

Paso a la *terra incognita* políticas de la hospitalidad

Antonio Tudela Sancho *

Resumen

Este artículo tiene por finalidad reflexionar acerca de las posibilidades de una «ética de la hospitalidad», como se presenta en la obra de Jacques Derrida, sobre todo a partir de los años noventa del pasado siglo. Tal reflexión implica partir del contexto de una más amplia reflexión sobre Europa y su papel (histórico) en la mundialización, así como prestar atención a las lecturas de Derrida (sobre todo, Kant, Valéry, Benveniste y Lévinas) tanto como a la diferencia existente entre el pensamiento derridiano y otros modos contemporáneos de considerar la cuestión (sobre todo, el pensamiento utópico de la hospitalidad en René Schérer). Se plantea, por tanto una introducción a las problemáticas relaciones abiertas por Derrida entre una hospitalidad absoluta, incondicional, planteada como don, y una hospitalidad limitada, condicionada: ambas igualmente necesarias y urgentes para afrontar nuestro tiempo.

Palabras clave

Hospitalidad; cosmopolitismo; don; capital; democracia.

Abstract

This article aims to reflect on the possibilities of an «ethic of hospitality», as presented in the work of Jacques Derrida, especially from the Nineties of the 20th Century. Such reflection means considering the context of a wider debate about Europe and its (historical) role in globalization, as well as pay attention to the readings of Derrida (especially Kant, Valéry, Benveniste and Lévinas) as well as to the difference between

* Profesor del Departamento de Didáctica de las Ciencias Sociales en la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad de Granada (España). Doctor en Filosofía por la Universidad de Murcia, Máster en Ciencia Jurídica y Máster en Género, Feminismos y Ciudadanía, ambos por la Universidad Internacional de Andalucía. Integrante del Programa de Estudios Avanzados en Prácticas Críticas «Somateca 2013. Vivir y resistir en la condición neoliberal», del Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía (Madrid). Correo electrónico: <atudela@ugr.es>.

Derrida's thinking about hospitality and other contemporary ways of considering this concept (especially the utopian thinking of hospitality in René Schérer). Thereby, the article raises an introduction to the problematic relationships worked by Derrida between one absolute and unconditional hospitality, pure gift, and other limited and conditional hospitality: both concepts equally necessary and urgent to confront our time.

Keywords

Hospitality; Cosmopolitanism; Gift; Capital; Democracy.

Who had pity for you when you were sad among the strangers?

James Joyce, *Ulysses*, 1922

The frontiers are my prison.

Leonard Cohen, *The partisan*, 1969

Sólo un *público ilustrado*, que ha perdurado sin interrupción desde el comienzo de la historia antigua hasta nosotros, puede garantizar la autenticidad de la misma. Fuera de él, todo es *terra incognita*; y la historia de los pueblos que en su vida no participaran del mismo, sólo se puede iniciar en la época que entraron en ese círculo.

Immanuel Kant, *Idea de una historia universal...*, 1784

1. Introducción: qué será (de) Europa

Entre *apariencia* y *realidad*, en el juego de todos los «caps» posibles (*cap* será un cabo, por supuesto, pero también un rumbo, la cabeza o el capitán, el, la o lo capital), Derrida evocaba en un texto de inicios de los años noventa —situado, por tanto, en la frontera, en la encrucijada de un buen número de acontecimientos tocantes a la reconfiguración del viejo continente— la reflexión interrogativa de Paul Valéry (situada, como se sabe, en otro importante cruce temporal de incertidumbres) acerca de la «capitalidad» europea en un futuro indefinido: ¿conservará Europa su preeminencia en todos los campos?, ¿se volverá Europa *lo que es en realidad*, un pequeño cabo del continente asiático?, ¿o por el contrario permanecerá Europa siendo *lo que parece*, la

parte preciosa de la tierra, la perla de la esfera, el cerebro de un cuerpo inmenso?¹

Aplicadas a Europa, las interrogantes en futuro de Valéry («... *va-t-elle garder... deviendra-t-elle... restera-t-elle...?*») arrastran de algún modo el eco de la conocida conjetura kantiana, expresada en el marco de la «historia griega» fundadora del gran relato político que establece —no tan sutilmente como propondría una lectura descuidada— un mundo, un «universo terrestre» diría Valéry, dividido entre las *naciones ilustradas* que inscriben el tiempo histórico a la par que garantizan su autenticidad y la *terra incognita* de los «otros pueblos», pueblos sin historia cuyas narrativas serían meras recopilaciones anecdóticas e intrascendentes, con crédito escaso, antes de recabar la atención y la inscripción en la escritura *auténtica* de aquellas naciones primeras, de la historia inscrita en clave griega, occidental, europea. Progresión regular del continente europeo (en camino hacia la ilustración) frente a circularidad episódica de los pueblos otros. Escritura fijada, garantizada, frente a oralidad fugaz y sin crédito (si no llega a la escucha de un *público ilustrado* que establezca y avale su narración). Acción y autenticidad frente a simple novela de triviales costumbres. Como dice Kant, «Sólo con la primera página de Tucídides (dice Hume) comienza toda historia verdadera».² Y en esa historia verdadera, enunciada en la novena idea para una historia universal en clave cosmopolita, texto de 1784, encontramos la conocida expresión de un futuro aplicado a Europa: «[...] descubriremos la marcha regular seguida por nuestro continente (*que alguna vez, verosímelmente, dictará leyes a las restantes partes del mundo*) en la mejora de su constitución política.»³

¿Deseo, presagio, pronóstico, acaso una profecía política? En cualquier caso, una confesión acotada por un paréntesis encastrado en una idea acorde con la búsqueda de ilustración del viejo continente: Europa progresa adecuada e imparablemente por la senda de la historia. *Es*, de hecho, la historia en movimiento, ofrece a la vez el marchamo y la garantía del paso del mundo por la historia, de manera que no será extraño, sino muy verosímil, que llegue pronto el momento en que «dictará» su ley, su norma, su camino —su *cap*, su rumbo—al *resto* de ese mundo. En absoluto cabo de Asia, ni tan siquiera la proa, el *cap* o espolón lanzado a un destino único y universal, sino continente por méritos propios, Europa será una prometedora isla en pleno centro

¹ Cfr. Jacques Derrida, *L'autre cap. La démocratie ajournée*, París, Minuit, 1991, p. 27.

² Immanuel Kant, *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*, en *Filosofía de la historia. Qué es la ilustración*, trad. de Emilio Estiú y Lorenzo Novacassa, La Plata, Terramar, 2004, p. 30.

³ *Ídem*, p. 31. La cursiva es nuestra.

de la *terra incognita*, modelo a seguir, paradigma en el plan político de la Naturaleza... *la partie précieuse de l'univers terrestre, la perle de la sphère, le cerveau d'un vaste corps*.⁴ Eso es *lo que parece*, según Valéry: el ombligo del mundo.

