



La hospitalidad en el pensamiento de la deconstrucción*

A Hospitalidade no Pensamento da Desconstrução†

Dirce Eleonora Nigro Solis

Universidade do Estado do Rio de Janeiro - Brasil‡

Φ

Resumen

El tema de la hospitalidad fue suficientemente analizado por Jacques Derrida, el pensador francés de la deconstrucción. Este artículo busca investigar la cuestión de la hospitalidad considerando la oposición radical, la aporía, entre *la ley* de la hospitalidad incondicional, en su singularidad universal, y *las leyes* de la hospitalidad condicional. ¿Quién se encuentra apto para la hospitalidad? ¿Alguien que dice su nombre? ¿Un sujeto de derecho? ¿Un extranjero? Exploraremos algunas de las condiciones para responder a esta pregunta: la hospitalidad como un asunto del lugar, como un asunto del lenguaje y como un asunto del nombre.

Palabras clave: hospitalidad, deconstrucción, aporía, imposibilidad, extranjero.

Resumo

O tema da hospitalidade foi suficientemente analisado por Jacques Derrida, pensador francês da desconstrução. Este artigo pretende investigar a questão da hospitalidade considerando a oposição radical, a aporia, entre a lei da hospitalidade incondicional, em sua singularidade

* **Recibido:** 30 de julio de 2020. **Aceptado:** 14 de septiembre de 2020.

† Una versión previa y en portugués de este texto fue publicada en la revista *Reflexão* de la Universidad de Campiñas, 34 (95), 2009, p. 115-124.

‡ **Contacto:** dssolis@gmail.com

universal, e as leis da hospitalidade condicional. Quem está apto à hospitalidade? Alguém que diz seu nome? Uma pessoa de direito? Um estrangeiro? Iremos explorar algumas das condições para responder a esta pergunta: a hospitalidade como questão de lugar, como questão de língua e como questão de nome.

Palavras-chave: hospitalidade, desconstrução, aporia, im-possibilidade, estrangeiro.

Abstract

The theme of hospitality has been sufficiently analyzed by Jacques Derrida, the French thinker of deconstruction. This article intend to investigate hospitality considering the radical opposition, the aporia, between The Law of unconditional hospitality in its universal singularity and the laws of conditional hospitality. Who is able to give or to receive hospitality? Someone who says his name? A person of rights? A foreigner? We will explore some of the conditions to answer to this: hospitality as a question of place, as a question of language and as a question of name.

Keywords: Hospitality, Deconstruction, Aporia, Im-possibility, Foreigner.



Material publicado de acuerdo con los términos de la licencia Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0). Usted es libre de copiar o redistribuir el material en cualquier medio o formato, siempre y cuando dé los créditos apropiadamente, no lo haga con fines comerciales y no realice obras derivadas.

Existe un desafío propuesto por la comprensión de la hospitalidad en Jacques Derrida. Para el autor francés, pensar la hospitalidad significa pensar esta posibilidad sin condiciones. Sin embargo, Derrida sabe que la hospitalidad siempre fue practicada con reservas, o mejor, mediante ciertas condiciones. Existe entonces una diferencia entre *pensar* la hospitalidad para hacerla factible tal como es pensada idealmente, sin límites, y *practicar* la hospitalidad en la tradición y en la historia de los pueblos.

En “No hay hospitalidad, (*Pas d’hospitalité*)” (Derrida 2008 79), el autor ya mostraba la antinomia insoluble entre “por una parte, *La ley de la hospitalidad*”, aquella que no exige identidad, nombre o apellido y que no quiere nada a cambio y “por otra parte, las leyes de la hospitalidad, esos derechos y esos deberes siempre condicionados y condicionales, tal como los define la tradición greco-latina, incluso judeo-cristiana, todo el derecho y toda la filosofía del derecho hasta Kant y Hegel en particular, a través de la familia, de la sociedad civil y del estado” (Derrida 2008 81).

La deconstrucción acostumbra apuntar, en todas las temáticas que son objeto de su interés, a las aporías que aparecen en ellas. En el caso de la hospitalidad, la aporía reside justamente en el hecho de que hay un dominio irreconciliable expresado como *La Ley* singular, universal y al mismo tiempo *las leyes*, particulares, condicionadas.

Derrida apunta que *La Ley* y las leyes no constituyen un par simétrico, sino que obedecen a una jerarquía de cierto modo *extraña*: *La Ley* incondicional de la hospitalidad está por encima de las leyes y en este sentido ella es “ilegal, transgresora, fuera de la ley, como una ley anómica, *nomos a-nomos*, ley por encima de las leyes y ley fuera de la ley” (Derrida 2008 83).

