

POLÍTICAS DE LA HOSPITALIDAD EN EL PENSAMIENTO DE JACQUES DERRIDA

The politics of hospitality in Jacques Derrida's thought

MONTSERRAT HERRERO

Universidad de Navarra
mherrero@unav.es

Cómo citar/Citation

Herrero, M. (2018).
Políticas de la hospitalidad en el pensamiento de Jacques Derrida.
Revista de Estudios Políticos, 180, 77-103.
doi: <https://doi.org/10.18042/cepc/rep.180.03>

Resumen

El mundo contemporáneo experimenta la insuficiencia de cualquier política de la hospitalidad. La reflexión de Jacques Derrida nos acerca las razones del porqué de esta experiencia: cualquier política de hospitalidad viene a conculcar la ética de la hospitalidad. El artículo analiza las razones de esta experiencia y elabora las posibilidades abiertas a una ética de la hospitalidad en las condiciones de finitud en que se encuentra toda existencia humana, a pesar de las aporías que revela la perspectiva deconstructivista.

Palabras clave

Hospitalidad; Derrida; cosmopolitismo.

Abstract

In the contemporary world we experience the insufficiency of the politics of hospitality. Jacques Derrida's reflections offer a helpful diagnosis of this experience: every politics of hospitality entails a violation of the ethics of responsibility. This paper analyzes the reasons for the insufficiency of the politics of hospitality, and explores potential strategies for developing an ethic of hospitality in the conditions of

finitude confronting every human existence, notwithstanding the aporias uncovered by the deconstructivist perspective.

Keywords

Hospitality; Derrida; cosmopolitanism.

SUMARIO

I. LA CONDICIÓN CONTEMPORÁNEA DE LA HOSPITALIDAD. II. EL DEBER INCONDICIONADO DE HOSPITALIDAD: EL PLANTEAMIENTO ÉTICO DE DERRIDA. III. COORDENADAS EN LAS QUE SE INSCRIBE LA CUESTIÓN DE LA HOSPITALIDAD: LA MIRADA SOBRE EL OTRO Y LA INDECONSTRUCTIBILIDAD DE LA JUSTICIA. IV. ÉTICA DE LA HOSPITALIDAD: LA LÓGICA DE LA SUSTITUCIÓN. V. LA HOSPITALIDAD POR VENIR: VISITACIÓN Y MESIANISMO. VI. POLÍTICAS DE LA HOSPITALIDAD. VII. LA POSIBILIDAD DE SALIR DE LA APORÍA ÉTICO-POLÍTICA MÁS ALLÁ DE DERRIDA. VIII. CONCLUSIONES. *BIBLIOGRAFÍA.*

I. LA CONDICIÓN CONTEMPORÁNEA DE LA HOSPITALIDAD

Existe una creencia generalizada en que una época de rápidos cambios globales con un aumento progresivo de transacciones de todo tipo y una cultura hasta cierto punto globalizada, tendría que tener a disposición también una teoría de la justicia transcultural, en particular en lo relativo a los derechos humanos y al alcance de la soberanía estatal. Esto es, sin embargo, lo que cada vez más parece un imposible, por muchos esfuerzos que haya hecho la escuela rawlsiana por encontrar un modelo de justicia procedimental que no sea meramente utilitario. Son muchas las voces que claman por una «ética internacional», es decir, una ética que se haga cargo jurídica y políticamente de «los distantes» geográfica y culturalmente (Amstutz, 1999). Cada vez son más las cuestiones que podemos considerar específicas de lo «transfronterizo», como es el caso de las cuestiones ecológicas, las migraciones, los refugiados y las cuestiones de identidad en comunidades multiétnicas. Hay cuestiones acuciantes en este sentido: ¿tiene derecho la población autóctona a contener la inmigración?, ¿es moralmente aceptable «seleccionar» a los inmigrantes?, ¿están los países económicamente más avanzados moralmente obligados a recibir inmigrantes? Como se ve por el carácter de los problemas, la cuestión de la hospitalidad es ético-política y no solo político-procedimental. La praxis política contemporánea, sin embargo, sigue dejando estas preguntas sin una respuesta satisfactoria.

El modelo habitual desde el que se intenta dar respuesta a estos problemas, muy particularmente a la cuestión de la inmigración y el asilo, sigue siendo el paradigma del cosmopolitanismo kantiano. Esta teoría encara la idea de la hospitalidad internacional como un derecho universal de visita que

queda frustrado siempre que algún Estado cierra defensivamente sus fronteras. Ciertamente, la versión kantiana es más limitada que la propuesta por Francisco de Vitoria en su derecho de gentes, según la cual ese derecho venía a ser prácticamente universal. En ella ya existen ciertas formalidades, como algún tipo de pacto y una cierta tipificación de los casos.

Actualmente se intenta proyectar este modelo en una nueva versión no internacionalista, sino en el marco de una sociedad civil global basada en normas universales. Como señala Cavallar (2002: 3), si bien hay numerosos estudios sobre la moderna ley de las naciones, aún hay poco escrito sobre la posibilidad de una sociedad internacional, de una comunidad global y, en particular, sobre qué puede significar un derecho a la hospitalidad en esta nueva condición. Él hace una exploración desde Vitoria hasta Kant. Parece que Kant fuera siempre el punto de llegada.

Un paso más allá da Rosello (2001) cuando, tomando en consideración la comunidad global, intuye que la forma de la hospitalidad va a experimentar un cambio e incluye dentro de los tipos de hospitalidad al turismo, a los trabajadores deslocalizados, a quienes trabajan y viven en lugares diferentes y han de desplazarse continuamente, a los miembros de diásporas. El libro de Rosello denuncia, a través del análisis de algunos casos concretos tomados de la realidad y de la ficción, la dificultad de la práctica de la hospitalidad en este nuevo contexto.

Este artículo quiere poner de manifiesto que también la posmodernidad en la autoría de Derrida ha escrito un capítulo de esta historia en el contexto de una nueva constelación sociopolítica que transforma la idea de hospitalidad como algo simplemente reglado por ley en una actitud ética con consecuencias políticas. Es este un capítulo particularmente interesante de la historia de las ideas políticas en la medida en que pretende abrirse a la práctica de la hospitalidad desde la ética y no desde la utilidad. Este artículo pretende recuperar el argumento de Derrida sobre la hospitalidad para la reflexión de la praxis política contemporánea. Y lo hace proponiendo una lectura alternativa de los textos derridianos.

II. EL DEBER INCONDICIONADO DE HOSPITALIDAD: EL PLANTEAMIENTO ÉTICO DE DERRIDA

Existe para todo hombre un deber incondicionado de hospitalidad: esta me parece ser la gran aportación de Jacques Derrida a esta cuestión. Toda política de la hospitalidad se funda sobre esta convicción ética. La gran frustración viene, sin embargo, al caer en la cuenta de que llevar a la práctica tal principio necesariamente pone condiciones a la hospitalidad. Toda forma de

hospitalidad concreta niega de hecho, en su lógica, la hospitalidad incondicional, que es la única posición ética aceptable. Por eso, toda forma de hospitalidad condicionada se puede considerar una forma de violencia.

La hospitalidad tal como al entiende Derrida opera en palabras de Critchley y Kearney (2001: XI) según la «lógica del imperativo contradictorio»: debe haber una «negociación entre lo incondicional y lo condicional, entre lo absoluto y lo relativo, entre lo universal y lo particular». Por un lado debe existir como imperativo universal que hace posible la obligación de la hospitalidad; pero, por otro lado, tiene que tener algún tipo de limitación para que pueda existir un orden que la haga posible. No hay derivación entre esos dos regímenes, el incondicional —ético— y el condicional —político—. Existe entre ellos una lógica antinómica, que se experimenta como una imposibilidad de fundar, derivar o deducir (Derrida, 2003: 240 y Derrida, 2000: 135). No hay siquiera posibilidad de una aproximación gradual, como sería razonable en una lógica kantiana que prescribiera la hospitalidad absoluta como una idea regulativa. Existe un hiato que ha de ser salvado por una decisión tan responsable como frustrada (Derrida, 1998c: 38). Y, sin embargo, la acción es irrecusable en orden a determinar lo mejor, lo menos malo, aunque el contenido de la decisión permanezca siempre como una cuestión abierta. La decisión, dirá Derrida (1998c: 145), «permanece heterogénea al cálculo».