Pasado, presente y futuro de «nuestro continente», una cuestión abierta que se bifurca. ¿Seguirá Europa siendo esto que parece, ejerciendo su fatua preeminencia en todos los terrenos? ¿O por el contrario llegará a ser, logrará ser —devendrá—, se ajustará a *lo que es en realidad*: un apéndice, un pequeño cabo del continente asiático? Cuestión capital, la de la asunción de lo real, Europa como simple cabo (*cap*) de una tierra vasta (y poco dispuesta, a fin de cuentas, a asumir que dicho cabo asuma funciones de faro, vigía, divisa, reserva (*de*) capital, buque insignia, puesto de mando o por decirlo en una palabra, falo), cuestión a la cabeza (*capus*) también de muchas otras, que bordean en el relato derridiano en torno a la reflexión (eurocentrista al cabo) de Valéry el riesgo, si no la consecuencia razonable, de una decapitación.

Ésta sin embargo, perder la cabeza o, por decirlo de otro modo quizá menos drástico, dejar de parecer para asumir lo real: asimilarse como simple cabo —que no ya cabeza, mucho menos «cerebro de un vasto cuerpo— de un continente superior al que no da nombre, no figura en los planes actuales de Europa (planes fundacionales del tiempo actual en que la antigua comunidad económica pretendería haber sido superada por la voluntad comunitaria política, en una suerte de *Aufhebung* reductora incluso de las siglas en ese paso superador de la CEE a la CE). La huera retórica, por no decir otra cosa, del Preámbulo del *Tratado por el que se establece una Constitución para Europa* en 2004 (como es sabido, una Constitución frustrada, relegada a la tierra en gran parte etérea o de nadie de los tratados internacionales) ha de resultarnos conocida: Europa «se propone avanzar por la senda de la civilización, el progreso y la prosperidad», como un continente atravesado por el deseo de «ahondar en el carácter democrático y transparente de su vida pública» y capaz de «obrar en pro de la paz, la justicia y la solidaridad en el mundo», seguro de brindar posibilidades óptimas en un marco de respeto y de responsabilidad «con las generaciones futuras y la Tierra» para llevar a cabo «la gran aventura que hace de ella un espacio privilegiado para la esperanza humana», etc., etc.

La crueldad de los contrastes entre el parecer y el ser resultarán sobradamente conocidos, cada cual podrá situarlos y extraer sus propias conclusiones. La Europa de

⁴ Valéry citado por Derrida en *op. cit.*, p. 27.

los grandes textos, de la grandilocuencia, «unida en la diversidad» y abocada a la forja de un «destino común» que con todo preserve el orgullo en la identidad y la historia nacional de cada uno de los pueblos que la integran, esa misma Europa que en la búsqueda del bien de todos sus habitantes no puede «olvidar a los más débiles y desfavorecidos», es el mismo continente que desde su ario corazón financiero condena a la miseria a poblaciones enteras (y el caso actual de Grecia no deja de ofrecer la amarga paradoja de la anulación del origen), el continente que —tal vez empeñado aún en la kantiana mejora de su constitución política— derroca gobiernos, impone supervisores seriamente trajeados de negro, auspicia tecnocracias al servicio de la ideología monetaria central, dicta pautas mercantiles a los Estados despojados de su soberanía en aras del bien común... Es la misma Europa que alza y sostiene vallados y alambradas en las plazas de su *limes* afro-español (Ceuta y Melilla), atónita y escandalizada a un tiempo frente al constante y difícil goteo de inmigrantes *ilegales* en la última prueba de su maratón de obstáculos. Parte preciosa del universo terrestre absolutamente vuelta de espaldas a la tragedia del vasto cuerpo que corona, ajena por entero a las guerras incluso más cercanas, acostumbrada ya obscena y *jemonfutistamente* a la conversión del viejo canal siciliano, del Mediterráneo entero (paradójicamente, «Mare Nostrum» sería también el nombre dado por el Estado italiano a un inútil dispositivo marítimo de vigilancia y rescate, disminuido o incluso suprimido además por la política europea), en la tétrica sepultura periódica de cientos de seres humanos, sombras fantasmales cuyos cuerpos apenas evocan unos minutos las ondas televisivas en espacios de los noticieros por lo general acotados entre el tan atento como acrítico repaso a las fluctuaciones bursátiles globalizadas y la todopoderosa información futbolística local. La gélida tumba invernal de un pequeño mar milenario, cargado de «historia verdadera», lugar propio y meta asignada por Europa a «la gran aventura que hace de ella un espacio privilegiado para la esperanza humana».

2. Cómo (no) hablar de hospitalidad

Ciertamente, hablar hoy de la hospitalidad, desde contextos económicos europeos blindados al amparo de la «crisis», contextos de cierre fronterizo, de expulsión de la inmigración ilegal (o condena a muerte de la misma por simple dejación) tanto como de la inmigración legal (disfrazada de «invitación» a abandonar el espacio privilegiado del ombligo mundial cuando no se precisa ya la mano de obra de antes: se

agradecen los servicios prestados y suerte en el regreso a casa, la vida continúa), puede parecer algo extraño, ajeno, amargo, una prueba de ingenuidad o incluso de cinismo, a lo más «un ejercicio biempensante contra el que militan la historia y el presente», como ha señalado algún autor⁵, si no un mero e irresponsable —desde el punto de vista de lo político— ejercicio estético, de retórica literaria. Desde luego, no insistiremos en la antítesis abierta entre la realidad de los hechos y la fantasía esencialista y formalmente abstracta de la teoría jurídica tradicional de los derechos humanos, fuente de la que emanan la mayor parte de los grandes y sutiles textos (volátiles, *flatus vocis* si la voluntad de su enunciación no va acompañada de una decidida actuación política) a cuya familia pertenecería, por ejemplo, el antes citado tratado constitucional europeo: resistirse a y combatir contra la teoría clásica, denunciar la tendencia naturalista que sostendría solapadamente que la simple enunciación de un derecho bastaría para reconocer su existencia, aunque sea por la vía de la denuncia del pensamiento político hegemónico en nuestras sociedades, aunque sea retomando como hace Derrida⁶ la impertinencia interrogativa de un poeta como Paul Valéry, debiera ser el punto de partida⁷ sin el cual no existiría crítica ni filosofía, de suyo intempestiva, agitadora, revulsiva del presente al que aplica su palabra.

No hablaremos aquí del viejo, gastado debate entre el europeísmo y el anti-europeísmo, ni siquiera trataremos de la tan europea reflexión auto-crítica, a veces investida de un carácter demoledor. Hablaremos, hablamos de hospitalidad, lo que sin duda tiene que ver y mucho con Europa, la de tiempos de Kant tanto como la de la época de Valéry, la de las guerras mundiales tanto como la de la caída del mundo comunista, la del optimismo comunitario de hace dos décadas como la de los ajustes neoliberales de las cuentas públicas en aras del capital financiero privado y las

⁵ Carlos Thiebaut, «Tolerancia y hospitalidad. Una reflexión moral ante la inmigración», *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, CLXXXVI 744, julio-agosto 2010, p. 543.

⁶ Por supuesto, hace mucho más. Recordemos que Derrida, en la época de júbilo y optimismo europeísta posterior a la caída del muro berlinés, la época del final de la historia en clave Fukuyama, la época del ensayo sobre «el otro cabo», ya advertía de la necesidad de pensar de manera crítica los efectos que podrían derivarse de la nueva situación del capitalismo y las identidades capitales del mundo globalizado (como muy amargamente hemos podido comprobar casi dos décadas después, a partir de la «crisis» de 2008), adoptando un papel de «aguafiestas», como bien señala Patricio Peñalver (contribución a la «Mesa redonda sobre *L'autre cap* de J. Derrida», en *Escritura e imagen*, Vol. Extra, 2011, p.211): en 1990 Derrida «“avisa”, como una especie de profeta malhumorado y “aguafiestas”, ante lo que puede tener de intimidatorio en ese momento la fácil apología de un liberalismo sin adversarios intelectuales de peso».