Lo que le interesa a Derrida es exactamente esta imposibilidad respecto a la hospitalidad incondicional, esta *imposibilidad* que hace presente la hospitalidad. Ella está situada en medio de dos antinomias que se complementan: la primera, aquella de la incondicionalidad y la condicionalidad; la otra, aquella que pone la indecidibilidad del par real e ideal, este último configurado como un *por venir*. Para Derrida, ideal sería la hospitalidad sin condición, aquella que está *por venir*.

Como todo lo que ocurre respecto a la deconstrucción, la posibilidad de la hospitalidad está sustentada por su *im-posibilidad*. Decir que la hospitalidad es imposible es diferente de una contradicción lógica, una de las reglas del pensamiento binario metafísico de occidente, y es diferente también a decir que ella nunca podrá acontecer.

La posibilidad de su acontecer, el inicio de su acontecer se da exactamente cuando la hospitalidad sobrepasa sus límites, cuando se torna una especie de don *más allá* de la propia hospitalidad. La incondicionalidad sería, entonces, un don pre-hospitalidad, un presente absoluto del hospedado con relación al huésped, un don de su propia propiedad, lo que para la deconstrucción es ciertamente im-posible.

Es esta imposibilidad, con *exceso*, este actuar en exceso, lo que interesa sobremanera a Derrida con respecto al tema de la hospitalidad. Es este *ir más allá* de la hospitalidad, algo que no está presente y, por tanto, no existe, pero está siempre *por venir*, lo que instiga Derrida.

En su libro *Adieu à Emmanuel Lévinas* (1997), con el propósito de trazar la cuestión de la incondicionalidad de la hospitalidad, al igual que Lévinas, Derrida insiste en la precedencia de la hospitalidad a la propiedad. Ahora, la deconstrucción disloca los pares conceptuales binarios de la metafísica occidental y esta precedencia, en vez de ser conceptual o esencial, se traduce en el pensamiento deconstructor como procedencia, a mi modo de ver, mucho más ética y de alguna forma, metafísica. Y es esta una inspiración de cuño levinasiano en el pensamiento de Derrida. Más allá de eso, pensar esta precedencia con relación a la propiedad, solo es aceptable en una lógica destructora del logocentrismo. Tiene que haber una expropiación originaria para pensar en la incondicionalidad de la hospitalidad.

En la obra *Autrement qu'etre* (1974), Lévinas habla de una "desposesión originaria", una especie de expropiación que acaba por hacer del sujeto un anfitrión, un huésped, pero al mismo tiempo un rehén. Hay una ruptura de la simetría en la que el que acoge es también acogido. La incondicionalidad subyacente al acogimiento levinasiano hace a Derrida pensar la hospitalidad como incondicional. Lévinas defiende una alteridad absoluta, infinita, irreductible y solamente ella posibilita la hospitalidad sin condiciones. Hay entonces una dimensión que lleva a lo infinito inspirada en Lévinas, que permite a

Derrida pensar la incondicionalidad de la hospitalidad: la separación infinita como *ex-propiación* es la condición primera para la hospitalidad: aceptar el “sí” del otro, esta es la capacidad de acoger. Tiene que darse el principio de la hospitalidad infinita para que la hospitalidad concreta sea posible.

La hospitalidad incondicional, por tanto, es un ideal de convivencia y no existe como tal; no existe hospitalidad pura. En este sentido, está siempre *por venir*. Inventamos reglas, leyes, criterios a cada instante; el hospedador y el huésped hacen, valoran, actúan siempre mediante condiciones; siendo así, la hospitalidad insta una violencia. Y esto como fuerza radical, como aquello que *ex-propia* e incita a pensar en una antinomia aparentemente insoluble. Cuando Freud, por ejemplo, afirma que “el yo no es el señor ni en su propia casa” (1976 16), nos autoriza a hablar de la aporía de la hospitalidad como violencia: lo *heimlich* (familiar) y lo *unheimlich* (extraño, pero al mismo tiempo que extraño, familiar) del inconsciente, que podemos transportar al individuo y al ciudadano, indicando en la figura del *hospes* y del *hostilis*, la condicionalidad e incondicionalidad de la hospitalidad.

El término hospitalidad tiene origen en la palabra latina *hospes*, formado por *hostis* (extraño) y que significa también lo hostil, el enemigo, *hostilis*. En su escrito *La hospitalidad* (2003), siguiendo a Benveniste, Derrida asume la característica aporética de la hospitalidad, pues el extraño o extranjero (*hostis*) en ocasiones es acogido como huésped (*hôte*), en ocasiones como enemigo (*hostilis*). Esto le permitió a Derrida crear el término *hostilpitalidad* para denotar la presencia de la aporía.