Derrida intenta comprender el imperativo ético de la hospitalidad, pero lo que genera la deconstrucción de ese *topos* son conceptos límite, es decir, aporías o antinomias indecidibles:

Es como si la hospitalidad fuera lo imposible: como si la ley de la hospitalidad definiera su imposibilidad, como si solo fuera posible transgredirla, como si la ley de la hospitalidad absoluta, incondicionada, hiperbólica, como si el imperativo categórico de la hospitalidad, mandara trasgredir todas las leyes (en plural) de la hospitalidad, a saber, las condiciones, las normas, los derechos y los deberes que se imponen a los huéspedes y a las huéspedes, a los hombres y mujeres que dan la bienvenida tanto como a aquellos que reciben. Y viceversa, es como si las leyes (en plural) de la hospitalidad, marcando limitaciones, poderes, derechos y deberes, consistieran en desafiar o trasgredir la ley de la hospitalidad, aquella que manda ofrecer al que «llega nuevo» una bienvenida incondicionada (Derrida, 2000: 75-77).

No hay derivación entre esos dos regímenes, el incondicional y el condicional, encarnados en la reflexión de Derrida por la ética de Lévinas de un lado y el cosmopolitanismo de Kant de otro. ¿Existe alguna posibilidad de salir de esa aporía en la que nos deja inmersos el filósofo francés que aboca

nuestra acción a la responsabilidad de una decisión siempre insatisfactoria? Esta es la respuesta que busca este artículo.

Derrida desarrolla sus ideas sobre la hospitalidad de modo monográfico inicialmente en los seminarios en L'École des Hautes Études entre los años 1995-1997. Algunos de esos seminarios fueron publicados. Dos, los del 16 de enero de 1996 y del 17 de enero de 1996, han quedado recogidos en *De l'hospitalité* (1997). Otros cuatro, los del 18 de enero, 12 de febrero, 5 de marzo y 7 de mayo de 1997, han quedado recogidos en *Acts of Religion* (2002). En esas mismas fechas en que imparte los seminarios se publica el comentario a la obra de Emmanuel Lévinas titulado *Adieu à Emmanuel Lévinas* (1997) y *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort* (1996), que es originariamente una intervención enviada a una reunión del parlamento de los escritores a la que él no había podido asistir y que se hacía eco de una directriz creada el año anterior en esa misma reunión, de crear ciudades refugio. En el momento de su pronunciamiento existían ya veinticuatro ciudades refugio. Nuevas referencias encontramos en *Papier Machine* (2001), colección de artículos en los que se recoge una entrevista en *Le Monde* del 2 de diciembre de ese mismo 1997 sobre la hospitalidad. Todos estos textos son posteriores a *Políticas de la amistad* (1994), donde ya había tratado la cuestión colateralmente. La posición de Derrida sobre la hospitalidad que se despliega a través de esas obras, sin duda, está muy influida por la lectura de Lévinas, pero no solo. Como bien ha mostrado De Ville (2011), es resultado también de una deconstrucción de la metafísica de la presencia de Husserl, Freud y Heidegger.

III. COORDENADAS EN LAS QUE SE INSCRIBE LA CUESTIÓN DE LA HOSPITALIDAD: LA MIRADA SOBRE EL OTRO Y LA INDECONSTRUCTIBILIDAD DE LA JUSTICIA

Ya en sus primeros escritos de crítica a la fenomenología trascendental de Husserl, Derrida aborda la cuestión de la alteridad como la «experiencia del otro o de lo otro» en tanto que irreducible a mi ego. Lo hace en diálogo con los elementos filosóficos de Lévinas, aunque crítico con él. Frente a la concepción de lenguaje de Husserl que, en palabras del mismo Derrida (1974: 104), busca «reducir o empobrecer metódicamente la lengua empírica hasta la transparencia de sus elementos unívocos y traducibles», él sentaba en *Metafísica y violencia* (1964) la otredad como base y fundamento de la noción de presencia, en tanto que garantía de la unidad del concepto y del sentido del discurso. La relación entre otredad y concepto está desarrollada en *La voix et le phénomène* (1967). La experiencia de la otredad como una ausencia originaria en toda experiencia de una presencia es la piedra de toque inicial de la crítica a la

metafísica de la presencia fenomenológica. También supone la fundación de una nueva «metafísica» de la huella, del silencio y de lo imposible: la *différance*. La ausencia del otro está constitutivamente presente como la posibilidad misma del otro en mí; como una apertura constitutiva de mi mundo; como la dislocación de toda presencia. Esta perspectiva remite al problema de la imposibilidad del nombre propio y, por tanto, de la identidad. Es imposible acceder al núcleo originario de significación y a la presencia de la conciencia a sí misma, que sería el «yo». La posibilidad misma del otro abre a un futuro incierto y, por tanto, a la posibilidad del «acontecimiento», como lo imprevisible. Como señala De Vries (2001: 367), ese otro en Derrida no es como en el caso de Lévinas, otro ser humano, todo vecino, todo *autrui*; sino todo otro en sentido estricto, sea humano, divino o inhumano, es decir, animal o lo que sea. Aunque efectivamente las figuras de lo otro que considera constantemente en su obra son: amistad, hospitalidad, democracia, religión o lo mesiánico.

Si una de las coordenadas en las que se inscribe la cuestión de la hospitalidad en la filosofía de Derrida es el tema del otro, la otra es el tema de la justicia. *Force de loi* (1994) y *Politiques de l'amitié* (1994) abordan este tema. La justicia está más allá de la positividad mecánico-gramatológica del derecho. La razón sueña con la justicia. Aspira a algo no deconstruible por ser verdadero, justo y absolutamente presente. Pero ese ideal estará siempre por llegar (Mouffe, 1999: 29-34 y Herrero, 2011: 149-173)¹. El origen no dialectizable es lo indiferenciado que da lugar a la diferenciación. En el escrito *Fuerza de ley* apunta a una fundamentación translegal, transgrafológica del derecho, que reivindica el carácter propio de lo político: tener que decidir. Se trata en él de juzgar aquello que permite juzgar, aquello que autoriza el juicio. La justicia es, en este sentido, la deconstrucción (Derrida, 1998a: 35). Derecho es, dice, una «fuerza autorizada». Con eso quiere decir dos cosas: una, que siempre que se aplica, aunque pueda calificársele desde otro lugar como justo o injusto, es una fuerza que tiende a justificarse en el momento mismo en que se aplica; y dos, que la justificación última de esa tendencia, su condición de posibilidad, es que en sí misma la obligación no es una posibilidad exterior o secundaria que vendría a añadirse al derecho, sino que es la fuerza implícita del concepto mismo de derecho como justicia. Ahora bien, en cuanto aparece el derecho como un signo, se diferencia la justicia como una ley que no solo excede, sino que incluso contradice al derecho. Encontramos de nuevo la polaridad. Por un lado la justicia: infinita, incalculable, rebelde a la regla, extraña a la simetría, heterogénea y heterótropa, dirá Derrida;

¹ La deconstrucción nos alerta frente a la ilusión de que la justicia pueda ser alcanzada de modo inmediato en las instituciones presentes en alguna sociedad concreta. Por tanto, la política debe conservar el conflicto.

por otro, el derecho, legalidad o legitimidad, dispositivo estabilizante, sistema de prescripciones codificadas y reguladas. En el ejercicio de esta reconciliada y siempre irreconciliable oposición surgen numerosas aporías². Derrida, en *Fuerza de ley*, ofrece tres aporías. Primera, para poder juzgar con justicia hay que reinstaurar la ley, es decir, juzgar su justicia; en ese sentido, toda decisión que pretenda ser justa debe seguir y no seguir al mismo tiempo la regla. Segunda, ninguna justicia se hace derecho sin una decisión que dirima: ha de afrontar lo indecible, ha de afrontar «la experiencia de lo que siendo extranjero, heterogéneo con respecto al orden de lo calculable y de la regla, debe, sin embargo entregarse a la decisión imposible, teniendo en cuenta el derecho y la regla» (Derrida, 1998a: 55). Tercera, por muy no presentable que sea la justicia, una decisión justa se requiere inmediatamente y, aunque se tuviera tiempo para decidir, hay un salto entre la argumentación teórica y el momento de la decisión. Esa decisión tiene que ver con un «quizá» (*peut être*), y por eso, siempre está por venir.

Es preciso distinguir entre la fuerza de ley de un poder y la violencia originaria que instaure esta autoridad, y que ella misma no puede ser autorizada por una legitimidad anterior. La violencia originaria es justicia originaria, dirá Derrida. La necesidad de la fuerza está implicada en lo justo de la justicia (Derrida, 1998a: 27). La justicia no es deconstruible y gracias a ello es capaz de operar la deconstrucción de todo derecho constituido. El modo de operar la deconstrucción puede recorrer, al menos, dos caminos: uno demostrativo, la búsqueda de paradojas lógico-formales; otro interpretativo, la lectura de textos, interpretaciones minuciosas y genealogías. El problema ante el cual se encuentra el pensamiento derridiano, una vez que ha alcanzado la situación de la razón desconstruida, es la imposibilidad de «decir» y de «decidir» definitivamente ese ámbito. La deconstrucción opera desde una idea de justicia infinita. Ahora bien, eso no debe llevar a la inactividad política, puesto que aunque no sea presentable, siempre es posible: la justicia incalculable ordena calcular. ¿Qué camino deja a la acción esta propuesta, sino el de la voluntad de poder?

