

Políticas de la hospitalidad

MUCHOS DE LOS PROBLEMAS ACTUALES EN NUESTRA SOCIEDAD, SOBRE TODO ALGUNOS VINCULADOS A LAS RELACIONES ENTRE PAÍSES Y PUEBLOS, COMO LA INMIGRACIÓN, PLANTEAN DE FONDO LA NECESIDAD DE REPENSAR CONCEPTOS Y ANHELOS HUMANOS TAN IMPORTANTES COMO EL DE LA HOSPITALIDAD.

MONTSERRAT HERRERO

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. 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 problemas 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 pregunta por la hospitalidad es ético-política y no sólo político-procedimental.

SOBRE LA IDEA DE HOSPITALIDAD

El modelo habitual desde el que se intenta dar respuesta a estas preguntas, 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 de algún modo 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, aunque 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, 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 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. La postmodernidad, en la autoría de Derrida, ha escrito un capítulo “post-kantiano” de esta historia en el contexto de una nueva constelación socio-política que transforma la idea de hospitalidad como algo simplemente reglado por ley en una actitud ética con consecuencias políticas. En los breves párrafos que siguen quiero pararme en esta propuesta.

||||||||||||||||||||
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

El filósofo francés desarrolla sus ideas sobre la hospitalidad de modo monográfico

inicialmente en los seminarios en l'École des Hautes Études de Paris 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 su comentario a la obra de Emmanuel Lévinas titulado *Adieu à Emmanuel Lévinas* (1997) y *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort* (1996), que también tratan de esta cuestión. El último texto 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. Todos estos textos son posteriores a *Políticas de la amistad* (1994), donde ya había tratado la cuestión, aunque colateralmente.

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 prin-

cipio, 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, en su opinión. Por eso, toda forma de hospitalidad condicionada aparece con el rostro de una forma de violencia.

La hospitalidad, tal como la entiende Derrida, opera 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, necesita algún tipo de limitación para que pueda existir un orden que la haga posible y defendible. Sin embargo, parece que no hay posibilidad de 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 la decisión política desde una actitud ética. No parece haber 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. Y, sin embargo, la acción es irrecusable en orden a determinar lo menos malo, aunque el contenido de la decisión permanezca siempre como una cuestión abierta. La decisión, dirá Derrida, "permanece heterogénea al cálculo".

||||||||||||||||||||

La postmodernidad, en la autoría de Derrida, ha escrito un capítulo "post-kantiano" de esta historia en el contexto de una nueva constelación socio-política que transforma la idea de hospitalidad como algo simplemente reglado por ley en una actitud ética con consecuencias políticas

Esta es la aporía que permanece abierta como una llaga en el planteamiento derridiano. No es posible cerrarla completamente más que de un modo hipócrita. Queda cerrada si pensamos que al tomar una decisión razonable estamos justificados éticamente.

Derrida ciertamente ofrece algunas decisiones que le parecen razonables, como es el caso de las ciudades refugio. Evoca con esta idea un relato bíblico: el mandato a Moisés en Números, 35. La finalidad en aquel momento era la protección del asesino involuntario. Aparece también esta figura política de la hospitalidad en 1 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, que está aún por inventar, según sus propias palabras. En ellas se acogería al extranjero en general: el inmigrado, el exiliado, el refugiado, el deportado, el apátrida, el desplazado. Serían un contrapunto crítico a los Estados, precisamente, porque existiendo un nuevo espacio de pertenencia, el Estado estaría obligado a revisar su modelo de ciudadanía basado fundamentalmente en la soberanía. Subvertir la soberanía territorial es el único horizonte de esperanza para la instauración de una correcta política de la hospitalidad, en opinión de Derrida. Las víctimas de la soberanía son muchas y generalmente anónimas. 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. No solo porque sea la causa de la huida de muchos, sino porque tampoco es capaz en nuestros días de garantizar la paz, pues se está mostrando impotente frente a la amenaza terrorista de carácter global.

