en particular este último texto le añade al de la *Hostipitalité* y que nos interesa resaltar se encuentra en las formulaciones alimentarias incluidas en la figura del *para-sitos* y en la dinámica del *comer-con*. Con esto, llegamos así a un amplio pensamiento de la hospitalidad en Derrida, que no puede ser reconstruido en toda su extensión sin estas referencias al material de archivo.

## 1. De la hospitalidad universal

En el seminario *Hostipitalité*<sup>11</sup>, Derrida comienza, a partir de Kant, por establecer que pensar la hospitalidad *por sí sola* es ya un problema. Del latín, *hospitalitas*, la hospitalidad refiere comúnmente a una cualidad o disposición de ánimo acogedora propia de un anfitrión. El término de base de la palabra *hospitalidad* es la palabra latina *hospes*, que normalmente se traduce por *anfitrión*, pero que en algunas lenguas, como la castellana, designa también al huésped (en castellano la palabra *huésped* se ha mantenido para nombrar solo al invitado y no al anfitrión). Por su parte, en francés el *hôte* es ambos, tanto

11. Todo este apartado está tomado de la primera sesión del seminario de 1995-1996, con fecha 15 de noviembre de 1995. Agradecemos a la profesora Peggy Kamuf que nos haya facilitado el uso de este material de archivo para la presente investigación.

el anfitrión como el huésped; en inglés también está la diferencia, inscrita en los vocablos *host* y *guest*. A través de desigualdades idiomáticas como estas, Derrida trabaja buena parte de las primeras páginas del seminario en la etimología de la palabra, para lo cual recurre —como es común en esta época de su filosofía— a Émile Benveniste (*Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, cf. Benveniste, 1969: 86-102). A través de él nos recuerda que la palabra *hospitalitas* se divide en dos elementos distintos que terminan, dice, «por fusionarse»: *hosti-* y *-pet*. *Pet-*, que es una variación de *pot*, significa ‘amo’, ‘señor’, ‘maestro’, de modo que el *hospes*, que señala originariamente al anfitrión, no es sino el «señor del invitado». Los dos elementos, entonces, son el *potis* y el *hostis*, siendo el *hostis* el extranjero, peligrosamente aliado —por semántica— con el *hostil*. *Hostis* nombra entonces «el extraño pasaje —como dice Jacques Derrida analizando a Benveniste— entre el enemigo y el huésped» (Derrida, 1995-1996, S1, 15 Nov.).

Detengámonos un momento en el *potis*, que nombra justamente al señor, al amo; es decir, que está relacionado semánticamente con el poder, con el dominio, incluso con el dominio *despótico* (*potis*, *despotes*). La misma raíz la encontramos en el concepto germano con que Kant traduce la *hospitalitas* en *Sobre la paz perpetua* (1998). En la sección segunda, artículo tercero, titulado «El derecho cosmopolita debe limitarse a las condiciones de una hospitalidad universal», Kant habla en principio —como señalábamos— de una *allgemeinen Hospitalität*, manteniendo así el vocablo en su origen latino. Pero ya en las primeras líneas del artículo encuentra un equivalente germánico para dicha palabra: *Wirtbarkeit*, donde la cláusula *Wirt* refiere, al igual que el *pot* latino, al patrón o al anfitrión; al patrón que recibe y acoge en su casa al *Gast*, al huésped en cuanto invitado extraño o extranjero, *otro* en todo caso. *Wirtlich*, como *Gastlich* —la otra palabra germana para denominar la hospitalidad—, significa ‘hospitalario’, ‘acogedor’. Pero *Wirt* también marca todo el léxico de la *Wirtschaft*, es decir, de la economía, que Derrida nos recuerda no es sino la traducción del griego *oikonomia*, o ‘ley de la casa, de lo doméstico, de lo propio’. Derrida lleva a cabo todo este tejido etimológico para sacar la siguiente conclusión: la hospitalidad, tal como la entiende Kant y sobre todo tal como la entiende en el contexto de su tratado de la paz perpetua, es primariamente un derecho (en sentido amplio), es decir, un deber, una obligación, una ley que manda a acoger al extranjero como a un amigo, *pero* con una, al menos *una* gran condición: que el anfitrión, el *hospes*, *the host*, *die Wirt*, el que recibe o da asilo, se mantenga siempre como *el señor*, como el patrón y el amo de su propia casa, de su casa que es *propia* de él, *suya*; con la condición de que el amo *mantenga la autoridad sobre su casa propia*, afirmando así la hospitalidad como economía, es decir, como *ley de su casa*. Pero incluso como *ley de la identidad*<sup>12</sup> que delimita el lugar mismo de la hospitalidad ofrecida.

12. Derrida ha explicado la cuestión de la identidad en términos políticos a través de la noción de soberanía de manera explícita en al menos dos grandes textos: en el seminario de 2001-2003, *Le bête et le souverain*, y en el texto *Voyous*, de 2003. Leyendo a varios autores de la

La conclusión preliminar de Derrida es: la hospitalidad universal, en tanto es un derecho, es decir una ley, y una ley que emerge desde lo propio, del señor de la casa, no puede pensarse realmente como una hospitalidad sin condición. Pues hablar de una ley de la hospitalidad es ya precipitarla en la esfera del derecho y, por tanto, de entrada, ponerle condiciones: habría que ser hospitalario bajo tal y tal circunstancia, con esta persona y no con aquella, etc. Pero, además, porque dichas condiciones son las condiciones impuestas por lo propio, es decir, por la *identidad* —en cuanto el vocablo ἴδιον (*idion*), que compone la palabra *identidad* significa literalmente en griego ‘lo propio’<sup>13</sup>, es decir, las condiciones de un derecho de propiedad y de identidad, lo cual señala también hacia la exclusividad, porque lo propio entendido en sentido fuerte es siempre lo propio mío y solo mío, nunca tuyo también. Y ciertamente todo esto tiene mucho sentido: Kant requiere que la tierra no se vea como un lugar marcado por un tipo específico de propiedad, que es la propiedad arbitraria que las naciones exigen sobre un determinado suelo, pues la propiedad de la tierra es realmente *de toda la humanidad* —según un argumento interno de su filosofía trascendental al que no podemos referirnos ahora—. Y aunque esto parezca razonable, incluso hasta filantrópico —a pesar de que Kant señala enfático que la hospitalidad es un derecho y no es mera filantropía—, la hospitalidad no puede establecerse *qua* derecho en ausencia de toda condición, pues entonces se volvería inmanejable y aparecerían sus grandes problemas, o lo que es, en realidad, su gran problema: el inminente peligro de que el extraño que es invitado como amigo *devenga* extraño y hostil, es decir, que el *hostis* prevalezca sobre el *hospes*, toda vez que el extranjero siempre puede volverse mi enemigo: entrar a mi casa y usar más recursos de los que le ofrezco, pudiendo quedarse en ella más tiempo del que se le ha invitado, a riesgo último de que me expulse de mi propia casa y se la tome, se la apropie y la haga de él. En suma, el riesgo de que yo, como *hospes*, señor de mi casa, anfitrión, devenga *rehén*. De origen árabe, *rehn* (que refiere a una prenda) tiene también una raíz latina que proviene del *ostaticum* u *hostaticum*, contracción de *obsidaticum*, *obses*: lo cercano, lo familiar, lo que se tiene cerca de sí o *dentro de* sí. En las lenguas romances el rehén está muy cercano a la etimología del *hospes*, del