Al mismo tiempo en que hospeda, el hospedero se convierte en rehén; al mismo tiempo que acepta el hospedaje, pasando a la condición de huésped, también este se convierte en rehén. En el primer caso, Derrida, refiriéndose al trabajo de Lévinas, afirma que el hospedero acaba siendo acogido por la visita del otro, se torna huésped de esa visita y su propiedad se *expropia*, o mejor, se *desposee*. El huésped, a su vez, acepta la acogida, pero esta aceptación implica la observancia de ciertas reglas sin las cuales él inmediatamente será considerado un intruso desagradable, un enemigo.

La hospitalidad combina, entonces, *hostis+pets* (*potis, potes, potentia*), configurando así una cuestión de poder. El hospedero sería así aquel que ejerce el poder, es el dueño de la casa, digamos, que recibe al extraño o al extranjero. En cierto modo, solo es posible hablar

de la hospitalidad si hay alguien que manda, que se presenta como el dueño, que detenta la propiedad. El huésped es aquel que es recibido y que en teoría debería someterse al poder del hospedador, o mejor, como ya referimos anteriormente, a las reglas de la casa, a las reglas de comportamiento y consciencia dictadas por el dueño o dirigente de la casa. No seguir las normas hace del huésped, invitado, viajante o extranjero, un indeseable, un intruso.

Pero la hospitalidad incondicional, si es que, como dice Derrida, “tal cosa existe”, no acepta ninguna especie de restricción. Cualquier regla que la limite sería una violencia. Sin embargo, para que ella sea viable, es necesario comprenderla a través del sesgo deconstructor. Así, ella estaría entre los indecibles de Derrida: el principio de indecidibilidad (*indecidabilité*) dice respecto a los elementos o términos que traspasan las oposiciones binarias metafísicas y cuyas múltiples significaciones imposibilitan inmediatamente cualquier decisión. El resultado es expresado entonces por “ni lo uno ni lo otro”, contrariando los principios lógicos de la contradicción y del tercero excluido presentes en la tradición lógico-metafísica occidental.

Así es la hospitalidad incondicional. Posee una característica aporética, antinómica, indecible.

En *La hospitalidad*, Derrida se va a referir a dos aspectos de la cuestión de la hospitalidad: lo que tiene que ver con respecto al estatuto de la hospitalidad como aceptación del otro, del acogimiento del extraño o del extranjero con relación a la casa, a la morada y con relación a la ciudad o al Estado, está la *pro-nazía*; y con relación al huésped indeseable, al intruso que en últimas amenaza, se crea xenofobia (*ksénos*- el extraño, el extranjero), el rechazo de la aceptación del otro que se convierte en aversión. La distinción hospedador/huésped se vuelve una antinomia insoluble que involucra múltiples tensiones. Derrida explica de que modo estas tensiones xenófobas se hacen posibles:

En todas partes donde el “propio hogar” es violado, en todas partes donde una violación es sentida como tal, se puede prever una reacción privatizante, incluso familiarista, incluso, ampliando el círculo, etnocéntrica y nacionalista, y por lo tanto virtualmente xenófoba: no ya dirigida contra el extranjero como tal, sino, paradójicamente, contra la potencia técnica

anónima (extranjera a la lengua o a la religión, tanto como a la familia y a la nación) que amenaza, con el “propio-hogar”, las condiciones tradicionales de la hospitalidad. La perversión, la pervertibilidad de esta ley (que es también una ley de la hospitalidad) es que uno puede volverse virtualmente xenófobo para proteger o defender su propia hospitalidad, el propio hogar que hace posible la propia hospitalidad [...] Quiero ser dueño en mi propia casa [...] para poder recibir en ella a quien quiero. Comienzo a considerar como extranjero indeseable y virtualmente como enemigo a quienquiera que invada mi “propio hogar”, mi *ipseité*, mi poder de hospitalidad, mi soberanía de anfitrión. Ese otro se vuelve un sujeto hostil del que corro el riesgo de volverme rehén (Derrida 2008 57).

Para que haya acogimiento o rechazo, pronazia o xenofobia, la hospitalidad involucra también algunos aspectos importantes que sería interesante destacar: el lugar, la lengua, el nombre, entre otros.

Derrida va a buscar en la tradición de la hospitalidad griega, en los mitos de los héroes, en las tragedias griegas e incluso en la escritura filosófica de Platón, estas relaciones de la hospitalidad y tales aspectos a ser enfatizados, ya que hasta hoy son pertinentes para la cuestión. Todos ellos son relevantes para la aceptación o la exclusión del huésped, extraño o extranjero desde la óptica del hospedero; son aun relevantes para el esclarecimiento del estado actual del problema de la hospitalidad. Las cuestiones que se derivan de ahí, de cuestiones de simple acogida, se revierten en cuestiones políticas o ético-políticas bastante serias y preocupantes.

En primer lugar, veamos la cuestión del *lugar*.