La operación que consiste en fundar, inaugurar, justificar el derecho, hacer la ley, consistiría en un golpe de fuerza, en una violencia realizativa, y por tanto interpretativa, que no es justa o injusta en sí misma. [...] El discurso encuentra ahí su límite: en sí mismo, en su poder realizativo mismo. Es lo que aquí propongo llamar [...] lo místico. Hay un silencio encerrado en la estructura violenta del acto fundador (Derrida, 1998a: 33).

² Lo cierto es que, aunque en este punto Derrida no cite a Schmitt, hace una relectura de las aporías que el jurista, muchos años antes, había señalado con mucha nitidez, al hablar de la «brecha» entre legalidad y legitimidad (Schmitt, 2011).

Ese poder realizativo es una decisión. De ese modo, sitúa lo político como decisión y como apertura a la pura alteridad, al otro, en el centro de toda realidad práctica.

En este contexto, Derrida emprende en *Políticas de la amistad* la deconstrucción de varios textos políticos en los que se asocia la comunidad o la amistad política a la proximidad, como si fuera una elongación de la idea de fraternidad. Él propone una política más allá del principio de fraternidad, una política del otro lejano que llega e irrumpe. Una política no del que está presente, sino del que viene. Una política de la promesa. La condición de posibilidad y de imposibilidad del amigo político es la separación. De lo que se trata, por tanto, con el principio de hospitalidad es de cómo fundar una política de la separación.

Si la cuestión del «otro» pertenece a la reflexión derridiana de los años seseta y setenta, la de la justicia es de los noventa. Finalmente, en 1997 reclamará como un corolario de estas dos coordenadas filosóficas una ética-política de la hospitalidad.

IV. ÉTICA DE LA HOSPITALIDAD: LA LÓGICA DE LA SUSTITUCIÓN

Derrida coloca en el centro de su reflexión aporética sobre la hospitalidad el pensamiento de la sustitución, un viejo «tropo cristiano», glosando la expresión de Hent de Vries (2001: 306), del que ya se había hecho eco Lévinas en *Totalidad e infinito* (1961) y en *De otro modo que ser* (1990)³. La sustitución es un viejo tema teológico en el cristianismo y como tal lo traía a colación Foucault en su lección del 19 de marzo de 1980 publicada en *Du gouvernement des vivants* (Foucault, 2012: 250-251). Para Lévinas la sustitución pertenece a la lógica de la evasión del sujeto de sí mismo, la evasión del mal de la identidad. Como señala Bonan (2002: 324), Lévinas en un *crescendo* de «desesperación» en esa huida del sí mismo dibuja figuras como la obsesión, la expiación, la persecución, la sustitución, la culpabilidad, justamente para evitar que el yo de la subjetividad ontológica pueda recuperar sutilmente el control. La sustitución no es entendida como el acto de sustituirse por el otro cumplido por

³ Sobre la complicada relación entre los textos de Lévinas y Derrida es lúcido el artículo de Biset (2007). El autor señala cómo en su primera época Derrida se distancia deconstruccionadamente de Lévinas y, sin embargo, en su última época se acerca a la idea de hospitalidad levinasiana como una posibilidad para pensar una ética actual. Sin embargo, De Ville (2011) argumenta que, aunque Derrida parta del concepto de hospitalidad de Lévinas, lo transforma radicalmente.

un yo ya constituido en sí mismo, sino como el evento mismo del yo como posibilidad del sacrificio de su sustancialidad por los otros: como no diferencia del uno por el otro. No solo es que el yo sea entendido en virtud del otro, a través del otro que lo interpela hasta la obsesión, sino que el yo es otro. La sustitución no es propiamente un acto, sino una pasividad.

Derrida retoma este tema levinasiano⁴. Aborda la cuestión de la reemplazabilidad del otro en orden a su salvación. En la lógica mesiánica esto implica el estar a la espera del otro de un modo distendido en el tiempo, es decir, habiendo siempre otro que no ha llegado, y plantea el problema de la sustitución de un rostro por otro. Así, dice Derrida:

Es como si la unicidad del rostro fuera, en su singularidad absoluta e irrecusable, a priori plural [...] La posibilidad más general de la sustitución, condición simultánea, reciprocidad paradójica (condición de la irreciprocidad) de lo único y de su reemplazo, lugar a la vez insostenible y asignado, emplazamiento de lo singular en tanto que reemplazable, lugar irrecusable del prójimo y del tercero, ¿no es la primera afección del sujeto en su ipseidad? (Derrida, 1998c: 140).

Como alteridad pura, la subjetividad debe ser despojada de todo predicado ontológico. Hay algo de esto en toda hospitalidad auténtica que nos presente al otro en su distancia, dirá Derrida. Se debe acoger al otro antes de preguntarle por su nombre, antes de saber quién es y cómo piensa, antes de cualquier pregunta. La autenticidad de mi disposición hospitalaria exige que ese otro pueda ser cualquiera: «Este pensamiento de la sustitución nos lleva hacia una lógica apenas pensable, casi indecible, la del posible-imposible, la iterabilidad y la reemplazabilidad de lo único en la experiencia misma de la unidad como tal» (Derrida, 1998c: 96).

Derrida trae a colación «otro pensamiento de la sustitución» (Derrida, 1998c: 96) que no pertenece a la tradición judía, sino a la cristiana en su condición limítrofe con el islam⁵. Como señala Chérif esto no es casual,

⁴ Como señala Hent de Vries (2001: 302), Derrida en *Adiós a Emmanuel Lévinas* reorganiza el posicionamiento frente a Lévinas en la relación entre ética, política y religión en torno al tema de la hospitalidad. De alguna manera nos indica que la hospitalidad es «el tema» que está detrás de *Totalidad e infinito*. El otro levinasiano inaugura una relación sin relación, definiendo así una «religión para adultos», que se aleja tanto de las filosofías de la identidad como de los misticismos de la totalidad que encapsulan el yo en el otro. Derrida, por su parte, al tratar el tema de la hospitalidad realiza un suplemento a *Políticas de la amistad* y a *Espectros de Marx*.

⁵ Hent de Vries (2001: 308) ve en esta unificación de tradiciones no solo una especie de consenso judeocristiano-islámico, algo que sí está en Derrida, sino también a una

puesto que el otro diferente, disímil, por excelencia, lejano y cercano al mismo tiempo, es el musulmán (Chérif y Derrida, 2007: 14). Efectivamente, Derrida se fija en Louis Massignon. Un autor que no parece haber sido conocido por Lévinas y que es heredero de una tradición mística cristiana al estilo de Léon Bloy, Paul Claudel y Charles de Foucauld. Con Massignon, Derrida abre la puerta a la meditación de la hospitalidad en la cultura islámica. Efectivamente, Massignon, junto con Charles de Foucauld, fue pionero en el diálogo con el islam y en las posibilidades de hospitalidad insertas tanto en la cultura islámica como en la cristiana. Esto es posible partiendo del padre común, Abraham. Abraham es la figura del absoluto huésped (*hôte*), en la medida en que su existencia consiste en una peregrinación sin final. Pero además, como señala el Génesis 18,1-33, Abraham recibe a Dios como a un visitante inesperado que irrumpe como una aparición; y anuncia la llegada de otros visitantes, que serán sus huéspedes («the absolute *hôte*», dice Derrida, «to the stranger that Abraham is») (Derrida, 2002: 372)⁶. Él, en su condición de peregrino y huésped, recibe como si fuera un anfitrión al anfitrión absoluto. Y esa visita transforma su vida e incluso su identidad, lo cual viene indicado por el cambio de nombre. A partir de ese momento queda instituida la paternidad de Abraham. Este pacto implica para Massignon el nacimiento de las tres religiones monoteístas y la experiencia de la «hospitalidad sagrada»⁷: «Con la hospitalidad encontramos lo sagrado en el centro del misterio de nuestro destino, como un favor furtivo y divino» (Massignon, 1969: 350). Y también: «Este misterio toca el fondo mismo del misterio de la Trinidad, donde Dios es a la vez el invitado (*Hôte*), el anfitrión (*Hospitalier*) y el hogar (*Foyer*)» (Massignon, 2011).