---

tradición política occidental, como Bodin, Hobbes, Schmitt, pero también a través de Benveniste, Derrida describe la soberanía como un concepto basado en la idea de una ipseidad totalmente autoidéntica y en una noción fuerte de lo propio. La soberanía ha de ser entendida, como se ha esbozado, como la autoridad del *ipse*, del sí mismo, del sí mismo propio (Derrida, 2008: 103). Y aunque es tratada de modo explícito en los autores de la tradición ya nombrados, este concepto de soberanía puede ser rastreado de Platón a Descartes, Kant y Heidegger mediante «la figura de la ipseidad presente y presente a ella misma, algunas veces presente a ella misma en la forma del ego, del presente vivo del ego, del ‘yo’, de ese ‘yo’, de ese poder decir ‘yo’» (Derrida, 2008: 362).

13. En Aristóteles, el ἴδιον (*idion*) designa lo propio en cuanto uno de los κατηγορούμενα (predicables lógicos). En los *Tópicos* 101b20 Aristóteles se refiere a cuatro predicables o modos generales de atribución: género, definición, propio y accidente. Lo propio, o propiedad, expresa una cualidad que acompaña necesariamente a la especie, y el accidente expresa una cualidad contingente, que puede estar o no en el ser.



*hostis* y del *potis*, como también a toda la cadena de significantes de la hospitalidad: *otage* en francés y *ostagio* en italiano. Pero el más cercano es quizás el inglés *hostage*. Entonces, porque en la relación de hospitalidad el *hospes* siempre corre el riesgo de devenir no ya el señor de la casa, sino el rehén del *hostis*, parece no solo razonable, sino también necesario, imponer condiciones a la hospitalidad. Incluso cuando esta se piensa como universal.

Estas configuraciones le sirven a Derrida para sostener la que nos parece es justamente la tesis central de este seminario. Citamos su formulación:

La hospitalidad es un concepto y una experiencia contradictoria en sí, que no puede sino auto-destruirse o protegerse ella misma de ella misma, auto-inmunizarse de alguna manera, es decir, deconstruirse ella misma, justamente, en su ejercicio. (Derrida: 1995-1996, S1, 15 Nov)

La hospitalidad, agrega Derrida un par de páginas más adelante, es una *experiencia intencional* (*expérience intentionnelle*) que lleva, más allá del saber, hacia el otro como extranjero absoluto, como desconocido, del que solo sé que no sé nada. Es este no saber que envuelve a esta experiencia —que no es, a su vez, una carencia que pudiese suplirse con saber— lo que genera en ella una primera apariencia de contradicción performativa: acogemos al otro de hecho todo el tiempo, le decimos «bienvenido» sin realmente saber qué hacemos cuando lo hacemos. Apariencia de contradicción que para Derrida es del mismo tipo que aquella analizada en el texto *Politiques de l'amitié*: «ô mes amis, il n'y a nul ami» (1994)<sup>14</sup>. Más que contradicción, por tanto, co-implicación de elementos heterogéneos que impiden la decidibilidad total del concepto de hospitalidad, y que la precipitan cada vez a un devenir su otro: hostilidad. De ahí también —y no solo por etimología— que pueda sostenerse que tanto el huésped como el anfitrión puedan devenir rehén ya del anfitrión, ya del invitado. Pues que la hospitalidad pueda aparecer como tal comportándose en realidad como hostilidad no solo es posible en el caso en que un derecho de hospitalidad como el kantiano condicione las formas de la bienvenida. La posibilidad inversa es siempre también un riesgo inminente, pues el que invita puede a su vez devenir rehén del invitado, de su huésped, «el rehén de aquel que recibe y que retiene en su casa [*chez lui*]» (Derrida: 1995-1996, S1, 15 Nov). La experiencia de la hospitalidad está así siempre, en cualquier caso en que se analice, marcada por este *double bind* —expresión inglesa que Derrida utiliza, pues «retiene el enlace en el enlace y por tanto en la obligación» (Derrida: 1995-1996, S1, 15 Nov)— que la torna aporética en un sentido doble y fuerte: primero, como señalábamos, porque los términos de la relación siempre corren el riesgo de intercambiar posiciones hasta devenir incluso rehenes del otro y, segundo, también porque ser hospitalario se define por permitir el paso de una frontera —la de mi país, del umbral de mi casa, etc.— al otro, y señalar el *double bind* de la acogida implica cerrar todo paso, encerrarla en

14. Formulación presente a lo largo de todo el texto, sobre todo en la introducción y el primer capítulo.

una aporía. Derrida sostiene como una hipótesis, señalando cada uno de estos traspasos, contaminaciones, aperturas y cierres del concepto y de la experiencia de la hospitalidad, que esta aporía no es, sin embargo, negativa. Es necesario resistirla, mantenerse en ella, como dice en otro lugar (cf. Derrida, 1998), pues:

[...] sin la constante repetición de esta parálisis en la contradicción, la responsabilidad de una hospitalidad, una hospitalidad total (*tout court*), allí donde ya no sabemos ni sabremos jamás lo que es, no tendrá ninguna chance de advenir, de venir, de hacerse o dejarse bienvenir. (Derrida, 1995-1996, S1, 15 Nov)

## 2. Rehén del otro: la hospitalidad levinasiana

En el seno de las reflexiones sobre la etimología de la palabra *hospitalidad* que hemos señalado, Derrida realiza una breve pero contundente referencia a Emmanuel Levinas, específicamente por el lugar tético que la noción de rehén (*otage*) tiene en su filosofía, sobre todo a partir de su texto de 1974, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Levinas, 2008). En ese lugar de la primera sesión del seminario de 1995-1996, Derrida establece la necesidad de seguir de cerca esa «terrorífica e indispensable estrategia del rehén», justamente en la dirección que sigue Levinas. Cito extensamente esta referencia que nos parece tan importante:

[...] lo que Levinas llama rehén, cuando dice que el ejercicio de la responsabilidad ética comienza ahí donde yo soy y debo ser el rehén del otro, abandonado pasivamente al otro antes de ser yo mismo (el tema de la obsesión, de la asediedad (*obsidionalité*), de la persecución también juegan allí por cierto un rol esencial e indisoluble de aquel del rehén en el discurso de Levinas sobre la responsabilidad ante el otro, que supone que yo sea, en un sentido no negativo del término, originariamente, en tanto que yo; mí-mismo, en tanto que digo «heme aquí», sujeto sujetado, sustituible, el rehén del otro). (Derrida, 1995-1996, S1, 15 Nov).