El extranjero viene de fuera, no pertenece, por lo tanto, al lugar al que va ahora a ocupar, así sea temporalmente. En virtud de una empatía particular o familiar se le puede aceptar, pero la relación con él pronto involucra a la justicia, el devenir-derecho, el contrato.

Por ejemplo, en la Grecia clásica, e incluso antes, en el periodo pre-clásico, hay una tradición de la hospitalidad que ve al extranjero como intruso, pues no pertenece a la *Polis* o a aquella comunidad, sino como huésped al cual se debe asistencia y protección. Es una tradición muy antigua abrir la casa al extranjero que toca a la puerta. El *ksénos* perteneciente a la ciudad considerada del mismo origen griego (pueblos indo-europeos que concurren para la formación del pueblo heleno) posee *logos* y puede ser aceptado como huésped. En cambio un *bárbaro*, quien en un principio apenas habla de modo

distintivo, no posee *logos*, y de allí, toda la reserva posible para con este último. Existe un patrón de la hospitalidad en Grecia: Zeus Ksénos; un estatuto jurídico de hospedaje: aquel del pasaje o de la visita, aquel de la invitación, aquel de los que están autorizados a decidir entre los ciudadanos (*metoikós*) y que como tales deben inscribirse en el registro del *demo*.

Hay, por tanto, un lugar posible para los extranjeros, por ejemplo, en Atenas, cuando como ricos comerciantes ellos favorecen, y mucho, a la economía. De ahí que al extranjero se le dispensen cuidados. Existe entonces en Atenas un derecho a la hospitalidad.

A esto apunta Sócrates en la *Apología*, como bien recuerda Henry Joly (1991), cuya obra póstuma es citada por Derrida (2008 21), al solicitar a los jueces, sus acusadores, que lo traten como un extranjero en el tribunal. Sócrates es obligado a colocarse en un lugar que no es el de él, pues es un filósofo, su lugar y su lengua no son los del tribunal; es acusado en una lengua que él dice no saber hablar, no tiene la técnica retórica de sus acusadores. Lo que Sócrates alega es el hecho de no se ser tratado *ni siquiera como* un extranjero. Aquel no es su lugar. La erudición de los jueces no tolera la voz, el acento y la elocución socrática. Entonces, vemos ahí una primera violencia según Derrida: no pertenecer al lugar, no hablar la misma lengua (2008 21).

En el modelo griego, no pertenecer al lugar significa que el extranjero puede ser bien recibido desde que no lastime las leyes fundamentales de la casa, de la ciudad, del hospedaje. Un sofista extranjero en Atenas será recibido y permanecerá en ella como extranjero desde que no lastime las leyes. Un ciudadano, cuando traiciona las leyes de la ciudad, es considerado *menos* que un extranjero: es el caso de Alcibiades, hijastro de Péricles, cuando traiciona a Atenas, es el caso de Antígona en la trilogía tebana de Sófocles, cuando infringe la ley de la ciudad tratando de sepultar el cuerpo de su hermano Polinices, es el caso de Sócrates en la visión de sus acusadores.

Recordando el mito de los héroes, Derrida recurre en *La hospitalidad* (2008 39-49), al episodio de la tragedia de Sófocles, *Edipo en Colona*, en la que el héroe tebano, ciego, después de haber descubierto la verdad sobre su origen, de saber que es el asesino de su padre, Layo, y de haber cometido el *horror* del incesto con Jocasta, es conducido por la

mano de Antígona, su hija, al exilio. Llega a una tierra desconocida, se sienta en una piedra y es interpelado por un “extranjero” según su punto de vista. Un extranjero (Edipo) siendo interpelado por un otro “extranjero”, así Edipo se refiere al extraño que viene a su encuentro. Es que bajo la mirada del extranjero, los extraños siempre son los otros. El extranjero ordena a Edipo se refiere al extraño que viene a su encuentro. El “extranjero” ordena a Edipo que no se siente en aquella piedra, pues ella es un lugar sagrado, prohibido para todos. Edipo, el ahora *sin lugar*, el *fuera-de-la-ley* (*ánomon*), que, sin embargo, ruega para no ser tratado de *ánomon*, figura que aquí se contrapone al extranjero, pregunta entonces en qué lugar está. Edipo pide limonsa para poder quedarse: “¿de que pueblo/ es esta tierra? ¿quién va a ofrecer/ a Edipo sin rumbo una mísera limosna?” (Sófocles 1997 103).

Edipo relata su desdicha al “extranjero”, pero no culpa a nadie; cometió la desmesura sin saberlo, pero si ha de haber acusación, que sea responsabilizada Tebas, la ciudad:

Es la ley de la ciudad la que, sin quererlo y sin saberlo, lo ha impulsado al crimen, al incesto y al parricidio: esta ley habrá producido el fuera-de-la-ley. Nada sorprendente hay en eso, después de todo. Volvemos a encontrar regularmente esta escena del parricidio allá donde se trata del extranjero y de la hospitalidad, desde el momento en que el anfitrión (*host*), aquel que recibe, también gobierna (Derrida 2008 45).