⁷ Es una de las premisas básicas presentes a lo largo de la obra de Joaquín Herrera Flores, *La reinención de los derechos humanos*, Sevilla, Atrapasueños, 2008: romper con «la falacia del naturalismo, a partir de la cual, se nos pretende convencer que las propuestas normativas de unos pocos hay que entenderlas como “hechos” incontrovertibles y universalizables a todas y a todos. La parte se presenta como el todo y el particularismo como un universalismo» (p. 70).

todopoderosas agencias de calificación del valor (el único posible para la mentalidad liberal: el monetario) y la calidad de los países. Pequeño cabo sobrevalorado, cuna de las peores violencias ejercidas en nombre de la identidad otrora cultural, hoy financiera. Violencias que Derrida denunciaba (al tiempo que profetizaba) al inicio de *L'autre cap*: «los crímenes de la xenofobia, del racismo, del antisemitismo, del fanatismo religioso o nacionalista»,⁸ violencias ciertamente no inconexas entre sí y mezcladas muy a propósito con la respiración o el hálito del proyecto europeo (eso que con no pocos problemas suele llamarse «conciencia europea», cuyos inicios suelen datarse en la época kantiana), con «el “espíritu” mismo de la promesa»⁹ (*l'«esprit» même de la promesse*) europea.

Es precisamente en torno a esta preocupación por los «crímenes» que la realidad (europea, ante todo) mezcla con la promesa (y toda promesa, no sólo la encarnada por la belleza para Stendhal, será promesa de felicidad: revísense de nuevo las altas declaraciones grandilocuentes de las instituciones que trabajan y se desvelan por el bien de la *Humanidad*) que se inscribe la preocupación de Derrida por la hospitalidad, a mediados de los años noventa. No es el único filósofo francés cuya reflexión ha seguido por este camino: es preciso recordar aquí un libro crucial del furierista y profesor de la Université Paris VIII René Schérer: *Zeus hospitalier. Éloge de l'hospitalité*, editado por vez primera en 1993, cuatro años antes que el conocido texto de Jacques Derrida, respondiendo a la invitación de Anne Dufourmantelle, *De l'hospitalité* (1997). No son los únicos textos que ambos autores dedican al tema de la hospitalidad (de hecho, hay que citar aquí la importante conferencia de Derrida en 1996 ante el Parlamento Internacional de los Escritores en Estrasburgo, publicada bajo el título *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*), pero ambos parten de una urgente reflexión en tiempos — que se prolongarán hasta nuestros días, de más está decirlo— en que Europa muestra una decidida hostilidad política, social y económica hacia cuanto proviene de la *terra incognita*, acerca de la «propia»¹⁰ identidad europea sobre la que se asentaría la «herencia» cultural del concepto de hospitalidad: recordemos la influencia sobre ambos autores de Émile Benveniste, quien en la entrada «L'hospitalité» de su *Vocabulaire des institutions indo-européennes* (1969) habla del extranjero (*hostis*) inserto en el mundo romano y cuyos

⁸ Jacques Derrida, *L'autre cap...* *Op. cit.*, p. 13.

⁹ *Idem.*

¹⁰ Téngase en cuenta la ambivalencia existente en lengua francesa en la palabra «propre», que indica tanto la idea de propiedad, de lo propio, como la de limpieza o pureza: como ha señalado Patricio Peñalver (*op. cit.*, p. 206), tal ambivalencia le interesó desde muy temprano a Derrida, ya desde los escritos dedicados a Artaud e incluidos en *L'écriture et la différence* (1967).

derechos se equiparaban en igualdad a los de cualquier ciudadano romano (a diferencia del *peregrinus*, que habitaba fuera de los límites del territorio), al tiempo que aclara el concepto de hospitalidad recurriendo a la noción del *potlatch* estudiado por Marcel Mauss en su célebre ensayo sobre el don, es decir: la obligación de la reciprocidad, de la compensación que alguien debe a otro por las prestaciones de que se ha beneficiado. Y señala como equivalente de la institución romana del *hostis* en el mundo griego al *xénos* (el «huésped» homérico, «extranjero» que no llegaría a adoptar el sentido de «enemigo» del *hostis* latino), cuyo garante sería la mismísima divinidad suprema, Zeus hospitalario: «La *xenia*, puesta bajo la protección de *Zeus Xénios*, implica intercambio de dones entre los contratantes que declaran su intención de unir a sus descendientes por este pacto.»¹¹ Institución, por tanto, que puede ser individual o colectiva, incorporar más allá del presente el futuro de un linaje entero: hasta la actualidad han llegado diversos «tratados de hospitalidad» romana: documentos jurídicos grabados con punzones sobre finas tablas de bronce por los que dos comunidades establecen un acuerdo de reciprocidad y ayuda mutuas que compromete tanto a quienes firman el pacto como a sus descendientes y a los descendientes de los mismos, como suele inscribirse en dichas tablas.

Entre Schérer y Derrida, que tuvieron la posibilidad de debatir personalmente sus puntos de vista, sus acuerdos y diferencias,¹² hay puntos en común tales como una atenta lectura de ciertos pasajes kantianos que hacen de la hospitalidad uno de los pilares del derecho internacional, así como la necesidad de indagar en cuanto hay en la hospitalidad que excede la ley y el derecho (y que la acerca más bien a la justicia, como veremos en Derrida), algo que resuena en nosotros con la fuerza de lo intempestivo, de lo que escapa a toda razón (comenzando, dirá Schérer, por la *raison d'État*), de lo que es «locura» del mundo actual.¹³ Con todo y posiblemente, la diferencia más notable entre ambos autores radica en un cambio de *tono*, en un distinto posicionamiento ante el lenguaje y sus posibilidades críticas. René Schérer hace gala de un pensamiento «utópico», en gran medida defensor de la puesta en cuestión si no del borrado de diversas instituciones, desde la razón instrumental hasta la noción de Estado, mientras que Jacques Derrida sostiene una mirada tensa, negociadora, atenta a las fronteras

¹¹ Émile Benveniste, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, trad. castellana de Mauro Armijo, Madrid, Taurus, 1983, p. 62.

¹² Concretamente, el 26 de enero de 2002, en una jornada de estudio acerca de «Le sens de l'hospitalité» en el Centro Nacional de Arte y Cultura Georges Pompidou de París.

¹³ Cfr. René Schérer, *Zeus hospitalier. Éloge de l'hospitalité*, París, Armand Colin, 1993, p. 12.