Si bien esta no es la única referencia que hace Derrida a Levinas en este seminario, sí es la única referida expresamente a la cuestión del rehén, referencia que además allí mismo Derrida conecta, siguiendo el argumento de *Autrement qu'être*, con el tema de la substitución (*substitution*) —del que hablaremos en un instante—. Las reflexiones en torno a la noción aporética de hospitalidad en Levinas fueron en realidad profundizadas por Derrida en otro lugar, pero que probablemente —por la cercanía de las fechas— fue escrito en base a lo avanzado en este seminario. Nos referimos al texto publicado en 1997 *Mot d'accueil*. El diálogo con Levinas está ahí sin duda suscitado por el lugar central que tiene la acogida y la hospitalidad en su filosofía, que constituye el núcleo de su propuesta ética, siempre enlazada con una cierta noción de mesianismo. Como dice Levinas, solo «se pertenece al *orden mesiánico* cuando se ha podido admitir a otro entre los suyos» (Levinas, 1988b: 113; cursivas nuestras). Pero

también y más fundamentalmente, esta hospitalidad mesiánica es a la vez la nota más excéntrica de su idea de una subjetividad anudada, alterada por la alteridad y, por tanto, nunca completamente idéntica. En *Autrement qu'être*, Levinas desarrolla esta noción de subjetividad a partir de la formulación *lo-otro-en-lo-mismo* (*l'autre dans le même*), que llama también *substitución*<sup>15</sup>. A partir de la experiencia del otro frente a la cual es extrema vulnerabilidad, el sujeto está determinado mediante la imposición de un destino o vocación: ese destino es ser-para-otro, ser responsable por él antes de cualquier culpa que se recibe como una significación ética que individualiza al sujeto y le otorga la estructura de una alteridad-en-lo-mismo (*altérité-dans-le-même*) (Levinas, 2008: 109). Así, el sentido del mundo en general, lo que motiva el ejercicio gnoseológico de una conciencia-de o de una apertura existencial al ser, la mutación de la sensibilidad en intencionalidad está dada por la significación pre-original del sentir en tanto que *para-el-otro* (*pour l'autre*) (Levinas, 2008: 114), lo que quiere decir que todo movimiento comprensivo implica un *acoger* al otro hospitalariamente antes que luchar contra él, un ofrecer al otro lo que se posee, la donación del propio pan que yo como (Levinas, 2008: 116). Así se construye la objetividad, dando al otro lo que ya poseo, aquello que como, aquello de lo cual gozo.

Esta alteridad del otro que pasa inquietando el presente sin dejarse cercar por el ὄραξις de la conciencia es *obsesiva* (Levinas, 2008: 158). Levinas utiliza esta palabra para referirse a la manera en que el Otro se presenta ante la conciencia y la transforma, es decir, la altera y permite la substitución del Otro por mí. La obsesión es sin duda un momento traumático. Levinas lo describe como una persecución (*persécution*) (2008, p. 160) que pone en crisis al Mismo y lo obliga, sin que pueda interiorizar por medio de la representación y el concepto a la autoridad que lo dirige. Por ello, la obsesión no es ni un acto ni un estado de conciencia, sino algo que, como la persecución, es imposible de asumir: *anarquía* (Levinas, 2008: 161).

Esta alteración que da origen a la subjetividad como substitución no sería posible si la ascendencia del Otro, su advenimiento, no fuera siempre irruptiva, molesta. La anarquía de lo Otro es obsesión, y la obsesión es persecución: «designa la forma según la cual el Yo es afectado y que es una *defección* [*défection*] de la conciencia» (Levinas, 2008: 160). «Defección», como la acción de separarse de aquello a lo que se pertenecía, es lo que le acontece a la conciencia en el momento de la substitución, una inversión de la intencionalidad que es pasividad pura. La responsabilidad describe una subjetividad atenta ante la llamada del otro, pero atenta *a su pesar* (*malgré soi*), porque es la persecución por el otro lo que está en el fondo de la solidaridad con el otro (Levinas, 2008: 162). La obsesión es una acusación sin fundamento, cuya tarea es despojar al Yo de su soberbia y su imperialismo dominador. Es entonces que llegamos en el ritmo del texto a la afirmación de que la substitución del otro por mí hace del yo un *rehén* (*otage*). Esto, como enfatiza también Derrida, no debe enten-

15. Tratada *in extenso* en Levinas (2008: 156-205).

derse en términos violentos, como si el otro, mediante un acto de tortura, me secuestrara y me alienara. Soy rehén en la medida en que *Yo* significa ‘heme aquí’, respondiendo de todo y de todos (Levinas, 2008: 180). Soy siempre en lugar-de, ya siempre respondiendo por el otro, ese es el sentido de la responsabilidad. Por esta función ética es que Levinas señala que no se trata de una enajenación de mi libertad, sino de su investidura. Porque estoy asignado como responsable es que soy rehén. Sin esta asignación previa a todo principio, la substitución sería un acto violento, pero se trata de una asignación en absoluta pasividad, sin que la voluntad intervenga en ella o la provoque. La violencia solo es concebible desde dentro del binomio libertad / no libertad. De esta manera, el sujeto realiza lo que el vocablo indica: *sub-jectum*, soporta, está bajo el peso del universo como responsable de todo (Levinas, 2008: 183).