Edipo suplica por la hospitalidad. Llega Teseo, décimo rey de Atenas, unificador del Ático, fundador mítico de la democracia ateniense, por lo tanto, señor de Colona, donde Edipo se encuentra. Apiadándose del ciego, concede refugio a Edipo, exiliado de Tebas.

Teseo dice no olvidar que como Edipo, él también fue criado en el exilio como extranjero, arriesgando su vida en “tierra extranjera” desde sus pruebas iniciáticas.

En general, esta es una característica de vida de buena parte de los héroes griegos: son llevados al extranjero desde su nacimiento. Edipo, huérfano de padre, será criado en tierra extranjera (por los reyes de Corinto); Teseo, hijo del rey de Atenas, Egeo, pero con un padre mítico, Poseidón, es criado lejos del padre terreno y sólo va a ser reconocido en su época adulta, en un episodio que envuelve también a una asilada, Medea, quien quiere usurpar el lugar, el trono de Teseo. Tanto Edipo como Teseo al retornar a sus ciudades de origen son considerados “extranjeros” en su propia tierra:

Edipo es el extranjero que descifró el enigma de la Esfinge y que en virtud de eso gana el derecho al trono de Tebas, casándose con la reina. Teseo entra de incógnito a Atenas, como un visitante extranjero que solo será reconocido por el padre al mostrar que portaba la espada paterna. Hay, por lo tanto, similitudes en la vida de los dos héroes, lo que los coloca en momentos significativos como “extranjeros” y ciertamente, esto va a sensibilizar al hospedero, Teseo, con relación al huésped, Edipo.

El lugar extraño puede presentarse también como el lugar posible para la muerte, conforme discute Derrida en *La hospitalidad* (2008 113): cuando el exiliado, el migrante quisiera volver a la tierra natal para morir o ser sepultado, pero hay impedimento o cuando algún infortunio ocurre y no tiene como regresar. Edipo en Colona sabe que morirá en el exilio, pero resuelve hacer de la localización de su sepultura un secreto. Solo el hospedero sabe el lugar, pero por un juramento, Teseo se compromete a no revelar la última morada de Edipo. El héroe ático promete al héroe tebanos que cuando sea el momento él pasará el secreto al hombre más valioso, y este de la misma forma a otro y así sucesivamente. ¿Cuál es aquí el significado de morir en el extranjero? El secreto será la tentativa de preservar el origen del héroe. El extranjero Edipo, sepultado en tierra extraña, no quiere ser recordado como “en tierra extraña”. No será olvidado por Tebas.

En este caso, el hospedero se convierte en un rehén del huésped, pues no podrá revelar este secreto. Antígona e Ismenia, las hijas de Edipo, serán también rehén del padre muerto. No podrán visitar la sepultura ni llorar al padre en aquel lugar. A su vez, Edipo se convierte de un clandestino, ya que no se puede revelar dónde está y esconde en “los infiernos” su “último día de vida”.

En el contexto contemporáneo, no pertenecer al lugar significa, antes que nada, que el extranjero solo es recibido mediante condiciones cada vez más estrictas. Si él constituye una amenaza económica, política o social para los habitantes del lugar por derecho, los numerosos ejemplos que nos llegan diariamente, justifican su exclusión como intruso, indeseable. Es el caso de los clandestinos, refugiados y de los “sin techo” de todos los lugares.

Derrida va a analizar esta situación en su texto *Cosmopolites de tous les pays, encore*

un effort (1997 13-14). Ahora podemos cuestionar desde el punto de vista de la filosofía política la viabilidad de hablar todavía de cosmopolitismo en la actualidad, este texto de Derrida es dirigido al Primer congreso sobre las ciudades-refugios, que tuvo lugar en el Consejo de Europa en Estrasburgo (marzo de 1996), por iniciativa del Parlamento Internacional de los Escritores. En este texto, Derrida habla de las ciudades-refugio (veinticuatro en total, en aquella ocasión, incluyendo los Estados Unidos y Europa) y su ponencia es una invitación para que las ciudades se involucren en este proyecto, dado que no existe una legislación internacional sobre el asilo, más específicamente el asilo a las personas “desplazadas” (retiradas por la fuerza o expulsadas de sus lugares de origen) o el mismo asilo político. Esta legislación es siempre particular, localizada o regional.