(incluidas las estatales), las constricciones y los riesgos, que no pueden ni deben ser borrados sin más a caballo de la ingenua ilusión performativa de ciertas declaraciones. Tal vez la «anécdota» del affaire Rocard sirva para ilustrar ambas posiciones. Como es sabido, en los años noventa se atribuía al primer ministro francés Michel Rocard, luego secretario del partido socialista francés y eurodiputado, el haber pronunciado una frase desafortunada: «La France ne peut accueillir toute la misère du monde», frase que el político habría denunciado como incompleta o «truncada» de manera interesada por los medios de prensa y sus adversarios políticos, pero con matices nunca del todo satisfactorios. En cualquier caso, el sentido «real», completo, sin mutilación ni reducción inversora del contexto, de la frase de Michel Rocard hubiera sido el de admitir una *cierta* inmigración, la justa para Francia (o, por extensión, para Europa), una parte de la «miseria» del mundo, la parte que le toca: «La France ne peut pas accueillir toute la misère du monde, *mais elle doit en prendre fidèlement sa part*».¹⁴ Frente a esta admisión selectiva con la que el político responde al problema de la hospitalidad, situando en primer plano la existencia de principios nacionales europeos que impondrían en el marco de un consenso racional limitativo restricciones y condiciones a la admisión de extranjeros (procedentes, no lo olvidemos, de esa terra incognita interpretada desde la metrópolis como «miseria del mundo»), René Schérer lanza su desafío, abiertamente utópico: tomar el partido inverso, la idea de una hospitalidad incondicional (*hospitalité inconditionnelle*), abierta a todos, ajena a las leyes, ontológicamente poderosa, una hospitalidad universal y absoluta.¹⁵ Jacques Derrida, por el contrario, analizaba la frase truncada por los media para atribuirle o bien el sentido último de un truismo (¿quién pidió nunca de Francia semejante acogida?) o bien la retórica de una fantochada dirigida a crear efectos restrictivos y a justificar el repliegue, la resistencia, el blindaje de los límites (efecto del que el propio Rocard se habría lamentado): en cualquier caso, el análisis no pasaría por la petición reactiva de la pura y simple apertura total de las fronteras, sino más bien por un correcto balance entre el «pragmatismo», «incluso el “realismo” (indispensable para una estrategia eficaz)» y su doble sospechoso, el oportunismo.¹⁶

¹⁴ Michel Rocard, «La part de la France», *Le Monde*, 24 de agosto de 1996. La cursiva es nuestra.

¹⁵ Cfr. René Schérer, «Rencontre avec René Schérer», entrevista realizada por Franck Delorieu y publicada en *Les Lettres Françaises*, n.º. 76, suplemento de *L'Humanité* del 6 de noviembre de 2010, p. V.

¹⁶ Cfr. Jacques Derrida, «Il n'y a pas de culture ni de lien social sans un principe d'hospitalité», entrevista realizada por Dominique Dhombres y publicada en *Le Monde* el 2 de diciembre de 1997.

3. La ética es hospitalidad: no hay por qué cultivar una ética de la hospitalidad

Es en el llamado *Diccionario de autoridades* o *Diccionario de la lengua castellana* de 1734 donde se recoge por vez primera la palabra «hospitalidad» en España, si bien con una sola acepción perfectamente ligada al extraordinario universo religioso de la peregrinación y de la *caritas* cristiana: «Piedad, charidad que se exercita con los pobres y peregrinos, recogéndolos y dándolos de comer. Viene del Latino *Hospitalitas*, que significa esto mismo».¹⁷ No acudiremos ahora a la rica familia de palabras que la hospitalidad convoca, desde la voz primordial «huésped», recogida también en el diccionario de 1734 (aunque sin la tilde, que adquirirá casi medio siglo más tarde, en la edición de 1783), en términos muy próximos aún al *hospes* latino. Con el paso del tiempo, la hospitalidad pasará a ser considerada una *virtud*, y así la podremos encontrar en el actual diccionario (23.^a edición, publicada en octubre de 2014), en un primer sentido cuya redacción guarda la escucha del idioma clásico: «Virtud que se ejercita con peregrinos, menesterosos y desvalidos, recogéndolos y prestándoles la debida asistencia en sus necesidades». Aunque el concepto de «virtud» no remita directa ni necesariamente a una interpretación de carácter religioso, no es difícil remontarse desde ahí a las fuentes de las que emana nuestra tradición lexicográfica: «Porque yo tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber; era peregrino, y me hospedasteis» (Mateo 25: 35).¹⁸ El «peregrino» objeto de hospitalidad (peregrino hospedado), o el reo visitado en prisión (conforme a la continuación del pasaje neotestamentario), no es precisamente —como se advertirá— el *xénos* griego o el *hostis* latino, dado que no posee los mismos derechos que el ciudadano integrado a la polis (por más problemática que sea, desde luego, la «equiparación» en derechos del extranjero en el propio mundo helénico). Peregrino o forastero, extraño a los vínculos de reciprocidad, evoca más bien la figura contradictoria de la hospitalidad gratuita, *caritas* o misericordia religiosa, propia del discurso de las bienaventuranzas. En otro

¹⁷ Real Academia Española, *Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española, Diccionario de la Lengua castellana*: RAE A 1734 (página 182, columna 2).

¹⁸ Según la traducción del Nuevo Testamento (*Vulgata latina*) del jansenista español Félix Torres Amat, editada en Londres en 1837, traducción que emplea la palabra «peregrino», frente a la mucho más común de «forastero» (Reina-Valera, por ejemplo), o la igualmente poco usual de «huésped» (*Biblia del Oso*, 1569). La de Torres Amat es, por cierto, la versión empleada por Juan David García Bacca (*Sobre virtudes y vicios: Tres ejercicios literario-filosóficos*, Barcelona, Anthropos, 1993, p. 26) para ilustrar las promesas (y amenazas) escatológicas en un tiempo apocalíptico y primigenio de espera mesiánica del Juicio Final.

contexto,¹⁹ he señalado la cercanía existente entre la figura del «extranjero» estudiada por Derrida y las del peregrino y el pobre, el menesteroso, el desvalido, al que alude la tradición de nuestros diccionarios de la lengua castellana o española, tan deudora del acervo religioso (no exclusivamente católico). «*Who had pity for you when you were sad among the strangers?*». Esta cita del *Ulises* de Joyce²⁰ le sirve a Safaa Fathy para introducir sus bellas reflexiones acerca del rodaje en Argelia de parte del metraje incluido en la película *D'ailleurs, Derrida* (1999). La realizadora franco-egipcia habla del contexto cultural que en su país de origen, y en la cultura árabe de modo general, rodea a la figura del extranjero, del *extraneus* esencialmente triste, el extraño, el intruso, a menudo el clandestino, el *sans-papiers*... el extranjero es, por supuesto, el invitado que tiene el derecho a recibir todos los honores de la hospitalidad (esas *lois de l'hospitalité* que atraviesan problemáticamente textos a los que Derrida ha consagrado el espacio de una atenta lectura),²¹ pero es también y al mismo tiempo el portador de una desdicha primordial: es quien carece de una espalda (*un dos*), quien no tiene o está lejos de *los suyos* (incluso entre los suyos: no olvidemos la posibilidad de devenir extranjero en la propia tierra), desprovisto de esa columna vertebral de la proximidad que sustenta a los seres humanos en medio del mundo, sus circunstancias y acontecimientos. «El extranjero es aquél, o aquélla, que ya no tiene espalda, que encaja la humillación, la destitución, es quien se ha vencido, casi a ras de tierra, sin recursos y sin defensa.»²² Tristeza en suma: como el judío errante, el extranjero está condenado a comenzar siempre de nuevo aunque no desde cero, puesto que en la dispersión de su presente, de su presencia, en el

¹⁹ Cfr. Antonio Tudela Sancho, «De la tolerancia a la hospitalidad: política, necesidad y riesgo de acogida», en Ciriaca Morano, Joaquín Campos y Milagros Alcubilla (Coords.), *Ciencia, humanismo y creencia en una sociedad plural*, Ediciones de la Universidad de Oviedo – Fundación Castroverde, Oviedo, 2012, p. 403.