Dado este lugar tanto de amarre como de desgarre que es la subjetividad como substitución y hospitalidad<sup>16</sup>, Derrida habla en aquel texto, en relación con Levinas, de la posibilidad de pensar una «ley de la hospitalidad» (Derrida, 1997: 56). ¿Qué implica para Derrida y Levinas hablar de una ley por referencia a la hospitalidad? Sin duda, aquí corremos el riesgo de, como mostrábamos antes, condicionar inmediatamente la hospitalidad. Sin embargo, en el seminario de 1995-1996, Derrida realiza una distinción que es capital aquí y que marca muchos otros lugares de la filosofía derridiana (por ejemplo, en Derrida, 2005b): la distinción entre ley y derecho. Sin duda, para que esta distinción sea posible, es necesario pensar la ley como radicalmente otra respecto del orden del derecho, cuestión que Derrida señala añadiendo a la ley el rasgo de la locura (*folie*). Hay que tener siempre en cuenta que la locura «está inscrita en la ley de la hospitalidad, una locura dictada por una ley intratable de la hospitalidad que comanda intratablemente renunciar al derecho, se trata de una ley contra las leyes» (Derrida, 1995-1996: S3, 20 Dic). Una ley hecha por la anacronía (Derrida, 1993: 27, 184, 185), cuyo tiempo disyunto hace posible el acontecimiento, la historia y la promesa de justicia (1993: 270). Ley distinta del derecho, cercana a la justicia y, con ello, a la responsabilidad. La relación con Levinas es aquí manifiesta, pues si hay algo que nos ha legado Levinas —a Derrida, a nosotros— es una radicalidad sin parangón a la hora de referirse a la acogida del otro. Solo un pensamiento de la incondicionalidad de la acogida podría realmente «medirse» con la alteridad, en el exceso de lo inconmensurable mismo. Sentemos algunos precedentes para esto: en la filosofía ética de Levinas es el otro el que comanda, pero no el otro como otro determinable (otro género, otra etnia, otra nacionalidad, etc.), sino otro en sentido fuerte: algo que no se puede comprender según las categorías con las que signifique el mundo y que por eso queda radicalmente fuera de mi experiencia; otro como rasgadura de la experiencia, como lugar de fuga del lenguaje, como lo otro de lo que no puedo hablar más que como

16. Dice Levinas: «Presentar el nudo de la ipseidad [*noeud de l'ipseité*] en el hilo recto de la esencia sobre el modelo de la intencionalidad *por sí*, o como la apertura de la reflexión sobre sí, es poner una nueva ipseidad detrás de la ipseidad que se quisiera reducir» (2008: 166).

otro. Ese otro, en su radical alteridad, dice Levinas, es siempre imprevisible: no puede calcular sus reacciones, sus modos de actuar, su modo de ser. Así, tampoco puedo calcular su modo de llegar a mí, de llegar como visitante. Muy cerca de la figura judía del mesías, que se le espera pero que no se sabe ni puede saberse cuando llegará, el otro se comporta para mí como lo que no puedo controlar: primero, no puedo controlar con mi pensamiento, luego, tampoco con mis acciones.

De lo que se trataría entonces en esta «ley» de la hospitalidad levinasiana —a diferencia de la de Kant— es de una *desproporción disimétrica del recibir* (*disproportion dissymétrique*) (Derrida, 1997: 55). La acogida sería así una respuesta originaria o incluso pre-originaria al otro que llega. Pues, en el pensamiento de Levinas, el *sí* que se le da al otro, la respuesta afirmativa ante su llegada, siempre ya se ha dado, siempre ya ha sucedido, *antes* del encuentro datable y contextual —condicionado— con ese otro. «Se comienza por responder», dice Derrida, «la respuesta comienza, la respuesta comanda» (1997: 53). Y esa respuesta que es primera es siempre *sí*. Derrida dice que el *sí* de la responsabilidad es precedido por el *sí* del otro, en la medida en que el mismo Levinas afirma que solo el otro es quien puede decir *sí*. Sin embargo, hay que entender ese *sí* del otro en la doble y simultánea acepción del genitivo objetivo y subjetivo: *sí* del y *sí* al otro. A la vez. El *sí* sería «primero» el *sí* del otro, como *sí* anárquico, como *sí* pre-originalmente acogido. Pero ese *sí* «primero» es, a su vez, ya una respuesta: es la acogida del otro. No hay primer *sí*, el *sí* es ya una respuesta. El *sí* del otro y el *sí* al otro deben entremezclarse, implicarse en la acogida; son el mismo *sí* como *sí* del otro en mí, como acogida que es afectada en su constitución también por el momento empírico del cara a cara. La acogida es la estructura de la subjetividad, de lo otro en mí.

Hablamos aquí, entonces, de ciertas condiciones de la incondicionalidad que no tienen con ella una relación alguna de anterioridad lógica ni ontológica, sino que están anudadas con ella al modo de una estructura *diferencial* —internamente dividida y en división—. Las relaciones de condicionalidad en Levinas, dice Derrida, «desafían la cronología y la lógica» (1997: 59). El paso de un nivel al otro, de la condicionalidad de la ontología a la incondicionalidad de la ética y viceversa, se da en virtud de una nueva forma de comprender la reducción fenomenológica, que opera con matices diversos en Levinas desde los comienzos de su producción textual. Se trata, como la describe en *Autrement qu'être*, de una reducción que no se hace «a golpe de paréntesis» (*à coup de parenthèses*), pero que «alimenta con su energía la interrupción ética de la esencia» (Levinas, 2008: 76). Para mostrar este nudo podríamos preguntarnos, con Levinas, primero, «¿cómo puedo recibir al otro, dar al otro, si tengo las manos vacías?». Un cierto recogimiento en casa es necesario. Pero dicho recogimiento no es *realmente anterior* a la acogida: supone la acogida por venir, no existe sin ella. Mi casa está hecha, me la apropio y la hago mía, *para* recibir al otro, y, a la vez, el otro no puede venir sin que yo *ya* tenga una casa donde acogerlo. El otro siempre ya ha venido y ha sido acogido. No hay un antes absoluto. Hay un *nudo en la hospitalidad* (*noeud de l'hospitalité*) (Derrida,

1997: 78). La última consecuencia de esto es que el *host* es siempre también ya un *guest*. Y lo es porque el *host* es el *hostage* del otro. La noción de rehén (*otage*) que maneja Levinas no es, como decíamos, negativa, sino la base misma de la ética y la hospitalidad: recibo al otro, pero soy también su rehén.