Esta es la propuesta sobre las ciudades refugios:

El nombre de “ciudades-refugio”, lo sabemos, parece inscribirse en letras de oro en la constitución misma del Parlamento internacional de escritores. Desde nuestro primer encuentro, hemos invitado a abrir aquellas ciudades-refugios a través del mundo. Y esto se asemeja muy bien, en efecto, a una nueva cosmopolítica. Nos ocuparemos de suscitar a lo largo del mundo, la proclamación e institución de “ciudades-refugio” numerosas y sobretodo autónomas, al igual que independientes entre ellas e independientes de los Estados tanto como sea posible, ciudades-refugio no obstante aliadas entre ellas según formas de solidaridad aún por inventarse. Esta invención es nuestra tarea; la reflexión teórica o crítica no se puede allí dissociar de las iniciativas prácticas que nosotros comenzamos y acertamos a poner en marcha en la urgencia. Sea que se trata del extranjero en general, del inmigrante, del exiliado, del refugiado, del deportado, del apátrida, de la persona desplazada (tantas categorías que habría que distinguir prudentemente), nosotros invitamos a estas nuevas ciudades-refugios a alterar la política de los Estados, a transformar y a refundar las modalidades de la pertenencia de la ciudad al Estado, por ejemplo, en una Europa en formación o en las estructuras jurídicas internacionales aún dominadas por la regla de la soberanía estatal, regla intangible o supuesta como tal, pero regla cada vez más precaria y problemática. Esta no puede y no debería ser el horizonte último de las ciudades-refugio. ¿Es esto posible? (Derrida 1997 13-14).

Entretanto, lo que acontece es que el Estado, y más específicamente el Estado-

Nación, como recuerda Derrida a partir de la crítica de Hannah Arendt (1984 239), es incapaz de proporcionar una ley para los que perdieron la protección del gobierno nacional y deja, entonces, el problema de los refugiados, de los inmigrantes forzados y clandestinos en manos de la policía (Derrida 2003 63). Derrida llama la atención sobre aquello que llegó a llamarse en Europa el “delito de hospitalidad”, mejor dicho, cuando el huésped extranjero es perseguido, llevado preso o expulsado del país que anteriormente lo recibió, el mismo donde él se encuentra en la clandestinidad. Los extranjeros en situación irregular, los “sin papeles”, pasan a ser tratados en la mayoría de países como malhechores, bandidos, casos policiales y sus actos como actos de delincuencia y terrorismo.

Más adelante, Derrida continúa:

El término de “ciudad-refugio”, sin duda, lo hemos escogido porque es reconocido históricamente para nosotros y para cualquiera que cultive la ética de la hospitalidad. ¿Cultivar la ética de la hospitalidad, esta forma de hablar no sería algo tautológico? A pesar de todas las tensiones y contradicciones que pudieran marcarla, a pesar de todas las perversiones que la rondan, no hemos cultivado una ética de la hospitalidad. La hospitalidad es la cultura misma y no una ética entre las otras. En cuanto que ella tiene que ver con el *éthos*, al saber, a la demora, al *chez-soi*, al lugar de descanso familiar tanto como a la manera de estar allí, a la manera de relacionarse consigo y con los otros, a los otros como a los suyos o como a los extranjeros, la ética de la hospitalidad, es de parte a parte co-extensiva a la experiencia de la hospitalidad, de alguna manera que uno la abra o la limite. Pero por esta misma razón, y porque el *l’être –soi chez soi* (la ipseidad misma) supone una acogida o una inclusión del otro que uno busca apropiarse, controlar, dominar según diferentes modalidades de la violencia, hay una historia de la hospitalidad, una perversión siempre posible de la ley de la hospitalidad (que puede parecer incondicional) y las leyes que llegan a limitarla, a condicionarla al inscribirlas en un derecho. Y es en esta historia que yo debería, de modo modestamente preliminar, seleccionar algunas referencias para lo que nos importa aquí (Derrida 1997 41-43).

Derrida recuerda el texto bíblico Números (XXXV 9.32), texto según él, fundador de la jurisprudencia sobre el derecho ciudadano a la inmunidad y a la hospitalidad en la tradición hebraica:

Dios le ordena a Moises instituir las ciudades que son, según la letra misma de la Biblia, “ciudades-refugio” o “asilos”, en principio “seis ciudades de refugio”, particularmente para el extranjero o el huésped residente entre ellas” (Derrida 1997 44-45)

Prosigue Derrida recordando que Estrasburgo fue elegida como una de las ciudades francesas que se encuadra en la perspectiva señalada de ciudad refugio:

Dos bellos textos han sido consagrados en francés a esta tradición hebraica de la ciudad-refugio, y me gustaría recordar aquí que, de una generación a la otra, los autores de estos ensayos son los filósofos ligados a la ciudad de Estrasburgo, a esta generosa ciudad-frontera, villa eminentemente europea, ciudad capital de Europa, la primera de nuestras ciudades-refugios. Se trata de las meditaciones que Emmanuel Lévinas en 1982 y Daniel Payot en 1992 titularan, precisamente, “Las ciudades-refugios” o “Acerca de las las ciudades-refugio” (Derrida 1997 45-46).