²⁰ James Joyce, *Ulysses*: se trata de la conocida frase de «The Mother» en la p. 682 de la ed. de Penguin Books, Londres, 1992 (p. 596 de la trad. castellana de José María Valverde, *Ulises*, Tusquets, Barcelona, 1999: «¿Quién tuvo compasión de ti cuando estabas triste entre los extraños?»).

²¹ Derrida nos recuerda, por ejemplo, que en la obra dialógica platónica el extranjero es quien tiene la iniciativa de la pregunta temible, «incluso intolerable [*voire intolérable*]» (Jacques Derrida, y Anne Dufourmantelle, *Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre De l'hospitalité*, París, Calmann-Lévy, 1997, p. 17), y corresponde al derecho que en tanto extranjero le es debido que se le otorgue cierta comprensión, cierta condescendencia o permisión, ante todo por respeto a su lengua y su acento, a su idioma extraño. Así, el Sócrates de la *Apología* platónica se presenta ante el tribunal que lo juzga situándose «como si» fuera extranjero, planteando con tal posibilidad la necesidad —presente en Benveniste— de unos derechos del *xénos* que tendrían que reconocérsele, que tendrían que tolerarle: «[...] si fuera extranjero [...] ustedes tolerarían [*vous toléreriez*] no sólo mi acento, mi voz, mi elocución, sino los modismos de mi retórica espontánea, original, idiomática» (*idem*, p. 25). Habría de tolerársele al extranjero (y es lo que reclama Sócrates para su caso, en una retorsión radical de la defensa) incluso la pregunta «intolerable», la puesta en cuestión de la norma misma, de la identidad incuestionable e incuestionada que funda la comunidad.

²² Safaa Fathy, «Tourner sous surveillance», en Jacques Derrida y Safaa Fathy, *Tourner les mots. Au bord d'un film*, París, Galilée, 2000, p. 29.

borrado de su filiación y su identidad habrá de (re)hacerse una vida con retales, con fragmentos, con pequeños cabos sueltos, destino abocado al fracaso (futuro) y propicio a la recordación del pasado, al retorno de todos los fantasmas, a la (re)creación de lo que se ha sido y ya no se es. Al fantástico ejercicio de la memoria que, como fácil será suponer, está cargada con la potencia capaz de abrir las más esperanzadoras puertas tanto como con el peligro de estrellarse contra infranqueables muros.

Derrida ha hablado de la no necesidad de cultivar una «ética de la hospitalidad», dada la tautología que esta expresión incorpora: «La hospitalidad es la cultura misma y no es una ética entre otras».²³ Cultura y ética serían nombre para la hospitalidad misma, ya que:

En la medida en que atañe al *éthos*, a saber a la morada, a la casa propia, al lugar de residencia familiar tanto como a la manera de estar en él, a la manera de relacionarse consigo mismo y con los demás, con los demás como con los suyos o como con extraños, la *ética es hospitalidad*, es toda ella co-extensiva a la experiencia de la hospitalidad, sea cual sea el modo en que la abramos o la limitemos.²⁴

Las posibilidades de estudio de la hospitalidad como *éthos*, siguiendo la propuesta del filósofo francés, quedan aún muy lejos del agotamiento. Los campos que dichas posibilidades emplazan son múltiples y de muy diversa naturaleza, desde la política o la legislación internacional hasta la psicología o el psicoanálisis, así como son también muchos los nombres propios convocados, comenzando por Kant (cuya lectura cruzada con la de Marx, además de Sade, está ya presente en el título mismo de la conferencia pronunciada en 1996 ante el Parlamento Internacional de los Escritores en Estrasburgo) o por Freud (de quien que no se puede dejar de mencionar el fundamental estudio acerca de *Lo siniestro* de 1919).²⁵ La hospitalidad atañe tanto a un trabajo de la colectividad, una disposición política de la comunidad inscrita en los límites de las antiguas polis o de los modernos Estados nacionales, como a un trabajo adscrito a los procesos de construcción, crítica y reelaboración permanente (procesos múltiples de la desconstrucción de lo propio, por decirlo con mucha, tal vez demasiada ligereza) de la

²³ Jacques Derrida, *Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!*, trad. cast. de Julián Mateo Ballorca, Valladolid, Cuatro ediciones, 1996, p. 41.

²⁴ *Ídem*.

²⁵ Sigmund Freud, *Das Unheimliche*, en *Studienausgabe*, Band IV (Psycho-logische Schriften), Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1970.

identidad subjetiva. Tampoco será fácil tratar de distinguir ambas vertientes de la ética, de la hospitalidad; podríamos recordar, a este respecto, lo que decía Gilles Deleuze en un breve texto de homenaje a François Châtelet acerca del establecimiento de relaciones en cualquier ámbito, en cualquier grupo, desde el que integra la ciudad hasta el que solemos figurar bajo el concepto genérico del «yo»: allí donde hay que establecer relaciones humanas, donde hay que actuar y razonar un *éthos*, estamos hablando de un ámbito político.²⁶ Y esa relación (política) conmigo mismo, con el *ipse*, con quien soy o creo ser o digo ser, implica necesariamente en el pensamiento del Derrida más próximo a Lévinas la irrupción previa del otro: «[...] no puedo tener relación conmigo mismo, con mi “estar en casa”, más que en la medida en que la irrupción del otro ha precedido a mi propia ipseidad».²⁷ Del pensamiento de la acogida al pensamiento del secuestro, pues cuando acojo al otro, cuando me presento ante el otro de quien respondo, me pongo también en situación de rehén del otro, soy prisionero: «Soy presa del otro, el rehén del otro, y la ética ha de fundarse en esa estructura de rehén».²⁸ Obviamente, no estamos ante un pensamiento fácil, cómodo, ni siquiera utópico, de la hospitalidad, que no queda reducida sin más a buenos deseos. Aquí radica el «problema» de la hospitalidad, el umbral por el que circularán todas sus posibles perversiones tanto como el gozne sobre el cual pivoten las dos vertientes de la misma, como veremos. Problema del «huésped», en todos sus sentidos, problema del «dueño» de casa, del anfitrión, tanto como del «arribante», de quien —extranjero, ajeno— llega, extraño, desconocido, temido o esperado, pacífico o enemigo (aquel *hostis* latino que, conforme nos recordaba Benveniste, adquirió el sentido de «enemigo» al que nunca llegó el *xénos* griego).²⁹ La hostilidad originaria, la violencia en suma íntima, constitutiva de la comunidad tanto como del sujeto y, por descontado, de la institución hospitalaria. Por un lado, ser uno mismo en la «propia» casa implica una acogida o una inclusión del otro, a quien tratamos de controlar, de dominar o de asumir,³⁰ en suma: adueñarnos del mismo (y todos los discursos políticos que parten de o que piden la asimilación del extraño

²⁶ Cfr. Gilles Deleuze, *Pericles y Verdi. La filosofía de François Châtelet*, trad. cast. de Umbelina Larraceleta y José Vázquez Pérez, Valencia, Pre-Textos, 1989, pp. 8-9: «El propio acto, al ser relación, siempre es político. La razón como proceso es política. Quizá sea en la ciudad, pero también en otros grupos, en grupos pequeños o en mí, sólo en mí. La psicología, o más bien la única psicología soportable, es una política, porque siempre tengo que crear relaciones humanas conmigo mismo».