Las tres oraciones de Abraham motivadas por las visitas de lo divino —la oración por Sodoma, la oración del exilio de Ismael y la oración por el sacrificio de Isaac— suponen la posibilidad de la «sustitución». Uno responde por otro o por todos. Esta idea es central en la Al-Badaliya. Con ese nombre Massignon fundó en 1934 en Damiette una asociación para «consumar y realizar, en toda su verdad providencial, la vocación de los cristianos en Oriente, de raza o de lengua árabe, que la conquista musulmana había confinado a ser un

herencia común con similitudes estructurales y disimilitudes idiomáticas y nacionales.

⁶ Derrida hace una interesante exégesis de Abraham (Derrida, 2008: 311-338).

⁷ Con este título se publicaron extractos de la correspondencia de Massignon y Mary Kahil (Massignon, 1987). Hay que tener en cuenta que Derrida (Chérif y Derrida, 2007: 51; Derrida, 2002) distingue claramente entre las religiones monoteístas, las culturas religiosas y la fe. A una religión se puede pertenecer o no. Sin embargo, la fe es la condición del vínculo social. Sin solicitar del otro que me crea, que dé crédito a mis palabras y viceversa, ninguna relación social es posible.

pequeño grupo» (Massignon, 1987: 388). Es sobre todo una unión de oraciones cuya finalidad es la manifestación de Cristo en el islam a través de los cristianos del islam, que han de completar la pasión de Cristo ante los musulmanes. La idea es ponerse como rehenes de los musulmanes. Pagar con la propia vida por sus vidas, como hizo Abraham con Sodoma o Cristo con cada pecador. Se trata por tanto de un compromiso de responsabilidad de los cristianos de Oriente hacia sus hermanos musulmanes en medio de los cuales viven. Esos cristianos, por tanto, tienen una misión providencial que está ya presente en Mateo 5, 4 y Romanos 5, 10. Al leer a Massignon se tiene la sensación de estar en presencia de las espiritualidades de la reparación que están latentes en la tradición cristiana y que entroncan con la tradición mística del islam pasando por Huysmans⁸. La expiación en favor de los otros no es otra cosa que la ley mística de la sustitución (Massignon, 1987: 389). En ese punto Massignon (1954: 132) encontraba un elemento común a la mística cristiana y musulmana. Sin duda esta idea es de raíz judía: la doctrina de los treinta y seis justos por los cuales vendría la salvación al mundo. El justo sufriente anunciado por Isaías (53) es Cristo y después de él, como su figura, los demás cristianos. Esta es la expresión más fuerte de la solidaridad íntima de los hombres. La sustitución tiene su fundamento en la comunidad (Derrida, 2002: 417). Por sustitución entiende Massignon «responder en lugar de otro»:

Para responder en el lugar de otro, para hablar en su nombre, es preciso, si no ser el mismo otro, al menos «ser de los suyos». El católico latino no se sustituye por su hermano musulmán a través de una respuesta latina: debe responder como oriental que se abre a la palabra de Dios. Dejamos nuestro mundo espiritual y cultural para ponernos en el eje de la vocación propia de nuestro hermano (Massignon, 1987: 395).

La sustitución de la que está hablando Masignon tiene que ver con un expatriamiento físico y espiritual. De ahí que la metáfora de la hospitalidad tenga sentido: «Es un expatriamiento espiritual para ofrecerle hospitalidad en

⁸ En una carta de 13 de marzo de 1900 Huysmans describe la sustitución mística como sigue: «La humanidad está regida por dos leyes que en su despreocupación ignora: la ley de la solidaridad en el mal, la ley de la reversibilidad en el bien; solidaridad en Adán, reversibilidad en Nuestro Señor. Dicho de otro modo, cada uno es hasta cierto punto responsable de las faltas de los otros y debe también expiarlas; y cada uno puede también atribuir los méritos que posee o que ha adquirido a aquellos que no poseen ninguno o que no los pueden adquirir», (Destremau y Moncelon, 1994: 23).

esas otras almas en toda humildad, pudor y fe» (Massignon, 1987: 382)⁹. Derrida relee estos textos de Massignon al evocar su idea de la hospitalidad: «Esas almas a las que queremos sustituir *fil badaliya*, pagando un rescate en su lugar y a expensas nuestras, es en suplencia [...]» (Derrida, 1998c: 96). Somos rehenes de otros a los que acogemos en nuestra vida hasta el punto de sufrir lo que ellos debieran sufrir. Se trata en último término de ponerse en lugar de otro, «to be one at the place of the other, the hostage and the *hôte*» (Derrida, 2002: 387); de realizar una acción vicaria. Derrida incluso propone un desplazamiento en la lectura de Massignon: la cuestión relevante es qué significa dar en nombre de otro; quién sabe qué hacemos cuando damos en nombre de otro. Puedo olvidar mi nombre, pero solo en nombre de otro, ahí justamente donde no puedo ni decidir ni perdonar: «Quizás uno debe pensar la sustitución desde esas experiencias límite, *possible-impossible*, lo imposible de lo *possible*, que es la decisión, el don, el perdón» (Derrida, 2002: 386). En todas esas experiencias uno se abandona al otro. No simplemente le da algo, sino que se da a sí mismo.

Cuando Lévinas y Massignon hablan de sustitución se refieren a existencias singulares e irremplazables que, como consecuencia de un acto libre, se sustituyen por otras, se hacen responsables de otras. Es necesario no solo que lo irremplazable sea remplazado —es decir, que se haga posible lo imposible—, sino además que lo irremplazable sea consciente de sí mismo como tal y, por tanto, que sea un sí mismo que es capaz de relacionarse consigo mismo. Esta «ipseidad» es la condición de la sustitución ética entendida como compasión, sacrificio, fraternidad.

Al hablar de hospitalidad no se puede pensar en una relación entre dos individualidades sin algún tipo de comunidad que preceda¹⁰. El extranjero o el extraño no es el absolutamente otro que en su inclusión puede destruir el orden de convivencia que hace posible mi vida, sino el que desde fuera de las fronteras entra en mi espacio de convivencia, sea esta la familia o el Estado; o como en el caso de Pablo, la Iglesia¹¹. Solo la casa, el hogar, hace posible la hospitalidad. De ahí que a cualquier hospitalidad le preceda una apropiación. Ciertamente, este elemento entra ya prácticamente en el orden de las condiciones, aunque Derrida

⁹ Cleo McNelly Kearns (2005: 73-93) pone de manifiesto el papel de María y de la maternidad en la lectura que hace Derrida de Massignon.

¹⁰ Señala De Vries que Derrida no duda en señalar sus reservas sobre el concepto de comunidad. En su opinión, en este último escrito, si podemos seguir usando el concepto de comunidad será en el sentido de una comunidad sin comunidad o una hermandad sin hermandad.

¹¹ Derrida (2000: 25-29 y 43) hace una exégesis interesante de cómo internet ha forzado una nueva interpretación de las fronteras en las que lo público se ha hecho privado y viceversa.

no siempre marca claramente los límites en su discurso entre los elementos de incondicionalidad y los de condicionalidad. Precisamente por entrar en el orden de la condicionalidad es fácilmente pervertible: la precedencia de la apropiación se convierte con frecuencia en poder de exclusión y violencia en la medida en que entra en la lógica de la soberanía. Como señala en *Palabra de acogida*, es incluso posible la perversión total: el acoger para apropiarse. Una política de la hospitalidad puede convertirse en una política del poder en relación con el huésped, un poder del anfitrión respecto del huésped, en una hospitalidad paternalista, androcéntrica (Derrida, 2000: 135, 149; Derrida, 1998c: 33, 127; Derrida, 1998b: 12). Estaría entonces conculcando la ética de la hospitalidad.

V. LA HOSPITALIDAD POR VENIR: VISITACIÓN Y MESIANISMO

Derrida, sin embargo, fundado en la aporía de que el verdadero huésped es el lejano —aquel que se constituye en una relación sin relación, el que puede irrumpir, el que está separado—, halla la única posibilidad ética de responder a la pregunta «por qué hacer» en la praxis mesiánica y no en una pedagogía de la hospitalidad. La tarea ética es la aceptación de la obligación impuesta por el otro ausente: es el otro quien me encuentra a mí. Yo soy su rehén (Derrida, 1998b: 89; Derrida, 1998c: 80; Derrida, 2000: 377). La hospitalidad resulta ser el nombre mismo de aquello que se abre hacia el rostro, aquello que lo acoge. Es un sí al otro, si bien no a otro determinado. Tiene el carácter de una visita, a diferencia de una invitación (Derrida, 1998c: 86; Derrida, 2000: 362). Comienza por responder: por acoger antes de que el otro llegue a la presencia. De ahí que la decisión que requiere la hospitalidad sea una «decisión pasiva» (Derrida, 1998c: 40-41)¹². Se opone a cualquier tematización determinada (Derrida, 1998c: 40, 66, 69). Es la espera de una posibilidad. La posibilidad de que alguien, que se constituye en ese mismo momento como rostro, se haga presente. La relación con otro como una relación sin relación, dirá De Vries (2001: 349), como una pura estructura intencional.