Luego, Derrida va a señalar un cruce de innumerables tradiciones occidentales, europeas y no europeas, con respecto a las ciudades que acogerían o protegerían a aquellos que allí se refugiasen, llegando incluso a identificar la tradición cosmopolita de algún modo presente en cierto estoicismo griego y en el cristianismo paulino cuya herencia va a ser absorbida por la Ilustración a “la cual Kant dio, sin duda, su formulación filosófica más rigurosa en su famoso artículo *La paz perpetua*” (Derrida 2008 48), en el que el filósofo alemán afirma que: “el derecho cosmopolita debe restringirse a las condiciones de la hospitalidad universal” (Kant en: Derrida 2008 48).

Al formular de este modo el derecho cosmopolita a la hospitalidad universal, Kant lo entiende como un derecho natural, original e inalienable en su fundamento: todos los seres racionales tienen la posesión común de la superficie de la tierra. El lugar de la hospitalidad universal, condición de la paz perpetua entre los hombres, es la superficie de la tierra. Si por una parte esto incluye a los hombres; por el otro lado, y ahí reside la verdadera intención del liberalismo kantiano, está excluido de este derecho natural todo aquello que es erigido y construido sobre esta superficie. Entonces, dice Derrida, hábitat, cultura, institución, Estado, todo lo que en el mismo suelo no es suelo, no puede ser incondicionalmente garantizado como derecho. De allí que el huésped no tiene el acceso,

el uso ni la permanencia sin condiciones. Kant instituye entonces la frontera, la nación o el estado, el espacio público y político como límites para el huésped que llega. A partir de esta delimitación, Kant va a excluir de la cuestión de la hospitalidad al derecho de residencia para aceptarlo solamente como derecho de visita (*Besuchsrecht*). En virtud del derecho de posesión común de la superficie de la tierra, no hay cómo negar este último desde la propuesta de Kant. Por tanto, se trata de un derecho. Entonces, el extranjero que visita, no puede ser tratado como un enemigo, pero luchar por el derecho de permanencia ya sería otra historia, que podría pasar por un tratado particular, o dependiente de la soberanía estatal.

Es así que, con relación al lugar, la hospitalidad se relaciona con el *ethos*, el hábitat, la morada o el espacio del mundo habitable para el hombre; mientras que la permanencia, la *Sittlichkeit*, la moralidad objetiva, considera las tres instancias presentes en la filosofía del derecho de Hegel: familia, sociedad civil y estado. Entonces la tradición, las costumbres, el comportamiento habitual, el modo de actuar, todo esto será suelo seguro del *ethos* que determinará la aceptación o el rechazo del huésped, extraño o extranjero, sea en la familia, en la sociedad o en relación con el Estado.

La cuestión de la lengua: el huésped, la mayoría de veces, no es respetado por no hablar la misma lengua o por no poseer el mismo lenguaje. Se espera del huésped que se adecue al habla del lugar, entendiéndose con esto no solo la lengua, sino las costumbres, las tradiciones, las reglas de un modo general.

Sócrates no habla la misma lengua que sus acusadores, pero pide, en el episodio de la *Apología*, que lo respeten como a un extranjero, a quien le está permitido hablar su misma lengua en Atenas.

Radicado en otro país, el extranjero muchas veces no suelta la mano de su lengua, comprende la lengua que lo hospeda, pero solo se comunica en su lengua materna, pues ella significa el último vínculo con su origen y con sus tradiciones, vínculo último de pertenencia cuando nada más queda. La lengua materna, dice Derrida, ya es la lengua del otro:

si decimos que la lengua es la patria, a saber, lo que los exiliados, los extranjeros, todos los judíos errantes del mundo llevan en la suela de sus zapatos, no es para evocar un

cuerpo monstruoso, un cuerpo imposible, un cuerpo cuya boca y lengua arrastrarían los pies, incluso bajo los pies. Ahí nuevamente está en juego el *paso* (*pas*), de progresión, de agresión, de transgresión, de digresión. ¿Qué nombra en efecto la lengua, la lengua llamada materna, la que se lleva consigo, la que nos lleva también del nacimiento a la muerte? ¿No representa el propio-hogar que jamás nos abandona? ¿Lo propio o la propiedad, la *fantasía* al menos de propiedad que, lo más cerca posible de nuestro cuerpo, y ahí volvemos siempre, daría lugar al lugar más inalienable, a una especie de hábitat móvil, una vestimenta o una carpa? La llamada lengua materna, ¿no sería una especie de segunda piel que se lleva sobre uno, un propio-hogar móvil? ¿Pero también un propio-hogar inamovible puesto que se desplaza con nosotros? (Derrida, 2000 91-93).