Todo el tercer apartado de *Totalidad e infinito* (texto de 1961) —«Interioridad y economía» (cf. Levinas, 2000: 101-202)<sup>17</sup>— está marcado por esta idea de la morada abierta, de la morada sin propiedad que es necesaria para la acogida. Pero la acogida es la que comanda, tengo que recibir al otro en mi casa. Pero mi casa no me pertenece, la acogida no presupone la propiedad privada. *Como mi casa no es mía, no puedo poner condiciones a la acogida del otro*. Como se sabe, para Levinas, la preocupación mundana del existente debe basarse en las necesidades de un cuerpo que disfruta la vida. Por lo tanto, construye una teoría de la existencia centrada en el concepto de goce o disfrute (*jouissance*) y en el movimiento transitivo del «vivir de...» (*vivre de...*). El resultado es una estructura autoafectiva como base comprensiva de la existencia, cuya configuración en cuanto transitiva o ex-tática no pierde su carácter intencional, constituyendo las cosas como complementos directos y, así, en contenidos de una vida que siempre es vida-de. Es por esta razón que ambos conceptos están fuertemente determinados por una retórica del comer, en la que los objetos son nutrientes para el existente y el gusto es la estructura primaria de la afectividad (Levinas, 2000: 113). Las «relaciones que se producen en el seno de lo Mismo» (Levinas, 2000: 112) se asemejan, dice Levinas, a las relaciones que tenemos con el alimento y, así, todo gozo es siempre alimentación (2000: 113). El gozo como auto-complacencia no completamente soberana del mismo es «la condición del para-otro de la sensibilidad y de la vulnerabilidad de la exposición al otro» (Levinas, 2008: 119), pues el sentido del «dar al otro» no se obtiene sino de la posibilidad de arrancarse a sí mismo de la complacencia en el gozo, como quien «arranca el pan de su boca» para dárselo al otro: «solo un sujeto que come puede ser-para-otro o significar» (Levinas, 2008: 119). La objetividad se construye, entonces, dando al otro lo que ya poseo, aquello de lo cual gozo. Así, a pesar de la no propiedad de mi casa, debo acoger al otro en mi casa, es decir: no puedo acogerlo con las manos vacías. Tengo que recibirlo con algo que ofrecerle, ¿no es así siempre con los invitados? Y la comida, cómo no, es por excelencia lo que uno ofrece al otro: en su espera, tengo que tener la mesa puesta, la once servida. Tengo que tener mi refrigerador y mi despensa abiertos. El otro debe tener un lugar en mi mesa, hay que comer con él. Este pensamiento podría señalarse como un nuevo pensamiento del comer-con. En palabras de Levinas:

Subjetividad del hombre de carne y sangre, más pasiva en su extradición al otro que la pasividad del efecto en una cadena causal —porque más allá de la

17. Allí el recurso efectivo a la ontología —no solo su crítica— describe la base existencial que permite la configuración de un comando ético incondicional, o, dicho de otro modo, permite pensar una proto-dimensión del sí mismo —Levinas la llama «interioridad»— que posibilita la relación con la trascendencia.

actualidad misma que es la unidad de la apercepción del yo pienso, arrancamiento-a-sí-por-otro en el dar-al-otro-el-pan-de-su-boca. (Levinas, 2008: 222)

### 3. Mesianismo y hospitalidad parasitaria

En otro lugar, el seminario *Manger l'autre* (1989-1990), Derrida habla de este comer-con-otro que está siempre en el corazón de la acogida. Como habíamos esbozado brevemente al comienzo, dicho seminario se centra en la idea general de que llevarse un alimento a la boca es la figuración retórica que por excelencia ha utilizado la filosofía para hablar de este gesto de la aprehensión que está a la base de toda comprensión, e incluso de toda producción de sentido —y no hay que ir más allá del mismo Platón para probarlo<sup>18</sup>—. Porque toda comprensión como asimilación de lo otro se expresa también paradigmáticamente por la boca. Derrida muestra en el seminario que los cruces entre la oralización de la palabra en la voz y la degustación y deglución que se da en la boca no son accidentales, y son el resultado de la metaforización estructural del discurso sobre el pensamiento y el lenguaje. En una entrevista con J.-L. Nancy publicada en 1989 bajo el título *Il faut bien manger*, Derrida reconoce que esta asimilación del otro como movimiento fundamental de la comprensión, que nunca es lejana al comer, está vinculada además con una cierta «estructura sacrificial de los discursos», que corresponde a un matar (*mise à mort*) no criminal, es decir, orientado a la ingestión, incorporación o introyección de un cadáver (Derrida, 2005a: 18). Se trata también de una estructura de tipo simbólico, pues el cadáver es, en la comprensión y en la relación con el otro, «humano». Esta operación sacrificial simbólica, de la que el vegetarianismo no nos salva (Derrida, 2005a: 17), apunta a un proceso de «interiorización idealizante» del otro, necesario para la constitución de su sentido —como alter ego o *Mitdasein*, entre otras configuraciones— y que está ligado a un pasaje por la boca (Derrida, 2005a: 9): tanto por la afección —sensible— que dicho proceso produce como por la necesidad de expresarla mediante la palabra (en cuanto *parole*).

Cuando esta estructura simbólica de la ingesta pretende asimilar ese «cadáver» sacrificial del otro de manera total, sin posibilidad de dejar restos indigestos, estaríamos ante la lógica de una autoafección pura, cuyos problemas no solo han sido mostrados por Derrida desde sus textos más tempranos, sino que también constituyen la base crítica de toda la deconstrucción del logocentrismo. El deseo de una pura *digestión sin resto*<sup>19</sup>, de una perfecta asimilación en

18. Como muestra Dalfen (2004), Platón utiliza la metáfora de la alimentación para referirse al deleite que produce atender a discursos orales bien contruidos en muchos lugares de su obra (*Timeo*, 27b7-8; *Lisias*, 211c11; *Fedroi*, 227b6-7, y *República*, 352b4-7 y 354a13). En los casos citados por él se relacionan estrechamente alimentación y discursividad, pues se habla de «festines y/o banquetes (*estiasis*) de palabras», con connotación claramente positiva.

19. Cuestión que nunca puede ser realmente lograda. Siguiendo a Farrell (2006), si siempre que se come se come algo otro, entonces no puede haber digestión perfecta: «All you can eat is something other—not just any other, of course, but the nourishing other; yet ingestion is followed by excretion, the elimination of what in the nourishing other could not be

cuanto reducción del cadáver del otro al cuerpo del sí mismo que se alimenta, es lo que vincula el logocentrismo a un carnocentrismo: el dominio de una lógica de la relación de incorporación total, sin resto, de lo otro marcada por la necesidad de su sacrificio.