La ética de la hospitalidad, por tanto, se configura desde la idea de un recibir que está más allá de la relación entre un yo y un tú. La cuestión de la justicia se abre con lo que Lévinas denomina la presencia del tercero. Se puede decir que con su aparición traiciona la rectitud ética. Frente a la fidelidad al otro que supone la hospitalidad ética, que se podría comprender como un juramento «por adelantado», una deuda anterior a cualquier contrato; la actitud ante el

¹² Sobre la deconstrucción del concepto de decisión en relación con la hospitalidad son interesantes los argumentos de Aragón (2011: 45-59).

tercero, la justicia, que abre la posibilidad del derecho concreto, supone un perjurio (Derrida, 1998c: 139). La hospitalidad está más allá de la justicia.

Hospitalidad es «acogida». Es la acogida lo que constituye la casa y no al revés, como ocurre en la perversión de la hospitalidad. La acogida supone el recogimiento: la intimidad de la casa. La figura de la acogida es para Lévinas lo femenino, idea que Derrida (1998c: 56) ve con distancia. Derrida entiende la apertura intencional como una apertura a cualquier evento, a cualquier fenómeno de cualquier tipo, incluso uno que esté más allá de los límites del sentido que delimita el espacio de la empiricidad (De Vries, 2001: 330). La rectitud ética está estructuralmente ligada a la acogida. La acogida es una apertura a lo otro inesperado e imprevisible, a lo incalculable. De modo que el carácter de esa apertura depende de lo por venir. Por eso, tiene el carácter de una visitación. Así dice Derrida:

¿No sigue la hospitalidad, aunque sólo fuera por el intervalo de una segunda secundariedad, la irrupción imprevisible e irresistible de una visitación? [...] esa visita no responde a un ofrecimiento, desborda toda relación dialógica del huésped con el anfitrión. Debe haberla excedido en todo momento. Su traumatizante fractura debe haber precedido eso que se llama tranquilamente hospitalidad [...] (Derrida, 1998c: 60).

La hospitalidad como la respuesta de acogida a la irrupción de una visitación es la figura de una mesianidad estructural o a priori:

Esperar sin estar esperando, aguardar la sorpresa absoluta, al visitante inesperado, esperar sin un horizonte de expectación: esto tiene que ver con el Mesías como huésped, sobre los mesiánico como hospitalidad, lo mesiánico que introduce una disrupción deconstructiva o locura en el concepto de hospitalidad, la locura de la hospitalidad, incluso la locura en el concepto de hospitalidad (Derrida, 2002: 362).

Tal como lo entiende el judaísmo, el mesianismo no es ahistórico, sino que tiene una historicidad sin encarnación particular y empíricamente determinable. Creo que esto es lo decisivo para comprender la hospitalidad tal como lo hacen Lévinas y Derrida, a pesar de sus diferencias¹³. El mesianismo es una espera siempre en espera. No pretende encontrar un contenido determinado,

¹³ Para Lévinas hay una distinción entre la infinita alteridad de Dios y la de cualquier humano, mientras que para Derrida, como insiste en *Donner la mort*, todo otro es cualquier otro.

porque el hacerlo rompería la estructura misma del desplazamiento de la espera. En este sentido la hospitalidad exige esa espera indefinida, al tiempo que infinita (Derrida, 2002: 359). Siempre está aplazada, de ahí que no pueda ser realizada nunca: «La verdad del universo mesiánico desborda el lugar y el momento determinados» (Derrida, 1998c: 94). Es una «mesianicidad sin mesianismo» (Derrida, 1995: 30)¹⁴. Siendo hospitalario con otro excluye la hospitalidad con el siguiente «en el mismo momento» en el que se está siendo hospitalario. Derrida señala esta importancia del «al mismo tiempo» para mostrar cómo rige el principio de contradicción en la hospitalidad y en todos los eventos incondicionales. El más allá de lo político, dirá Derrida glosando a Lévinas, no apunta a algo no político, sino hacia la política mesiánica, hacia el estado de David (Derrida, 1998c: 106). Es el modo en el que la trascendencia se hace presente en la inmanencia.

VI. POLÍTICAS DE LA HOSPITALIDAD

Si hemos dedicado un tiempo a glosar la idea ética de hospitalidad, es porque toda política de la hospitalidad ha de abrirse desde ella para no ser completamente falsa, aunque siempre haya de ser fallida. La cuestión ahora es entonces qué propone Derrida a la política para implicar la posición ética fundamental. Al menos podemos enumerar los siguientes aspectos de la hospitalidad política:

1. La idea de ciudad es central para el pensamiento de la hospitalidad de Derrida, pues las ciudades representan «las estructuras de acogida»¹⁵. Efectivamente, ellas encarnan de un modo específico el carácter de la hospitalidad ética. En la ciudad están presentes algunos elementos en sí mismos hospitalarios, como es el caso de «la amenaza de la ruina», que representa la posible incursión de lo exterior y denota una frontera porosa. La idea de la no-saturación penetra la estructura de la ciudad en la medida en que es una realidad que está siempre en vías de construcción y reconstrucción, siempre incompleta. Esto es justamente lo que la abre a las futuras generaciones y, por tanto, a lo otro, a lo por venir. Esta congénita imposibilidad de acabamiento está

¹⁴ Derrida insiste en que su empleo de la palabra mesianismo está libre de connotaciones religiosas; sin embargo, se mantiene en la tradición abrahámica. Así lo señala Damai (2005: 88).

¹⁵ Damai (2005: 68-94) es muy crítico con el eurocentrismo de Derrida. Derrida se defiende del eurocentrismo (Chérif y Derrida, 2007: 55-61).

figurada en la torre de Babel, a la que Derrida (1985: 165-207) dedica su comentario en *Des Tours de Babel*. Otra imagen que indica el tipo de lugar apto para la hospitalidad es la del desierto. El desierto es el lugar más anárquico posible. Es anterior a toda determinación social o política, a cualquier intersubjetividad. Las ciudades refugio, que pretenden no ser en absoluto una utopía, sino que se anuncian como un plan de acción, operan según el esquematismo de la ruina, la no-saturación y el desierto.

Efectivamente, como una posible solución al problema de los refugiados y de todo tipo de éxodo, propone Derrida (1998c: 136; y 1996) las ciudades refugio como una solución condicionada¹⁶. Ya Lévinas (1982) y Daniel Payot (1992: 65) habían dedicado algunas páginas a las ciudades refugio. Evoca con esta idea el mandato al mismo Moisés en Números 35. La finalidad en aquel momento era la protección del asesino involuntario. Aparece también esta figura política de la hospitalidad en I Crónicas 6,42 y 52; y en Josué 20, 1-9. Se trataría de ciudades independientes de los Estados, repartidas por todo el mundo y con alguna forma de solidaridad entre ellas (Derrida, 1996: 10). En ellas se acogería al extranjero en general: el inmigrado, el exiliado, el refugiado, el deportado, el apátrida, el desplazado. La hospitalidad de las ciudades que propone Derrida desliga el derecho de asilo, de la repatriación y la nacionalización. Las ciudades podrían convertirse en «lugares francos» (Derrida, 1996: 23). Esta idea contrasta con la intervención ilimitada de los poderes policiales que Derrida detecta en los Estados modernos. Efectivamente, donde la amenaza crece, los espacios francos desaparecen como consecuencia del miedo. No hay espacios libres de inspección.

Tradicionalmente espacios francos fueron la casa, el hogar familiar, que no solo implican una sede material digna, sino también un tipo de relación que se lleva a cabo, si no al margen, sí con un sentido diferente de las relaciones civiles. También las iglesias son un espacio de ese tipo. La experiencia de la hospitalidad se da originariamente al margen del derecho civil en esos espacios abiertos a otro tipo de libertad. En la tradición hebrea el derecho de asilo para quienes eran objeto de venganza estaba muy desarrollado. También la tradición medieval supone un gran desarrollo de la hospitalidad en los monasterios. No

¹⁶ Hasta qué punto esta propuesta puede conducir a una renovación del derecho internacional ha sido comentada en libros recientes sobre el cosmopolitanismo, como es el caso de Kozlarek (1997).

podemos olvidar que antes de que la hospitalidad viniera a formar parte del registro académico, existía la práctica de la hospitalidad ligada a lo espiritual. La misma ciudad podía decidir sobre los estatutos de la hospitalidad. La reivindicación de estos espacios es un contrapunto crítico a los Estados, precisamente porque existiendo un nuevo espacio de pertenencia, el Estado estaría obligado a revisar su modelo de ciudadanía.