²⁷ Jacques Derrida, «Sobre la hospitalidad», en *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, trad. cast. de Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Madrid, Trotta, 2001, p. 51.

²⁸ *Ídem*.

²⁹ Cfr. Émile Benveniste, *op. cit.*, p. 63.

³⁰ Cfr. Jacques Derrida, *Cosmopolitas de todos los países...*, *op. cit.*, p. 42.

tendrían aquí cabida). La guerra misma, el rechazo del otro, la xenofobia misma no serían más que manifestaciones (*perversiones*, si aceptamos este juego) de nuestra apertura al otro, modos reactivos de nuestra original posición de rehén del otro, del arribado. El «dueño» de casa puede pretender con su control sobre el otro la neutralización de toda contaminación posible: base igualmente del rechazo, del cierre de toda frontera, del alejamiento o alzado de una infranqueable barrera contra el riesgo de contagio procedente siempre del exterior, del extranjero, que se topa con la violencia de quien se teme vulnerable y desarmado, indefenso y sin inmunidad ante el que llega (*l'arrivant*).³¹ Por otro lado, y habrá que subrayarlo claramente, la hospitalidad sin condiciones, la hospitalidad absoluta o sin reservas implicará asumir ese riesgo que queda apuntado, el peligro de que el que llega —y nos toma por rehenes— desbarate por completo lo «propio» (en el doble sentido del idioma francés: quebrantar la identidad, lo propio, tanto como corromper, contaminar o ensuciar lo «propre», la supuesta pureza o limpieza del hogar), hasta el punto de cambiarnos la existencia,³² de (con)mover aquello que hasta entonces éramos (nuestras certezas, nuestras seguridades). El peligro incluso de que la visita destruya nuestro lugar, acabe literalmente con nosotros.

4. La hospitalidad como don. La hospitalidad *absoluta* por venir

Se trata en este artículo, como en los anteriores, de *derecho* y no de filantropía, y *hospitalidad* [*Hospitalität*] (*Wirtbarkeit*) significa aquí el derecho de un extranjero a no ser tratado hostilmente por el hecho de haber llegado al territorio de otro. Éste puede rechazar al extranjero, si se puede realizar sin la ruina de éste, pero mientras el extranjero se comporte amistosamente en su puesto no puede el otro combatirlo hostilmente. No hay ningún *derecho de huésped* [*derecho de residencia*] en el que pueda basarse esta exigencia (para esto sería preciso un contrato especialmente generoso, por el que se

³¹ Cfr. Safaa Fathy, «Tourner sous surveillance», en Jacques Derrida y Safaa Fathy, *Tourner les mots...*, *op. cit.*, p. 31, en torno a la cuestión de cómo la contaminación —clave en el pensamiento derridiano— precisa de una atenta mirada a la *pureza*, como marco especular para el pensamiento conceptual de aquélla. De alguna manera, Derrida invertiría la propuesta de Vladimir Jankélévitch (*Lo puro y lo impuro*, trad. cast. de José Luis Checa Cremades, Madrid, Taurus, 1990, p. 15): «Para hablar de la pureza hace falta hablar de otra cosa, y ante todo de lo impuro...».

³² René Schérer ha dedicado en el capítulo VII de *Zeus hospitalier* (*op. cit.*), titulado precisamente «Un hôte de passage», unas páginas preciosas al estudio de la obra capital de Pier Paolo Pasolini *Teorema* (novela tanto como película, ambas de 1968). Como se recordará, la trama central de *Teorema* (la película fue declarada inmoral por la Iglesia romana) consiste en la llegada a una familia de la alta burguesía italiana, compuesta por un matrimonio con un hijo y una hija, de un extraño joven cuyas relaciones con cada miembro de la familia alterará por completo el comportamiento de todos ellos una vez que el seductor y misterioso visitante desaparezca.

le hiciera huésped por cierto tiempo [*Hausgenossen*]) sino un *derecho de visita*, derecho a presentarse a la sociedad, que tienen todos los hombres en virtud del derecho de propiedad en común de la superficie de la tierra, sobre la que los hombres no pueden extenderse hasta el infinito, por ser una superficie esférica, teniendo que soportarse unos junto a otros y no teniendo nadie originariamente más derecho que otro a estar en un determinado lugar de la Tierra.³³

El conocido artículo de Immanuel Kant acerca de la «hospitalidad universal» ha sido objeto de atentos estudios por parte de Jacques Derrida tanto como por parte de René Schérer. Este último autor ha subrayado un aspecto de gran importancia en el discurso kantiano: la utopía de la «hospitalidad universal», que ha de limitar el derecho cosmopolita internacional, tiene como telón de fondo las espantosas atrocidades coloniales cometidas por las potencias europeas contra las poblaciones indígenas de los «nuevos» mundos que «visitan»,³⁴ poblaciones que no cuentan para nada, transparentes, invisibles, como si no existieran, como si las tierras a las que los europeos arriban estuviesen despobladas o fueran —además de *terra incognita*— «tierra de nadie»:

Si se compara la conducta *inhospitalaria* de los Estados civilizados de nuestro continente, particularmente de los comerciantes, produce espanto la injusticia que ponen de manifiesto en la *visita* a países y pueblos extranjeros (para ellos significa lo mismo que *conquistarlos*).³⁵

Por su parte, Jacques Derrida ha realizado también un análisis detenido de la propuesta y de los recelos de Kant, una lectura³⁶ de los «límites» que asigna a la «hospitalidad universal» en el marco del derecho cosmopolítico, comenzando por la exclusión de la hospitalidad como «derecho de residencia» (*Gastrecht*) y su restricción al «derecho de visita» (*Besuchsrecht*) y continuando por esto mismo, que supone una verdadera (r)evolución (un progreso, si se prefiere) en el modo de entender la hospitalidad hasta entonces: la definición de la hospitalidad ya no como una virtud

³³ Immanuel Kant, «Tercer artículo definitivo para la paz perpetua: El *derecho cosmopolita* debe limitarse a las condiciones de la *hospitalidad universal*», en *Sobre la paz perpetua*, trad. cast. de Joaquín Abellán, Madrid, Tecnos, 2001, p. 27. Hemos modificado ligeramente la traducción.

³⁴ Cfr., además de *Zeus hospitalier* (*op. cit.*), René Schérer, *Utopías nomades*, París, Séguier, 1996, pp. 65-71.

³⁵ Immanuel Kant, «Tercer artículo definitivo...», *op. cit.*, p. 28.