Sin embargo, dicha posibilidad de pura autoafección, cuya interrupción por la alteridad de una exterioridad fue mostrada por Derrida en la necesidad de hacer de la escritura un suplemento necesario del habla, queda también entredicha por la imposibilidad de una total ingestión carnívoro-sacrificial del otro. Todos los elementos aquí involucrados pueden ser descritos bajo la temática del comer carne buena o mala, de la prohibición de comer carne, la abstinencia de comer carne, de la sublimación y la substitución de la carne en una dieta carnívora, así como de todas las temáticas que se resumen en la figura de la antropofagia y el canibalismo, dice Derrida en el seminario de 1989-1990 (S1, 8 Nov). Un tópico que estaba ya contenido en la entrevista con Nancy, a propósito de la posibilidad de la deconstrucción del carno-logo-centrismo. No se trata, dice ahí Derrida, de saber si es «bueno» o si está «bien» comer al otro, y a cuál otro, pues «lo comemos de todas maneras y nos dejamos comer por él» (2005a: 20). Se trata más bien del cómo comer para comer *bien*, del *il faut bien manger*, entonces, como la normatividad general o incluso la ley de toda relación con el otro; ya en cuanto ley de la fenomenalización del otro a partir de la autoafección, ya en cuanto ley de la comunión, la comunidad y la hospitalidad, de la acogida del otro. La ética de esta proposición es entonces una *dietética*, y no es lejana tampoco a la idea de una virtud de la política en cuanto gobierno, descrita por Platón como justicia, pues en la medida en que el gobierno del alma sobre el cuerpo es un dominio del deseo (órexis), y sobre todo del deseo de comer y de beber (Platón, 1988: 232 y ss)<sup>20</sup>, la ética es siempre originalmente una dietética<sup>21</sup>.

---

assimilated; hence one cannot eat all of even the designated other, at least not without residue, not without what the French call *les restes*. There are always leftovers and scraps, not to mention the unmentionables, to be eliminated and then purged by water or purified by fire—inasmuch as purification is pyrifaction. Derrida's question: What is the structure and the system of waste, leftovers, rests?» (136). Cuestión tratada también por Derrida mismo en *Glas* (1974), la obra que dedica a Hegel y Genet que está totalmente articulada en torno a la cuestión del *restar* (*rester*), en el sentido de *mantenerse*, pero también en el sentido de *resto* (*reste*) como lo que sobra o queda de una cierta operación sintética (1974: 253), en cuanto residuo material, empírico, tan indeseable como peligroso (capaz de transformarse en una máquina castradora, máquina materialista, 54). La constatación primordial de Derrida en este texto es que el pensamiento del resto no puede ser comprendido por la tradición filosófica que encuentra uno de sus momentos culminantes en Hegel (1830: 7), pues para Hegel el movimiento general de la *Aufhebung* no puede/debe dejar ningún resto, debe ser, por el contrario «total e infinita» (1830: 156).

20. República 439a y ss.

21. «L'órexis, c'est d'ailleurs le nom pur désir en général. L'anorexique ce n'est pas seulement celui ou celle qui ne peut pas manger, mais au sens étymologique quelqu'un qui a perdu le désir, le non-désirant, le désir de manger étant ici le symbole du désir en général, ce que tous les désirs partagent entre eux» (Derrida: 1989-1990, S1, 8 Nov).



A esta dietética se llega justamente describiendo cómo el comer-al-otro (*manger l'autre*), «tropo auténtico» de la auto-hetero-afección como origen de la significación, es también «tropo auténtico» de la relación social misma con el otro y, por tanto, la base de toda ética y política. Al explicitarlo en el seminario de 1989-1990, Derrida se ve forzado a hacer variar el *manger l'autre* en un *manger avec l'autre*, donde el *con* (*avec*) se vuelve así determinante. Porque comer-al-otro puede siempre intercambiarse con un comer-con-el-otro, y es esta variante la que hace del comer-al-otro la condición de posibilidad de la comunidad. Sin embargo, esta posibilidad no está dada solo por la inmediata asociación que puede hacerse del comer-con-otro con la partición o el compartir el alimento (*partage du repas*), que es en efecto la base de una comunidad como la cristiana, cuyo lazo está asegurado por dicha convivialidad. Pues no es sino el acto de repartir el pan de la eucaristía, el que, mediante una función simbólica, presenta el cuerpo de Cristo, opera «como alimento para nuestras almas y como lo que unifica la comunidad de los fieles» (1989-1990, S2, 22 Nov). Sobre todo en el paradigma cristiano de comunidad, pero en general en cualquier otra, «la comensalidad, la convivialidad pacífica, la comunidad amistosa» (1989-1990, S5, 13 Dic) se vinculan internamente, y bien puede decirse que no hay comunidad sin dicho sentarse juntos a la mesa.

Sin embargo, la cuestión del «con» del «comer-con» no puede zanjarse tan fácilmente. Pues el comer-con, si bien constituye una nueva formulación del *comer* metonímico con que la filosofía se explica a sí misma y la relación con cualquier-radicalmente otro (*tout autre*), no supone una distinción absoluta respecto del comer-al-otro. Como dice Derrida:

Pero «con» podría, por otro lado, en el suspenso de su sentido, designar también una modalidad del «comer al otro»: en este último caso, se come con otro, como se dice que toma su desayuno *con* un café, pan, mantequilla y mermelada, como se bebe vino *con* queso o como se cena *con* pescado crudo. (Derrida, 1989-1990, S5, 13 Dic; cursivas mías)<sup>22</sup>

Comer-con el otro puede significar, a la vez, tanto comer *acompañado del otro* como comer *al otro como acompañamiento* de una comida. Cuestión de compañía y de acompañamiento, dice Derrida. Esto es lo que introduce en el centro de la preocupación alimenticia en su cariz político una relación de incorporación necesaria del otro, que en otros textos ha sido caracterizada como trabajo de duelo (*travail du deuil*). En el nombrado *Politiques de l'amitié*, pero sobre todo en *Spectres de Marx*, Derrida sostiene que la autoafección como auto-hetero-afección —es decir, como autoafección que nunca puede ser pura en tanto está determinada por la relación con una alteridad— puede ser entendida a partir de la figura del duelo: una relación con el otro en su muer-

22. En el original: «mais 'avec' pouvait d'autre part, dans le suspenso de son sens, désigner aussi une modalité du 'manger l'autre' : dans ce cas là, on mange avec l'autre, comme on dit prendre son petit déjeuner avec du café, du pain beurré et de la confiture, comme on boit du vin avec le fromage ou comme on dine avec du poisson cru».