Derrida, por tanto, no solo reclama que el derecho de asilo sea ampliado, sino que la motivación hospitalaria sea «ética» (Derrida, 1996: 24) y no simplemente económica o incluso política, como una maniobra para obtener reconocimiento social. En su opinión, si, como muestra la convención de Ginebra de 1951 y la de Nueva York de 1967, la política de asilo sigue siendo «mezquina y restrictiva, es porque aún se rige por el interés demográfico-económico, en una palabra, por el interés de la Nación-Estado que acoge y da asilo» (Derrida, 1996: 28).

2. El abandono de la idea de soberanía territorial y de ciudadanía que lleva consigo es el único horizonte de esperanza para la instauración de una correcta política de la hospitalidad¹⁷. Las víctimas de la soberanía son muchas y generalmente anónimas. Él trae a colación unas no siempre referidas y son aquellos «capaces de llevar a un espacio público una palabra que los nuevos poderes de telecomunicación hacen cada vez más temibles para las policías de todos los países, las fuerzas de censura y de represión ya sean estatales o no, religiosas, políticas, económicas o sociales» (Derrida, 1996: 14).

Derrida «sueña» con contravenir aquello que se mostró en los albores de la modernidad como la principal garantía de la paz dentro de un territorio acotado y que se convirtió en la pluma de Weber en la esencia de la definición del Estado moderno: el monopolio de la violencia. Y en la pluma de Schmitt en la teología política moderna: el soberano que decide sobre la excepción¹⁸. Y no solo porque sea la

¹⁷ Ciertamente Derrida no se entiende como antiestatista. Sin embargo, el concepto de Estado es uno de esos que hay que deconstruir (Chérif y Derrida, 2007: 47).

¹⁸ Efectivamente, la teología política de la soberanía es solo una de las posibles teologías políticas que Schmitt describe a lo largo de sus obras (Schmitt, 2001: 23 y Herrero, 2015). Ha quedado, sin embargo, en muchos casos identificada como su propia posición decisionista y dictatorial. Herrero (2015) justifica sobradamente cómo esa identidad no es posible sin matices. Otros autores, como es el caso de Kalivas (2008), comparten esta interpretación, sin ser tan explícitos sobre el tema. Derrida (Chérif y Derrida, 2007:62) sigue la descripción schmittiana en *Teología política* cuando señala

causa de la huida de muchos, sino porque tampoco es capaz en nuestros días de garantizar la paz, pues se está mostrando impotente ante la amenaza terrorista de carácter global. Frente a esta idea de soberanía indivisible, hay que explorar las posibilidades de una soberanía compartida.

3. La figura de la ciudad refugio y la de la soberanía compartida pertenecen al contexto de una «democracia por venir» (Derrida, 1998b: 339-340; Caputo, 1999: 184-198; Thomson, 2005; Kaufmann, 2014). Esta idea supone que la democracia ya no sea pensada simplemente como un régimen político, sino como un modelo «sin modelo», «que acepta su propia historicidad, es decir, su propio devenir, que acepta su autocrítica, que acepta su perfectibilidad» (Chérif y Derrida, 2007: 39). La democracia por venir es la figura de una promesa y, por tanto, en presente consiste en la crítica, en la puesta en cuestión de lo que se presenta aquí y ahora como democracia. Dicho de otra manera, la instauración de la crítica es también y muy principalmente para Derrida una figura de la hospitalidad.
4. Hacer memoria de la fecundación recíproca de culturas y civilizaciones diferentes, como es el caso de lo griego, de lo árabe y de lo judío, como se pudieron dar, por ejemplo, en España, es otro modo de abordar éticamente la cuestión de la hospitalidad. En este sentido propone una alianza internacional de nuevo cuño que más allá de los límites estatales aúne a todos los que quieren cambiar el mundo (Chérif y Derrida, 2007:36 y 63).
5. Finalmente, procurar un cambio en las condiciones económicas que permita un reordenamiento del derecho internacional en el que no todo esté en manos de un soberano que decide sobre qué Estados son, y cuáles no, «canallas» (Derrida, 2005). La reedificación de un nuevo derecho internacional no edificado sobre la soberanía indivisible de los Estados es el cauce político adecuado para abrir el espacio ético de la solidaridad.

Como se ve, las posibilidades que Derrida quiere abrir a la hospitalidad política son más acordes con la experiencia hebrea y medieval que con la hipótesis ilustrada delineada por Kant (Cicatello, 2015: 73-90), que ha inspirado la política internacional contemporánea.

a Hobbes y Bodino como teólogos políticos fundadores de esa soberanía indivisible que imposibilita radicalmente la hospitalidad. En el mismo sentido señala que hay que interrogarse por la genealogía teológica de los conceptos de lo político que organizan el pensamiento occidental (Chérif y Derrida, 2007:47).

VII. LA POSIBILIDAD DE SALIR DE LA APORÍA ÉTICO-POLÍTICA MÁS ALLÁ DE DERRIDA

Numerosas son las lecturas que se pueden hacer de las posiciones de Derrida sobre la hospitalidad, pero quizás se pueden destacar dos grupos principalmente: las «negativas» y las «positivas».

Una más bien «negativa», según la cual la posición de lo aporético de Derrida aparece como ficticia. Así, Kakoliris (2015) señala que Derrida nos hace creer que hay una alternativa donde quizás no la haya. Efectivamente, nadie puede ser suficientemente hospitalario, pero quizás siempre se puede ser más. La ética de Derrida es una ética de la responsabilidad infinita: la trascendencia absoluta del absoluto hace que ninguna acción pueda dar cuenta de él. El filósofo que se ha identificado a sí mismo con la «disclosure» y la deconstrucción de la lógica binaria jerárquica de los opuestos de la metafísica occidental parece haber fundado por su parte una lógica binaria. En la primera parte de la oposición, la incondicionalidad se identifica con: pureza, verdad, lo absoluto. La segunda, el ámbito de la condicionalidad, se identifica con aquellos elementos que amenazan o contaminan la pureza. Pero además los términos que utiliza para designar la aporía son los mismos que él critica como herederos de una metafísica de la presencia. Ante este panorama, Kakoliris (2015) sugiere concentrarse en los análisis instructivos que hace Derrida concernientes a los diferentes tipos de violencia que habría que eliminar como condición de cualquier acción hospitalaria, es decir, concentrarse en pensar cómo promover los esfuerzos para limitar la violencia hacia el extranjero que llega. Limitar más que construir.

En un sentido más «positivo» está la propuesta de Hent de Vries (2001: 373), que explica el «in-between» entre lo incondicionado y lo condicionado, como el recurrir a una serie infinita de «esquemas intermedios» que medien (no de modo dialéctico o hermenéutico) la instancia singular. Al hablar del esquematismo trascendental, Kant intenta pensar bajo qué condiciones es posible la necesaria aplicación de las categorías a la multiplicidad empírica. La aplicación de un concepto a una multiplicidad intuitiva presupone que el contenido del primero pueda ser hallado en la segunda. Son procedimientos de determinación o síntesis de la imaginación. De ahí que De Vries les atribuya un carácter simbólico. De Vries denomina a esta lógica «pensamiento hospitalario», porque permite toda hospitalidad posible concreta. En este sentido, se podría decir que la noción de hospitalidad es «hospitalaria» de la noción de fraternidad. La hospitalidad, en esta lectura, más que un concepto ético o político, es la estructura misma del pensar. Efectivamente, esta lógica difiere de la lógica de la presuposición que critica Derrida en *Aporías*, en la discusión de *Ser y Tiempo* de Heidegger. La relación no es de subordinación o

justificación en la que lo incondicionado posibilita lo condicionado. Siguiendo tanto la lógica clásica como la moderna, un orden tiene que anteceder al otro porque no pueden ser coextensivos o cooriginarios o contemporáneos, en la medida en que uno posibilita el otro, sea cual fuere el que va primero. Hent de Vries (2001: 305) habla para caracterizar este desplazamiento «lógico» de «una conversión fenomenológica de la mirada». Y, tal como sostiene en *Philosophy and the Turn to Religion*, esta conversión de la mirada implica enfatizar una cierta «lógica cristiana» en la medida en que toma en serio «religious or theological tropes» (De Vries, 1999: 39) como es el caso de la hospitalidad. Una lógica que trata de subvertir la relación de prioridad o supremacía entre judaísmo y cristianismo. Se trata de un ir a la unidad que se genera desde una exclusión mutua (De Vries, 2001: 307). Elegir entre un modo u otro de hospitalidad requiere la misma decisión o suspensión de decisión que optar por una u otra religión.