³⁶ Presente sobre todo en Jacques Derrida, *Cosmopolitas de todos los países...*, *op. cit.*, pp. 49-57.

moral o religiosa —una «filantropía», dice Kant—, sujeta al albur de las conciencias privadas, sino como estricto *derecho*, como espacio público, precisado de estudio racional tanto como de instituciones, negociación y desarrollo normativo. Por supuesto que lo que alienta al pensamiento kantiano (tan alejado, pese a su eurocentrismo, del de otros ilustres coetáneos, al estilo de Saint-Simon)³⁷ es la voluntad de parar las tropelías del mundo «civilizado», de evitar la guerra, el conflicto, los abusos y atrocidades... que tanto tienen que ver con la «pureza», con el concepto de una «hospitalidad pura» y sin barreras: de ahí la necesidad de situar límites, de objetivizar la cuestión, de arrancarla a una tradición religiosa y situarla bajo la esfera del derecho. Pero de ahí también otra serie de problemas que están lejos de agotarse, que siguen siendo hoy día discutible y que incluyen, ciertamente, lecturas rápidas y no históricamente situadas de los propios textos kantianos. Comenzando por el control por la ley, por el derecho y por la policía de los Estados soberanos del «derecho de residencia». No basta con las buenas palabras, con los pensamientos edificantes, las declaraciones solidarias, no basta con lecturas «comprometidas» de los clásicos. De hecho, Derrida nos pondría en guardia ante las «buenas intenciones» a la hora de enjuiciar y de establecer la hospitalidad:

Todas estas cuestiones siguen siendo oscuras y difíciles, no debemos ni ocultárnoslo ni fingir creerlas domeñables de momento. Se trata de saber cómo transformar y hacer progresar el derecho. Y de saber si este progreso es posible en un espacio histórico que se mantiene *entre* *La Ley* de una hospitalidad incondicional, ofrecida *a priori* a cualquier otro, a todo el que llega, *sea quien sea*, y *las* leyes condicionales de un derecho a la hospitalidad sin el cual *la Ley* de la hospitalidad incondicional correría el riesgo de quedar en un deseo piadoso, irresponsable, sin forma y sin efectividad, incluso de pervertirse a cada momento.³⁸

La dicotomía presente en la hospitalidad, que la situaría en el marco de la abstracción y la justicia (hospitalidad absoluta) tanto como en el de su concreción por la

³⁷ Saint-Simon postulaba un curioso y abierto racismo vinculado con los conceptos del viaje y de la habitabilidad del espacio europeo, modelo para el mundo entero, como ha señalado Tzvetan Todorov, quien cita al francés (*Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, trad. cast. de Martí Mur Ubasart, México, Siglo XXI, 2005, p. 47): «Poblar el mundo con la raza europea, que es superior a todas las demás razas humanas; volverlo un lugar habitable y por donde se pueda viajar, como Europa, he ahí la empresa mediante la cual el parlamento europeo deberá mantener continuamente la actividad de Europa y tenerla siempre en vilo».

³⁸ *Ídem*, pp. 56-57.

ley y el derecho (hospitalidad condicional),³⁹ entrañaría un buen número de dificultades que sería necesario, además de urgente, encarar. Como virtud pública, política, diplomática, sujeta al espacio dialógico humano, la hospitalidad no supone una dirección única ni fácil, sino la tensión entre dos polos: el «dueño de casa» querrá proteger lo propio, poner freno a toda contaminación indiscriminada, evitar la catástrofe (a la que sin duda aboca el riesgo) del lugar propio ante la llegada ilimitada del otro; el otro pedirá, demandará hospitalidad, el extranjero que llega exigirá ser acogido, solicitará asilo, hospitalidad, reconocimiento. Que podrá ser, y sin duda lo será, conforme a los tiempos y cláusulas de un sistema legal, de un Estado, de un gobierno (hospitalidad bajo condiciones), pero que tendrá su fundamento, su necesidad y su *télos* en el don, en la acogida sin condiciones y absoluta.

Conviene recordar aquí que la cuestión del «don», del dar no sujeto a la lógica del intercambio y la reciprocidad (el *donum* latino frente al *munus*), donación desinteresada y gratuita, don sin petición de contra-don, hace acto de aparición en un no muy extenso párrafo del artículo que Benveniste dedica a la hospitalidad.⁴⁰ Por descontado, esta cuestión crucial que toca al origen mismo del concepto de hospitalidad no le pasa desapercibida a Derrida, que busca además la (necesaria) problematización de ambos valores —el don y el intercambio— en el contexto del *potlatch* estudiado por Marcel Mauss.⁴¹ En tanto que don, que no pide devolución ni pacto mutuo, la hospitalidad absoluta o incondicional, la hospitalidad como pura justicia, supone una ruptura con la hospitalidad propiamente dicha, la hospitalidad condicional sobre la que se establecen las leyes y los pactos de reciprocidad en el ámbito político, en el terreno del derecho. La hospitalidad justa o absoluta exige la apertura ilimitada de la propia casa no (sólo) al extranjero (al *xénos* que porta un nombre y apellidos, un cierto estatuto de igualdad y reciprocidad con el ciudadano), sino al otro absoluto, sin nombre ni apellidos, sin derecho alguno porque es también el desconocido, el arribante anónimo: exige que se le *dé lugar*, dejarlo venir, dejarlo llegar y acogerlo —darle el lugar propio— sin pedirle nada a cambio, ni contra-don, ni signo de identidad reconocible, ni nombre propio siquiera. Dar lugar conforme a la hospitalidad absoluta implica abrirse a una acogida ilimitada del otro absoluto. A quien no se le puede pedir garantías ni caución

³⁹ Cfr. Jacques Derrida, y Anne Dufourmantelle, *Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre De l'hospitalité*, op. cit., p. 29.

⁴⁰ Cfr. Émile Benveniste, op. cit., p. 64.

⁴¹ Cfr. Jacques Derrida, «Folie de la raison économique: un don sans présent», en *Donner le temps. 1. La fausse monnaie*, París, Galilée, 1991, pp. 51-94.

contractual alguna. Pero por ello mismo, para *dar lugar* es necesario que exista el *lugar propio*: que haya un espacio a proteger, una casa donde la propia identidad que puede ser (o no) desbaratada: si tal lugar propio desapareciera (como desearía el discurso utópico y bienintencionado de cierta hospitalidad sin límites, sin *responsabilidad* en el fondo), si se eliminara desde un inicio la posibilidad incluso de la catástrofe... ¿realmente podríamos *acoger* al otro, *dar lugar* al arribante? El riesgo no puede ser tan fácilmente soslayado, es necesario que exista esa morada o lugar propio —limpio y en propiedad— para dar lugar al otro, para que haya siquiera la posibilidad de una hospitalidad absoluta: no se puede acoger ni dar lugar si el punto de acogida y de llegada equivale al campo abierto y sin puertas, ¿cómo podríamos, entonces, hacer efectiva, concreta, exacta, la acogida del otro si no disponemos de «casa propia» que poner en juego?