te, a través de esa muerte, como la experiencia de la anacrónica temporalidad de su muerte. Este trabajo de duelo es también descrito como un trabajo de encriptación del otro, que refiere directamente a un movimiento de incorporación o introyección del otro (Derrida, 1993: 160) a partir de una experiencia afectiva que es también aprehensiva. Aprehender al otro, esto es, formalizar la experiencia afectiva de su encuentro, es para Derrida —y para una larga tradición que probablemente apunta a Hegel como un comienzo explícito— la base para la mismidad como *ipseidad* en todas sus posibles formas. Muchas veces Derrida enfatiza que el duelo es «originario», i. e. que no se reduce a una determinada afección, entre muchas otras que le ocurrirían a un ser ya constituido. La cuestión es más bien inversa, pues el duelo «instaura la relación conmigo mismo y constituye, en la *différance* —ni interna ni externa— que la estructura, tanto la egoidad del *ego* como toda *Jemeinigkeit*. La muerte del otro, esa muerte del otro en mí, es la única muerte nombrada en el sintagma ‘mi muerte’» (Derrida, 1998: 123).

Volvamos ahora a los dos regímenes del *con*, dos significaciones que, sin embargo, no son contradictorias ni incompatibles. Lo que se sigue de aquí para Derrida es la necesidad de pensar una suerte de parasitología, de teoría del parásito: del huésped como parásito. ¿Cómo se nos ha colado el parásito? Pues resulta que, ni en la más solitaria e íntima de las comidas amorosas, el tercero, el parásito, está totalmente excluido. La palabra *parásito* no debe tomarse como una metáfora más, puesto que pertenece en principio al espacio del comer-con. Cito en extenso el seminario de Derrida:

«Sitos» significa primero alimentos sólidos que acompañan (ensalada con queso, carne con papas, etc.), o, con más frecuencia y activamente, también comer-uno-con-otro [...] *Parasiteo*, puede escucharse primero como «Yo como a»; con, en la mesa de. El sentido peyorativo del parásito es un significado que no le pertenece necesariamente. *Parasitus* en latín como en griego *parasitos* es, por ejemplo, un ciudadano alimentado en Prytaneum, a las afueras (o márgenes) de la ciudad. También es el sacerdote que reemplaza a los sacerdotes ordinarios en ciertos sacrificios y, por lo tanto, es invitado a comer. Es un invitado. Se podría decir que es el profeta Elías —para quien hay siempre un puesto preparado en la mesa, porque puede venir siempre cuando no lo esperamos mientras lo estamos esperando— es un parásito. *El mesías es un parásito*. Siempre hay espacio para el parásito tan pronto como la comida ya no esté absolutamente calculada para alguna necesidad natural. (1989-1990, S5, 13 Dic)

Habría que pensar entonces, con Levinas, la incondicionalidad de la hospitalidad como una hospitalidad parasitaria. Una acogida del otro en la morada, en la casa —que no es la mía—, incalculable, pues el otro siempre puede venir cuando menos se lo espera, mientras se lo espera incluso. Y el otro tiene hambre, quiere comer conmigo. Tengo que comer con él. Comerlo a él también en la medida en que entra en mi morada, se sienta en mi mesa. Como señala Levinas, el don que se entrega al otro no es «un don del corazón», sino

del pan de la boca, de mi bocado de pan, idea que refuerza con una cita de Isafas 58: «comparte tu pan con el hambriento, acoge en tu casa a los miserables» (Levinas, 2008: 120). Pero, enfatizamos nuevamente, como la casa no es mía, el otro que come conmigo y al cual me como, también me come a mí. El parásito entra por mi boca, como los demás alimentos, pero no se deja digerir. El parásito se queda en mi cuerpo, es casi parte estructural de mi cuerpo, pero no solo no es reductible a mi mismidad —*ipseidad*—, sino que además la amenaza: se la come. Como al otro y el otro me come. Esta sería, en última instancia, la estructura anudada y aporética de una hospitalidad incondicional. Concepto también enlazado con una cierta noción de justicia, que no está lejos tampoco de la boca, en la medida en que la boca puede describir ese orificio por donde entra todo lo extraño, lo extranjero, en el cuerpo de uno mismo. En *Spectres de Marx* (Derrida, 1993) la relación entre la boca, el mesías y la justicia encuentra una explicación muy relevante:

[...] si es que el caos describe antes que nada la inmensidad, la desmesura, la desproporción de una boca abierta de par en par —en la espera o en la llamada de lo que denominamos aquí, sin saber, lo mesiánico: la venida del otro, la singularidad absoluta e inanticipable del y de lo arribante [*l'arrivant*] como justicia. (Derrida, 1993: 56)

Dicha inanticipabilidad implica, como ya podemos ver, la posibilidad inminente de la perversibilidad de la acogida: la hospitalidad siempre puede devenir hostilidad, el otro invitado a comer puede siempre devenir parásito (lombriz solitaria, tenia y no solo invitado a comer). De ahí que siempre se intente condicionarla mediante una configuración jurídica de la misma, mediante un derecho a la hospitalidad —que es lo que hace Kant—. Habría que agradecerle a Kant la idea de un cosmopolitismo universal, pero, a la vez, reprocharle que este tenga que ser el centro de una política marcada por el derecho y por el derecho de propiedad. El devenir hostilidad de la hospitalidad. Cito a Derrida nuevamente:

[...] el paso del buen extranjero al mal extranjero, del buen inmigrante al mal inmigrante que a uno le gustaría integrar y no integrar, obviamente no es accidental. Está en la lógica de «para», de «con»: el sentido del parásito se parasita. No se puede oponer o distinguir entre el parásito bueno y el malo, entre el bien y el mal en general. [...] el parásito se parasita y borra la frontera, todas las fronteras y, en primer lugar, el límite que lo separa de sí mismo, que separa al buen parásito del parásito malo, el amigo del enemigo, el enemigo interno del enemigo exterior. (Derrida, 1989-1990, S5, 13 Dic)

#### 4. Conclusiones

Una sola reflexión final. Si le preguntáramos a Levinas si una hospitalidad condicionada por el derecho sería realmente una hospitalidad, es decir, si sería realmente una acogida incondicional y primera del otro como otro, sin que

esa acogida estuviera mediada por los criterios de lo Mismo (*ipseidad*), ¿qué diría Levinas? Diría en principio que no. Porque para Levinas la política y el derecho son siempre *posteriores* a la ética, y la hospitalidad es ante todo ética; porque la política es la guerra, porque reduce a los rostros al calcularlos, al determinarlos, al condicionarlos a partir de la entrada en lo mío propio, en mi propiedad privada, en mi casa. «Siéntase Ud. como en su casa» es un eufemismo del derecho, porque siempre que dejen entrar al otro mediante un derecho, una ley o una política realmente le digo «Siéntase Ud. como en *mi* casa». Pero, por otro lado, quizás diría luego que sí, que puede haber una ley de la hospitalidad *según una otra* política, un otro modo que político: según una política mesiánica. Esta no es sino una política parasitaria, porque recordemos: *el mesías es un parásito*.