HOSPITALIDAD Y ESPACIOS FRANCOS

A través de estas reflexiones se va dilucidando lo que podría considerarse un espacio franco. Tradicionalmente lo eran los lugares de hospitalidad como

la casa, el hogar familiar, que no sólo 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. 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. Efectivamente, antes de que la hospitalidad vi-

niera a formar parte del registro académico, existía la práctica de la hospitalidad ligada a lo espiritual, esencial a la praxis de los monasterios. La misma ciudad podía decidir sobre los estatutos de la hospitalidad. No se puede olvidar la “inmunidad” de las iglesias convertidas en ciudades o el espacio de inmunidad que se reservaba a algunos señoríos. En Efesios 2:19 Pablo declara que la paz que Cristo ha instaurado implica para todo hombre que participa de la fe la superación de toda extranjería y la consideración de todos como ciudadanos de la casa de Dios.

A lgo del estoicismo griego y del cristianismo paulino, en opinión de Derrida, recoge la tradición ilustrada en la pluma de Kant, quien insiste en que la hospitalidad universal es un derecho natural. En su artículo definitivo sobre la paz perpetua recoge la idea de que el derecho cosmopolítico debe limitarse a las condiciones de la hospitalidad universal. Y esas condiciones son: en primer lugar un aprovechamiento común de la tierra universal. Por tanto, nadie puede adueñarse legítimamente de la superficie de la tierra hasta el punto de impedir el acceso de otro hombre. Ahora bien, todo lo que se eleva o se edifica sobre este suelo no debe ya ser incondicionalmente accesible a todos. De esta distinción se deducen dos limitaciones: la primera es que la hospitalidad se limita al derecho de visita, pero no de residencia. En segundo lugar, Kant hace depender la hospitalidad de la soberanía estatal, pues tanto la hospitalidad pública como la privada son dependientes y están controladas por la ley y por la policía.

Antes de que la hospitalidad viniera a formar parte del registro académico, existía la práctica de la hospitalidad ligada a lo espiritual, esencial a la praxis de los monasterios

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 y que ha inspirado la política internacional contemporánea. Como señala al final de su escrito, la figura de la ciudad refugio pertenece al contexto de una “democracia por venir”. Derrida no solo reclamaba que el derecho de asilo sea ampliado, sino que la motivación sea “ética” 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”.

HOSPITALIDAD Y SUSTITUCIÓN

Derrida, siguiendo a Levinas, coloca en el centro de su reflexión ética sobre la hospitalidad el pensamiento de la sustitución, un viejo “tropo cristiano”: la idea de sustitución. La sustitución no es simplemente el acto de un yo que se entrega por otro, sino la constitución de un yo que se define por la posibilidad del sacrificio de su sustancialidad por los otros. No sólo 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. En su lógica 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. Como alteridad pura, la subjetividad debe ser despojada de todo predicado ontológico. Hay algo de esto, debe haberlo 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 remplazabilidad de lo único en la experiencia misma de la unidad como tal”.

Por otro lado, al hablar de hospitalidad no se puede pensar en una relación entre dos individualidades sin algún tipo de comunidad que preceda. El extranjero o el extraño no es el absolutamente otro que en su inclusión pueda 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. Solo la casa, el hogar hace posible la hospitalidad. De ahí que a cualquier hospitalidad precede una apropiación. Ciertamente este elemento entra ya prácticamente en el orden de las condiciones, aunque Derrida 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

.....
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

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. Estaría entonces conculcando la “ética de la hospitalidad”.

Desde mi punto de vista, 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 al mismo tiempo está más allá y más acá del ámbito de las condiciones. Pero, ¿qué significa esto? ¿Necesariamente, como parece entender Derrida, ha de realizarse en la práctica según su mismo carácter de absoluto?, ¿o más bien lo que debe suceder es que en toda instanciación ha de ser conservada de algún modo la incondicionalidad? ¿Cómo puede ocurrir esto? ¿Cómo se puede enunciar la lógica de la hospitalidad de modo que la universalidad o el carácter de absoluto se mantengan en todo gesto concreto de hospitalidad? Para poder hallar respuesta a estas preguntas, antes habría que preguntarse por la razón del carácter incondicional de todo aquello que pretenda responder a una perspectiva ética. Sin embargo, esta razón parece estar más allá de los límites de la propia razón. De ahí que la hospitalidad no pueda ser comprendida del todo sin referencia a la religión. La incondicionalidad ha de comparcer, porque si no la hospitali-

dad 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.