Ahora bien, y será la paradoja inevitable, la hospitalidad absoluta y sin cálculo así establecida no podrá dejar de ser «traicionada» por otra ley, la del derecho, la de una hospitalidad bajo condiciones. La hospitalidad absoluta rompe con la hospitalidad condicional, pero en esta ruptura no hay oposición ni condena, al contrario: la puesta en funcionamiento de aquella, la efectiva, concreta y determinada acogida del otro, tendrá que hacerse bajo límites que garanticen lo «propio» y la propiedad de casa contra la llegada ilimitada del otro.⁴² Al igual que la justicia resulta extraña y heterogénea al derecho (del que también es indisociable), la hospitalidad absoluta será siempre diversa y ajena e inseparable con respecto a la hospitalidad condicional, pues será también el motor que mantenga a ésta en un constante y dinámico movimiento de avance y mejora. De ahí que la hospitalidad no coincida exactamente con el problema (urgente en la actualidad) de las migraciones, y de ahí también que no existan ni puedan existir normas o «recetas» fijadas de antemano (a riesgo, si no, de pervertir la hospitalidad misma),⁴³ preestablecidas de una vez por todas, sino que sea preciso crearlas en cada momento y para cada singularidad, atendiendo casos y situaciones concretas cada vez:

⁴² Cfr. Jacques Derrida, y Anne Dufourmantelle, *Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre De l'hospitalité*, *op. cit.*, p. 31.

⁴³ Este es también el reproche y la objeción, la prudencia (que no rechazo de partida) con la que Joaquín Herrera Flores (*op. cit.*, p. 216) instaría a leer a Agnes Heller: «[...] hay que leer con cautela las *Diez tesis sobre la inmigración* propuestas por Agnes Heller. Según la profesora de la New School for Social Research, hay que establecer “semáforos” de comportamiento para evitar el choque entre partes distintas; estos semáforos se basarían en un principio general: “la emigración es un derecho humano, mientras que la inmigración no lo es”. En otras palabras, si alguien quiere “salir” no se le debe poner ningún problema ya que tiene el “derecho” a hacerlo; pero si lo que quiere es “entrar”, ya no hablamos de derechos, sino de “privilegios”, los cuales deben ser regulados por los de dentro».

Por eso, es preciso que distingamos constantemente el problema de la hospitalidad en sentido estricto de los problemas de la inmigración, de los controles de los flujos migratorios: no se trata de la misma dimensión a pesar de que ambos sean inseparables. La invención política, la decisión y la responsabilidad políticas consisten en encontrar la mejor legislación o la menos mala. Ese es el acontecimiento que queda por inventar cada vez. Hay que inventar en una situación concreta, determinada, por ejemplo hoy en día en Francia, la mejor legislación para que la hospitalidad sea respetada de la mejor manera posible. Ahí es donde se instaura el debate político, parlamentario, entre todas las fuerzas sociales. No hay ningún criterio previo, ni ninguna norma preliminar; hay que inventar sus normas.⁴⁴

La hospitalidad absoluta estará ahí, desde un inicio en la propia estructura de rehén en que consiste la ética de la hospitalidad, pero estará igualmente al final de todo proceso de acogida, como horizonte o pulsión (y aquí sí habrá que subrayar el componente utópico del pensamiento derridiano) para la actuación y la invención *cada vez* del dar lugar ilimitado y sin petición de reciprocidad al otro, al desconocido que llega, que no deja de llegar y que ha de llegar. Teniendo en cuenta la ley, el Estado, pero también su transgresión: más allá del Estado y del propio cosmopolitismo enunciado por Kant,⁴⁵ tendiendo hacia ese límite que hay que procurar, que estamos lejos de haber logrado, pero con vistas igualmente a franquearlo para proseguir la marcha más allá.

Bibliografía

Benveniste, Émile (1969). *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983 (trad. castellana de Mauro Armíño).

Deleuze, Gilles (1988). *Pericles y Verdi. La filosofía de François Châtelet*, Pre-Textos, Valencia, 1989 (trad. castellana de Umbelina Larraceleta y José Vázquez Pérez).

Derrida, Jacques (1991). *L'autre cap. La démocratie ajournée*, París, Minuit.

Derrida, Jacques (1991). *Donner le temps. 1. La fausse monnaie*, París, Galilée.

Derrida, Jacques (1996). *Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!*, Valladolid, Cuatro ediciones (trad. castellana de Julián Mateo Ballorca).

⁴⁴ Jacques Derrida, «Sobre la hospitalidad», en *¡Palabra!...*, *op.cit.*, p. 55.

⁴⁵ *Cfr. idem*, p. 53.

Derrida, Jacques y Dufourmantelle, Anne (1997). *Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre De l'hospitalité*, París, Calmann-Lévy.

Derrida, Jacques (1997). «Il n'y a pas de culture ni de lien social sans un principe d'hospitalité», entrevista realizada por Dominique Dhombres y publicada en *Le Monde* el 2 de diciembre de 1997.

Derrida, Jacques y Fathy, Safaa (2000). *Tourner les mots. Au bord d'un film*, París, Galilée.

Derrida, Jacques (2001). *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, Madrid, Trotta, (trad. castellana de Cristina de Peretti y Paco Vidarte).

Freud, Sigmund (1917). *Das Unheimliche*, en *Studienausgabe*, Band IV (Psychologische Schriften), Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1970.

García Bacca, Juan David (1993). *Sobre virtudes y vicios: Tres ejercicios literario-filosóficos*, Barcelona, Anthropos.

Herrera Flores, Joaquín (2008). *La reinención de los derechos humanos*, Sevilla, Atrapasueños.

Jankélévitch, Vladimir (1960). *Lo puro y lo impuro*, Madrid, Taurus, 1990 (trad. castellana de José Luis Checa Cremades).

Joyce, James (1922). *Ulysses*, Londres, Penguin Books, 1992.

Kant, Immanuel (1784). *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*, en *Filosofía de la historia. Qué es la ilustración*, La Plata, Terramar, 2004 (trad. castellana de Emilio Estiú y Lorenzo Novacassa).

Kant Immanuel (1795). *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Tecnos, 2001 (trad. castellana de Joaquín Abellán).

Peñalver, Patricio et alía (2011). «Mesa redonda sobre *L'autre cap* de J. Derrida», en *Escritura e imagen*, Vol. Extra, pp. 203-229.

Real Academia Española. *Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española*. Recurso digital en línea: [<http://buscon.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtll>].

Rocard, Michel (1996). «La part de la France», en *Le Monde*, 24 de agosto de 1996.

Schérer, René (1993). *Zeus hospitalier. Éloge de l'hospitalité*, París, Armand Colin.

Schérer, René (1996). *Utopies nomades*, París, Séguier.

Schérer, René (2010). «Rencontre avec René Schérer», entrevista realizada por Franck Delorieux en *Les Lettres Françaises*, n.º. 76, suplemento del diario *L'Humanité* del 6

de noviembre de 2010, pp. III-V.

Thiebaut, Carlos (2010). «Tolerancia y hospitalidad. Una reflexión moral ante la inmigración», en *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, CLXXXVI 744, julio-agosto 2010, pp. 543-554.

Todorov, Tzvetan (1989). *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, México, Siglo XXI, 2005 (trad. castellana de Martí Mur Ubasart).

Torres Amat, Félix (trad.) (1837). *El Nuevo Testamento de Nuestro Señor Jesu-Cristo*, Londres, Ricardo Clay (trad. castellana de la Vulgata Latina por Félix Torres Amat).

Tudela Sancho, Antonio (2012). «De la tolerancia a la hospitalidad: política, necesidad y riesgo de acogida», en Ciriaca Morano, Joaquín Campos y Milagros Alcubilla (Coords.), *Ciencia, humanismo y creencia en una sociedad plural*, Ediciones de la Universidad de Oviedo – Fundación Castroverde, Oviedo, pp. 399-405.