### Referencias bibliográficas

- ARISTÓTELES (1982). «Tópicos». En: *Tratados de lógica (Organon) I*. Traducción de Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos.
- BENJAMIN, W. (2008). «Sobre el concepto de historia». En: *Obras*, libro I, vol. 2. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Abadía.
- BENVENISTE, E. (1969). *Le vocabulaire des institutions indo-européennes, vol. 1. Économie, parenté, société*. París: Minuit.
- CAMPOS, V. (2017). *Violencia y fenomenología: Derrida entre Husserl y Derrida*. Santiago de Chile: Metales pesados.
- DALFEN, J. (2004). *Plato: Gorgias*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- DERRIDA, J. (1967a). *L'écriture et la différence*. París: Seuil.
- (1967b). *De la grammatologie*. París: Minuit.
- (1971-1972). *La famille de Hegel*. Seminario inédito archivado en la Derrida Collection / Critical Theory Collection / Special Collections and Archives / UCI Library, California, USA. Box 11, files 1-5.
- (1972). *La dissémination*. París: Du Seuil.
- (1974). *Glas*. París: Galilée.
- (1975). «Economimesis». En: AGACINSKI, S.; DERRIDA, J.; KOFMAN, S.; LACOUÉ-LABARTHE, Ph.; NANCY, J.L. y PAUTRAT, B. *Mimesis, desarticulations*. París: Flammarion.
- (1977). «Fors». En: TOROK, M. y ABRAHAM, N. *Le verbiage de l'homme aux loups*. París: Aubier-Flammarion.
- (1986). «La loi du genre». En: *Parages*. París: Galilée.
- (1989-1990). *Manger l'autre: Politiques de l'amitié*. Seminario inédito archivado en la Derrida Collection / Critical Theory Collection / Special Collections and Archives / UCI Library, California, USA. Box 20, files 8-15.
- (1990). *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. París: Presses Universitaires de France.
- (1993). *Spectres de Marx: L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. París: Galilée.

- (1994). *Politiques de l'amitié*. París: Galilée.
- (1995-1996). *Hostipitalité*. Seminario inédito archivado en la Derrida Collection / Critical Theory Collection / Special Collections and Archives / UCI Library. California, USA.
- (1997). «Mot d'accueil». En: *Adieu à Emmanuel Lévinas*. París: Galilée.
- (1998). *Aporías: Morir –esperarse (en) «los límites de la verdad»*. Traducción de Cristina de Peretti. Madrid: Paidós.
- (2003). *Voyous*. París: Galilée.
- (2005a). «Hay que comer bien, o el cálculo del sujeto». *Confines*, 17. Buenos Aires. Traducción de Virginia Gallo y Noelia Billi, revisada por Mónica Cragolini.
- (2005b). *Force de loi*. París: Galilée.
- (2008). *Séminaire La bête et le souverain. Volume I (2001-2002)*. París: Galilée.
- (2019). *La vie la mort. Séminaire (1975-1976)*. París: Seuil.
- FARRELL, D. (2006). «All You Can't Eat: Derrida's Course, "Rhétorique Du Cannibalisme"» (1990-1991)». *Research in Phenomenology*, 36, 130-180.
- HEGEL, G.W.F. (1830). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Abada, 2017. Edición bilingüe de Ramón Valls Plana.
- JABÈS, E. (2014). *El libro de la hospitalidad*. Traducción de Sarah Martín. Madrid: Trotta.
- JOHNSON, C. (1993). *System and Writing in the Philosophy of Jacques Derrida*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KANT, I. (1998). *Sobre la paz perpetua*. Traducción de Joaquín Abellán. Madrid: Tecnos.
- LEVINAS, E. (2000). *Totalité et infini: Essais sur l'extériorité*. París: Livre de Poche.
- (2008). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. París: Livre de Poche.
- PERETTI, C. de (1994). «Ce sinistre parasite du genre». En: MALLET, M.L. (ed.). *Le passage des frontières: Autour de travail de Jacques Derrida: colloque de Cerisy*. París: Galilée.
- PLATÓN (1988). *Diálogos IV: República*. Traducción de Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos.

---

**Valeria Campos Salvaterra** es doctora en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile en codirección con la Universidad Complutense de Madrid. Se desempeña a tiempo completo como docente e investigadora del Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile. Es autora de los libros *Violencia y fenomenología: Derrida entre Husserl y Levinas* (Metales Pesados, 2017), *Transacciones peligrosas: Economías de la violencia en J. Derrida* (Pólvora, 2018) y *Comenzar por el terror: Ensayos sobre filosofía y violencia* (Prometeo, 2020), así como de numerosos artículos sobre el problema de la violencia en su relación con el discurso en la filosofía contemporánea. Actualmente ha ampliado su campo de estudio hacia el uso de figuras retóricas asociadas a la alimentación en la filosofía, lo que le ha permitido estudiar problemas epistemológicos y ontológicos desde una nueva óptica. Asimismo, realiza investigaciones de filosofía aplicada sobre ética y alimentación, con énfasis en estudios culturales y políticos.

**Valeria Campos Salvaterra** holds a Ph.D. in Continental Philosophy from the Pontificia Universidad Católica de Chile in co-direction with the Universidad Complutense de Madrid. She works full time as a professor and researcher at the Institute of Philosophy of the Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile. She is author of the books *Violencia y fenomenología. Derrida entre Husserl y Levinas* (Metales pesados, 2017), *Transacciones peligrosas. Economías de la violencia en J. Derrida* (Pólvora, 2018), and *Comenzar por el terror. Ensayos sobre filosofía y violencia* (Prometeo, 2020) and many articles on the problem of violence and its relation to discourse. She has currently expanded her field towards the use of rhetorical figures associated with food in the continental philosophical tradition, which have allowed her to approach epistemological and ontological problems from a new perspective. She also conducts research on applied philosophy on ethics and food, with an emphasis on cultural and political studies.

---