LA HOSPITALIDAD POSIBLE

¿Cómo pensar la hospitalidad para que el respeto incondicional se realice en cualquier condición? No hay por qué entender los opuestos incondicionalidad /condicionalidad como contrarios simétricos. De alguna manera lo auténticamente incondicionado es aquello que no tendría por qué diluirse al entrar en la negociación de las condiciones. En último término sólo Dios mismo, como reconoce Derrida para el caso de otra figura ética como es el perdón. La idea que sostengo es que la apertura absoluta al otro o a lo otro puede estar presente en su pureza en la acogida de cualquier otro. Cualquier otro es todo otro. Más que la contradicción de los opuestos hay que hablar –y este es mi contrapunto crítico con la lógica derridiana– de la *complexio oppositorum*: incondicionalidad/condicionalidad; 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 no político, a la “demanda infinita” que va siempre más allá de las aparentemente justificadas restricciones y condiciones a la que se ve abocado el curso de la historia y hasta cierto punto la acción política.

A pesar de instaurar un “pensamiento de la hospitalidad”, la ética “hiperbólica” de Derrida nos hace permanecer en una mala conciencia. Nadie puede ser suficientemente hospitalario. Es una ética de la responsabilidad infinita. De este modo ninguna acción que interviene en el mundo puede ser juzgada como buena o mala, sino sólo como una posibilidad insuficiente, no fundada. Es el mundo en su estructura y no el sujeto moral lo que está en juego. Pero la posición de Derrida, sin embargo, no se queda en la inacción: la civilización política siempre es mejor que el barbarismo. De algún modo no tiene forma de no ser injusta y en ese sentido es absolutamente indecible la opción por la mejor política. Ante este panorama, el pragmatismo sugeriría concentrarse en los análisis instructivos que hace Derrida, concernientes a los diferentes tipos de violencia que son condición de cualquier acción hospitalaria, es decir, en pensar cómo promover los esfuerzos para limitar la violencia hacia el extranjero que llega. Aquí, sin embargo, se propone la instauración simbólica de figuras de la hospitalidad, en las que en cada acogida esté representada toda acogida posible, de modo que cada una sacie completamente el anhelo de hospitalidad, desde

el punto de vista ético y religioso, aunque no político –pues siempre quedarán por instaurar en el curso histórico nuevas figuras de la hospitalidad. Quizás sea posible pensar la lógica simbólica de un modo 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

REFERENCIAS:

- Amstutz, Mark R. (1999), *International Ethics. Concepts, Theories and Cases in Global Politics*. Rowman and Littlefield, Lahnham; Cavallar, Georg (2002), *The Rights of Strangers. Theories of International Hospitality, the Global Community and Political Justice since Vitoria*, Ashgate, Aldershot; Derrida, Jacques (1996), *Cosmopolitas de todos los países ¡un esfuerzo más!*, Cuatro ed., Valladolid; Derrida, Jacques (1998b), *Políticas de la amistad*, Trotta, Barcelona; Derrida, Jacques (1998c), *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Palabra de acogida, Trotta, Madrid; Derrida, Jacques (2000), *Of Hospitality*, Stanford University Press, Stanford; Derrida, Jacques (2001), *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, Routledge, New York; Derrida, Jacques (2002), *Acts of Religion*, Routledge, New York; Derrida, Jacques (2003), *Papel máquina: la cinta de máquina de escribir y otras respuestas*, Trotta, Madrid; Herrero, Montserrat (2018), “Políticas de la hospitalidad en el pensamiento de Jacques Derrida”, *Revista de Estudios Políticos*, vol. 180. doi: <https://doi.org/10.18042/cepc/rep.180.03>; Herrero, Montserrat (2015), *The Political Discourse of Carl Schmitt. A Mystic of Order*, Rowman & Littlefield, Lanham; Rosello, Mireille (2001), *Postcolonial Hospitality. The Immigrant as Guest*, Stanford University Press, Stanford.