De un modo más general, aunque en el mismo sentido, Michael Naas (2005), Scott Huelin (2008) y Anne Dufourmantelle (Derrida, 2002) piensan que la mejor descripción de la deconstrucción es hospitalidad: este es el legado de Derrida, que el pensar es hospitalidad.

Aquí propongo una lectura de Derrida que considera la aporética desde otra perspectiva que no es la de los esquemas trascendentales kantianos en la que simplemente un concepto es «huésped de otro», como dice De Vries. Derrida está en lo cierto cuando muestra que toda perspectiva ética tiene siempre que ver con lo absoluto y lo incondicional y que ese plano está más allá y más acá al mismo tiempo del ámbito de las condiciones. Pero, ¿qué significa esto? Realmente, si aplicamos la «revers implication» de la que habla De Vries (2001: 319) como corazón de la lógica derriadiana, el repliegue de lo universal en lo particular, entonces la solidaridad universal se estaría ejecutando toda entera en cada acto empíricamente constatable de hospitalidad. El problema entonces es cómo es posible que, en el repliegue en la pura empiricidad, la universalidad no desaparezca como tal, con lo que esto implicaría de deslegitimación ética.

Mi posición, más allá de Derrida, es que no hay por qué entender los opuestos incondicionalidad/condicionalidad como contrarios simétricos al modo como los presenta Derrida (2001: 45), incluso conservando la profunda intención del filósofo francés. De alguna manera, lo auténticamente incondicionado, si esta palabra ha de tener algún sentido, es aquello que no tendría por qué diluirse al entrar en la negociación de las condiciones. Lo auténticamente incondicionado no se puede condicionar¹⁹. La apertura absoluta al otro o a lo otro

¹⁹ En último término solo Dios mismo, como reconoce Derrida (2001:44) para el caso de otra figura ética como es el perdón.

puede estar presente en su pureza en la acogida de cualquier otro. Cualquier otro es todo otro: ahí comparece el absoluto sin condiciones. Más que la contradicción de los opuestos hay que hablar —y este es mi contrapunto crítico con la lógica derriadiana, más allá de la interpretación de Hent de Vries, de la *complexio oppositorum* (Schmitt, 2000 y Herrero, 2015): incondicionalidad/condicionalidad; universal/particular; absoluto/relativo.

Como alternativa a la lógica de los contrarios simétricos, se propone la lógica de la representación del todo en la parte: el símbolo. Lo incondicionado queda representado como tal en cualquier condición o circunstancia particular. Frente a la lógica indecible de lo posible-imposible, la lógica de la representación simbólica pone término desde el punto de vista ético, aunque desde la perspectiva política, que es histórica, la iterabilidad sea el destino. Pero iterabilidad no es sinónimo de demanda infinita.

Se podría pensar en que cada sustitución concreta remita completamente al absoluto y entonces inaugurar figuras simbólicas de lo absoluto en cualquier orden político presente de modo que, a pesar de la mala conciencia que se exige a cualquier conciencia ética responsable, se pueda vislumbrar la esperanza. En cada acogida ha de estar representada toda acogida posible, de modo que cada una sacie completamente el anhelo de hospitalidad, desde el punto de vista ético, porque inaugura un nuevo sentido. La incondicionalidad ha de presentarse de algún modo porque si no la hospitalidad entraría en el juego de la economía, es decir, del intercambio de la negociación. Y esa mercantilización presentaría una figura inhumana, por mucho que la hospitalidad deba negociar siempre con las circunstancias particulares y cambiantes. La perspectiva ética supone algo que no está en juego y es la «condición» misma de lo humano como no mercantizable, como «incondicional» e «indisponible». Algo que parece superar incluso las posibilidades mismas del actuar humano. Esto no puede ser más que una fe: una continua remitencia al más allá de las condiciones dadas. De ahí la irreductibilidad de lo teológico-político. Esta fe, sin embargo, para Derrida no implica un religión determinada, aunque en sus obras refiera numerosos «tropos judeocristianos».

A pesar de que Derrida insiste en los aspectos aporéticos implícitos en realidades como la hospitalidad, la amistad o la democracia, me parece que en su obra hay una posibilidad de abrir paso a la lógica que propongo de la *complexio oppositorum*. Y lo hace de hecho tanto en *Politiques del'amitié* como en *Of Hospitality*.

Efectivamente, uno de los tropos cristianos que se toma más en serio Derrida (1998b: 117) en relación con la cuestión de la hospitalidad es el *ethos* judeocristiano de la «fraternidad». A través de su análisis deconstructivo se muestra la lógica simbólica que complementa en su pensamiento la lógica aporética. Dos elementos de ese *ethos* han de ser deconstruidos, dirá: el elemento

«natural» y el elemento de «contigüidad espacial». A través de esa labor de crítica genealógica verifica un descentramiento de la fraternidad. Ciertamente, tomando pie de la etimología presentada por Benveniste, toma conciencia de cómo los cristianos se apropiaron en términos religiosos de ese topos grecolatino: «Hermano o hermana en la religión» (Derrida, 1998b: 118). Efectivamente, señala cómo la noción central de «todos los hombres se representan como hermanos bajo un padre universal» puede recibir una variedad infinita de sustituciones no sinonímicas. Así, el lugar apropiado por el hermano o por la fraternidad universal está «ahí», por así decirlo, solo para «recibir» al huésped de las diferentes «inscripciones»²⁰. En tanto que esquema sensible o imagen, la afirmación «todos los hombres se representan como hermanos bajo un padre universal», según Derrida (1998b: 293), queda arraigada en su necesidad a la fraternidad natural, de modo que remite al esquema antropológico de la familia. Es este esquema simbólico el que viene sustituido en el *ethos* religioso de la fraternización. En *Políticas de la amistad* Derrida (1998b: 117) habla de una semántica cristiana de la fraternidad, en concreto de una «cristianización de la fraternización». Es una lástima que Derrida no se pregunte hasta el final por cómo en el tropo cristiano de la fraternidad se produce el descentramiento de la proximidad espacial y temporal, que él también critica. En cualquier caso, el descentramiento —temporal y espacial— producido en el cristianismo no tiene que ver con ningún precedente filosófico, sino con la configuración simbólica del cuerpo místico de Cristo. Es esto lo que está presente en la teología política de Pablo, a la que Derrida hace referencia en *Cosmopolitas*. La referencia neumática sustituye a la proximidad. Y, sin embargo, no renuncia a toda limitación interna, puesto que no todos forman parte de ese cuerpo místico. Pero sí es cierto que todos están llamados a formar parte de él, de ahí la estructura hospitalaria de la relación con el otro. La iglesia siempre está hecha, pero siempre está «por venir». La existencia del padre, de la madre, de la familia o de la iglesia, simbólicamente representan la hospitalidad absoluta, es decir, la apertura a cualquier otro que se llegue a sus fronteras.

VIII. CONCLUSIONES

En conclusión, ¿qué aporta Derrida a la cuestión de la hospitalidad? Podemos sacar algunas conclusiones:

²⁰ Efectivamente, Derrida (1998b: 293) pone de manifiesto en la versión kantiana de la representación de la hermandad universal bajo un mismo padre, que «On ne peut ni ne doit s'en passer».