La lengua materna se disloca, al igual que el individuo, y solo es lengua a partir de y con él. Y, dice Derrida, el “oírse-hablar” y el “oír-hablar” del uno al otro, es lo que parte del sujeto y de él se separa, conservando y dejando paradójicamente siempre su lugar de origen. Tal es la antinomia siempre evidenciada por la deconstrucción.

Cuando Edipo hace a su hospedero Teseo detentor del secreto de su sepultura, sin dejar que el lugar sea revelado ni a sus propias hijas, la lengua de origen y todas las tradiciones que lleva consigo, quedan preservadas en un callarse.

Si la lengua traza la condición de pertenencia primera, por otra parte, también ella es experiencia de ex-propiación. Derrida remite a las tecnologías contemporáneas del teléfono, fax, e-mail, internet que son experiencias de deslocalización de la casa, de desenraizamiento del lugar, de expropiación, al igual que la lengua se disloca junto al individuo que utiliza estos medios.

Volvamos al extranjero, a la cuestión de la llegada del extranjero. ¿En qué lengua, pregunta Derrida, debemos interrogarlo? Ya que hablar la misma lengua no es solamente una operación lingüística, sino que abarca toda una cultura, el *ethos* en general. Un extranjero que no habla mi propia lengua puede muchas veces tener más afinidades conmigo, pues participa de una misma ubicación cultural que un brasileño como yo, y que por razones políticas y socioeconómicas me parece más distante.

La lengua, por lo tanto, es un rasgo fundamental para la hospitalidad.

Queda aun la cuestión del *nombre*: la hospitalidad incondicional no quiere saber el nombre, la dirección o la profesión. Entonces, para que sea ejercido un cierto derecho a la hospitalidad, lo que inmediatamente se pregunta es: “¿Cuál es tu nombre?”

Al decir su nombre, al identificarse, el huésped se vuelve responsable ante la ley y ante quien lo hospeda, se torna un sujeto de derecho y como tal debería ser respetado.

El derecho a la hospitalidad supone que se sepa acerca del lugar de origen, la casa, pero también el linaje, la familia o grupo étnico al cual pertenece. Supone que se diga el nombre propio:

Justamente, porque está inscrito en el derecho, una costumbre, un *ethos* y una *Sittlichkeit*; esa moralidad objetiva [...] supone el estatus social y familiar de los contratantes, la posibilidad para ellos de ser llamados por su nombre, de tener un nombre, de ser sujetos de derecho, interpelados y pasibles, imputables, responsables, dotados de una identidad nombrable, y de un nombre propio. Un nombre propio no es nunca puramente individual (Derrida 2008 29).

Es claro que “decir su nombre” implica diferentes consentimientos o tratamientos para con el huésped por parte de quien lo hospeda: el embajador, el príncipe, el intelectual, el auditor, la persona común, pero también el refugiado, aquel que busca asilo político, todos pueden constituirse en figuras de derecho. Pero el clandestino no. Este no puede revelar su identidad y será siempre desconsiderado, expulsado, repatriado.

Estas son algunas de las circunstancias imprescindibles para que la hospitalidad pueda existir bajo determinadas condiciones, más allá de las exigencias para la postulación de una incondicionalidad.

Traducción por: Juan Manuel Díaz Leguizamón y Carlos Mario Fisgativa.

Referencias

- Arendt, Hannah. *Les Origines du Totalitarisme. L'Impérialisme*. (trad fr. Martine Leiris). Paris: Fayard-Seuil, 1984.
- Derrida, Jacques. *Schibboleth*. Paris: Galilée, 1986.
- Derrida, Jacques. *Psyché. Invention de l'Autre*. Paris: Galilée, 1987.

- Derrida, Jacques. *Donner la Mort. in: L'Ethique du Don*. Paris: Métalié- Transitions, 1992.
- Derrida, Jacques. *La hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2008.
- Derrida, Jacques. *Adieu à Emmanuel Lévinas*, 1997.
- Derrida, Jacques. *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* Paris: Galilée, 1997.
- Derrida, Jacques. *Papier machine*. Paris: Galilée, 2001.
- Freud, Sigmund. *Edição Standard das Obras Completas de Freud*. Rio de Janeiro: Imago. 19 vols, 1976.
- Joly, Henry. *La question des étrangers*. Paris: Vrin, 1991.
- Kant, Immanuel. *À Paz Perpétua*. Porto Alegre: L&PM, 2008.
- Levinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*. La Haie: M. Nijhoff, 1976.
- Sófocles. *A Trilogia Tebana*. (trad. Mário Gama Kury). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 6a ed, 1997.