1. A pesar de instaurar un «pensamiento de la hospitalidad», la ética hiperbólica de Derrida nos hace permanecer en una mala conciencia. De este modo, toda acción que interviene en el mundo siempre es una posibilidad insuficiente. De algún modo no tiene forma de no ser injusta y en ese sentido es absolutamente indecible la opción por la mejor política. El perfeccionismo político es un imposible ontológico. Por eso, como señala De Vries (2001: 348), «hay razones estructurales por las cuales una buena conciencia, pero también un idealismo radical y un soberbio o cínico pragmatismo, son *ipso facto* signos de mala fe y quizás imposibles en todo rigor». Es decir, no hay que escandalizarse porque los Estados contemporáneos no sean suficientemente hospitalarios, pero tampoco hay que permanecer en la autocomplaciente «buena conciencia».
2. A pesar de todo, la aporía permite seguir sosteniendo la obligación ética de ser hospitalarios. La posición de Derrida (2002: 147) no se queda en la inacción: la civilización política siempre es mejor que el barbarismo. Como señala De Vries (2001: 347), la justicia se vuelve injusta si no se expone a la traición de las reglas y las leyes concretas.
3. Cualquier política de la hospitalidad ha de ser pensada desde la «lógica de la sustitución» que aquí ha sido expuesta si quiere fundarse éticamente. Esta es una lógica antiutilitaria por antonomasia, resistente por completo a la racionalidad económica. Esta lógica se abre en el pensamiento de Derrida desde el «tropo hebreo-cristiano-islámico» de la hospitalidad. En particular, hemos puesto de manifiesto la influencia de Massignon en la lectura que Derrida hace de la hospitalidad abrahámica, algo no siempre evidente. Además, como señala Chérif, la reflexión de Derrida revela que no es demasiado tarde para orientar incondicionalmente la razón moderna y la fe religiosa, separadamente, pero de manera conjunta. Repetidamente avisa Derrida de la importancia de un pensamiento secularizador de lo político que, sin embargo, no suponga renegar de la religión.
4. Derrida hace visible la lógica hospitalaria en algunas figuras que se pueden resumir en: las ciudades refugio, la estatalidad no soberana, la ciudadanía no nacional, la institucionalización de la crítica, la alianza internacional de los bienhechores, el cambio de la infraestructura económica que haga posible un nuevo derecho internacional. En estas figuras Derrida pretende abrir un nuevo horizonte a la hospitalidad, que no implica necesariamente una política perfeccionista.
5. Aquí se ha propuesto una lectura de la aporía derridiana centrada en la lógica del sentido de la representación simbólica que viene a

complementar las lecturas que ciñen su propuesta a promover los esfuerzos para limitar la violencia hacia el extranjero que llega, como es la de Kakoliris; u otras lecturas más intelectualistas, como la de Hent de Vries, Scott Huelin o Dufourmantelle, que se ciñen a la interpretación de la ética de la hospitalidad como la deconstrucción en cuanto pensamiento hospitalario.

Desde nuestro punto de vista, como se ha explicado, la interpretación derridiana está abierta a la instauración de figuras simbólicas de lo absoluto en cualquier orden político presente. Estas figuras son siempre formas culturales que difieren de un lugar a otro, que no están estrictamente reguladas jurídicamente, porque no han de ser instituidas políticamente, pero que suponen una acogida efectiva, como aquella de los espacios francos que glosa Derrida. La existencia sociopolítica concreta de esos espacios alumbraría nuevas experiencias de acogida y de convivencia que generarían nuevas narrativas de confianza, esenciales para configurar un orden globalizado de paz.

Bibliografía

- Amstutz, M. R. (1999). *International Ethics. Concepts, Theories and Cases in Global Politics*. Lahnham, etc.: Rowman and Littlefield.
- Aragón, L. (2011). La dimensión política de la deconstrucción. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 54, 45-59.
- Biset, E. (2007). Jacques Derrida, entre violencia y hospitalidad. *Daimon. Revista de Filosofía*, 40, 131-143.
- Bonan, E. (2002). *Soggetto ed Essere. Indagini sul pensiero di Emmanuel Levinas*. Treviso: Piazza Editore.
- Caputo, J. D. (1999). Who is Derrida's Zarathustra? Of Fraternity, Friendship, and a Democracy to Come. *Research in Phenomenology*, 29, 184-198. Disponible en: <https://doi.org/10.1163/156916499X00118>.
- Cavallar, G. (2002). *The Rights of Strangers. Theories of International Hospitality, the Global Community and Political Justice since Vitoria*. Aldershot: Ashgate.
- Chérif, M. y Derrida, J. (2007). *El Islam y occidente*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Cicatello, A. (2015). Il diritto di visita entro i limiti della semplice ragione. Note a margine del cosmopolitismo di Kant. *Estudos Kantianos*, 3, 73-90.
- Critchley, S. y Kearney, R. (2001). Preface to *Jacques Derrida On Cosmopolitanism and Forgiveness*. London and New York: Routledge.
- Damai, P. (2005). Messianic-City: Ruins, Refuge and Hospitality in Derrida. *Discourse*, 27 (2-3), 68-94. Disponible en: <https://doi.org/10.1353/dis.2007.0003>.
- De Ville, J. (2011). *Jacques Derrida: Law as Absolute Hospitality*. London: Routledge.

- De Vries, H. (1999). *Philosophy and the Turn to Religion*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- (2001). *Religion and Violence. Philosophical Perspectives from Kant to Derrida*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Derrida, J. (1974). *Introduction a Edmund Husserl, L'origine de la géométrie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- (1985). Des Tours de Babel. En J. F. Graham (ed.), *Difference in Translation* (pp. 165-207). New York: Cornell University Press.
- (1995). *Espectros de Marx*. Madrid: Trotta.
- (1996). *Cosmopolitas de todos los países ¡un esfuerzo más!* Valladolid: Cuatro.
- (1998a). *Fuerza de Ley*. Madrid: Tecnos.
- (1998b). *Políticas de la amistad*. Madrid: Trotta.
- (1998c). *Adieu à Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*. Madrid: Trotta.
- (2000). *Of Hospitality*. Stanford: Stanford University Press.
- (2001). *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. New York: Routledge.
- (2002). *Acts of Religion*. New York: Routledge.
- (2003). *Papel máquina: la cinta de máquina de escribir y otras respuestas*. Madrid: Trotta.
- (2005). *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta.
- (2008). Abraham, the Other. En H. de Vries (ed.), *Religion: Beyond a Concept* (pp. 311-339). New York: Fordham University Press.
- Destremau, C. y Moncelon, J. (1994). *Louis Massignon, le Cheikh admirable*. Paris: Plon.
- Foucault, M. (2012). *Du gouvernement des vivants*. Paris: Seuil/Gallimard.
- Herrero, M. (2011). Deconstrucción y politización. En J. Abellán y J. Franzé (eds.), *Política y verdad* (pp. 149-173). Madrid: Plaza y Valdés.
- (2015). *The Political Discourse of Carl Schmitt. A Mystic of Order*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- Huelin, S. (2008). Peregrination, Hermeneutics, Hospitality: On the Way to a Theologically Informed General Hermeneutics. *Literature and Theology*, 22, 223-236. Disponible en: <https://doi.org/10.1093/litthe/frm054>.
- Kakoliris, G. (2015). Jacques Derrida on the Ethics of Hospitality. En E. Imafidon (ed.), *The Ethics of Subjectivity. Perspectives since the Dawn of Modernity* (pp. 144-156). New York: Palgrave MacMillan. Disponible en: https://doi.org/10.1057/9781137472427_9.
- Kalyvas, A. (2008). *Democracy and the Politics of the Extraordinary. Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*. New York: Cambridge University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511755842>.
- Kaufmann, A. (2014). «Democracy to Come» in the Political Thought of Jacques Derrida [tesis doctoral inédita]. The Catholic University of America.
- Kozlarek, O. (1997). *Entre cosmopolitismo y conciencia del mundo: hacia una crítica del pensamiento atópico*. Madrid: Siglo XXI.
- Lévinas, E. (1982). Les villes-refuges. En E. Lévinas. *L'au delà du verset* (pp. 71-87). Paris: Minuit.
- Massignon, L. (1954). *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Paris: Vrin.

- (1969). *Opera minora III*. Textes recueillis, classés et présentés par Y. Moubarac. Paris: Presses Universitaires de France.
- (1987). *L'Hospitalité sacrée*. Paris: Nouvelle Cité.
- (2011). *Badaliya*. Paris: Les Editions du Cerf.
- Mcnelly Kearns, C. (2005). Mary, Maternity, and Abrahamic Hospitality in Derrida's Reading of Massignon. En Y. Sherwood y K. Hart (eds.). *Derrida and Religion. Other Testaments* (pp. 73-93). New York, London: Routledge.
- Mouffe, Ch. (1999). *Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft*. Wien: Passagen Verlag.
- Naas, M. (2005). «Alors, qui est-vous». Jacques Derrida and the Question of Hospitality. *SubStance*, 34, 6-16. Disponible en: <https://doi.org/10.1353/sub.2005.0014>.
- Payot, D. (1992). *Des villes-refuges. Temoignage et espacement*. Paris: L'Aube.
- Rosello, M. (2001). *Postcolonial Hospitality. The Immigrant as Guest*. Stanford: Stanford University Press.
- Schmitt, C. (2000). *Catolicismo y forma política*. Madrid: Tecnos.
- (2001). Teología Política. En H. Orestes Aguilar (ed.). *Carl Schmitt, teólogo de la política* (pp. 21-65). Fondo de Cultura Económica: México.
- (2011). *Legalidad y legitimidad*. Madrid: Aguilar.
- Thomson, A. (2005). What's to Become of «Democracy to Come»? *Postmodern Culture*, 15, 1-26. Disponible en: <https://doi.org/10.1353/pmc.2005.0028>.