

RAE

TIPO DE DOCUMENTO: Trabajo de grado para optar por el título de máster en Filosofía Contemporánea.

TÍTULO: La hospitalidad en Derrida. Elementos para pensar el drama contemporáneo de los migrantes.

AUTOR: Gabriel Pastor Mallo.

LUGAR: Bogotá D.C.

FEHA: Enero de 2020

PALABRAS CLAVES: Alteridad, el otro absoluto, incondicionalidad de lo incalculable, la acogida y la ley, hospitalidad condicional y hospitalidad incondicional.

DESCRIPCIÓN DEL TRABAJO: La presente tesis reflexiona acerca de la acogida al extranjero desde el pensamiento de Jacques Derrida. Examina la tradición filosófica, la influencia de Kant en el modelo de la hospitalidad con el extranjero, que se despliega desde el paraguas jurídico, y explica los problemas que se derivan de un abordaje fundamentalmente legal.

LÍNEA DE INVESTIGACIÓN: Filosofía contemporánea.

METODOLOGÍA: Hermenéutico-crítica.

CONCLUSIONES: La hospitalidad condicionada a la ley, niega la primera hospitalidad de carácter ético, que es incondicional por la sola circunstancia de humanidad. Las dos hospitalidades se necesitan, pero, a la misma vez, están presas de una aporía, pues, la condición ética, que es un acontecimiento anterior al derecho que regula la llegada de migrantes o refugiados, no puede estar sujeta a la ley. Por ello, el vínculo entre ambas supondría aceptar la superioridad de la perspectiva ética que siempre debería ser una fuente de inspiración para el derecho.

LA HOSPITALIDAD EN DERRIDA. ELEMENTOS PARA PENSAR EL DRAMA
CONTEMPORÁNEO DE LOS MIGRANTES

Gabriel Pastor Mallo

Tesis de Maestría presentada para optar al título de
Máster en Filosofía Contemporánea

Asesora: Diana Muñoz González, Doctor (PhD)

Universidad de San Buenaventura Colombia

Facultad de Ciencias Humanas y Sociales

Maestría en Filosofía Contemporánea

Bogotá D.C., Colombia

Diciembre, 2020

Citar/How cite	(Pastor, Gabriel, 2021)
Referencia/Reference	Pastor, G.. (2021). <i>La hospitalidad en Derrida. Elementos parapensar el drama contemporáneo de los migrantes</i> . [Tesis de maestría, Universidad de San Buenaventura Bogotá]. Biblioteca Digital USB Colombia. http://bibliotecadigital.usb.edu.co
Estilo/Style:	
APA 7th ed. (2019)	



Bibliotecas Universidad de San Buenaventura



Biblioteca Digital (Repositorio)
<http://bibliotecadigital.usb.edu.co>

- Biblioteca Fray Alberto Montealegre OFM - Bogotá.
- Biblioteca Fray Arturo Calle Restrepo OFM - Medellín, Bello, Armenia, Ibagué.
- Departamento de Biblioteca - Cali.
- Biblioteca Central Fray Antonio de Marchena – Cartagena.

Universidad de San Buenaventura Colombia

Universidad de San Buenaventura Colombia - <http://www.usb.edu.co/>

Bogotá - <http://www.usbbog.edu.co>

Medellín - <http://www.usbmed.edu.co>

Cali - <http://www.usbcali.edu.co>

Cartagena - <http://www.usbctg.edu.co>

Editorial Bonaventuriana - <http://www.editorialbonaventuriana.usb.edu.co/>

Revistas - <http://revistas.usb.edu.co/>

Dedicatoria

A Alina, un apoyo incondicional durante todo el largo camino de este trabajo académico, sin cuyo aliento y comprensión, este proyecto sería todavía un recorrido inconcluso.

A mis amigos Álvaro, Felipe, Fredy y Jorge, y a mis hermanos de la maestría (Ana María, Elizabeth, Iván, Marilyn, Miguel y Óscar), a todos ellos, en reconocimiento a su hospitalidad absoluta en Bogotá, Colombia.

A mis hijos, Santiago, Juan Manuel y Sofía, esperanzas del mundo por venir.

Agradecimientos

A mi tutora, Diana Muñoz (PhD), una guía sin igual y de un compromiso académico sin el cual nuestro proyecto de investigación hoy no sería una realidad.

A las autoridades de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales, especialmente a Ángel Rivera, director de la Maestría en Filosofía Contemporánea, siempre dispuesto a escuchar y a resolver nuestras inquietudes.

A mi querida Madrina, Pelusa, por su recibimiento incondicional en Montevideo durante un momento decisivo del trabajo académico.

A mi amigo Juan Andrés, cuya actitud convierte en una realidad la acogida de la que habla Lévinas,

Y a Sofía, por su ayuda en Washington, hasta último momento, que facilitó enormemente la finalización de esta tesis.

Resumen

La hospitalidad incondicional de Derrida, un acontecimiento anterior al recibimiento a los extranjeros regulado por las leyes, es una idea filosófica sugerente para pensar la problemática de los migrantes.

Palabras clave: Alteridad, el otro absoluto, incondicionalidad de lo incalculable, hospitalidad incondicional.

Abstract

Derrida's unconditional hospitality, an experience of reception that predates that of the laws, is a suggestive philosophical idea to think about the problems of migrants.

Keywords: Otherness, the other absolute, unconditionality of the incalculable, absolute hospitality.

Tabla de contenido

Introducción	Pág.8
I. La hospitalidad como problema filosófico	Pág.11
A. La hospitalidad en Grecia	Pág.12
B. La hospitalidad en el derecho cosmopolita de Kant	Pág.20
II. La hospitalidad: Una aporía que da qué pensar	Pág.31
A. Deconstrucción de la hospitalidad griega	Pág.32
B. Conexión y aporía entre dos hospitalidades	Pág.35
C. El extranjero en fronteras desdibujadas	Pág.42
D. La huella de Lévinas	Pág.46
III. Inmigrantes en el siglo XXI: la hospitalidad ante la muralla legal	Pág.55
A. La maltrecha hospitalidad europea	Pág.61
B. Las condiciones amorales de Trump	Pág.65
C. Retos de la incondicionalidad	Pág.67
IV. Conclusiones	Pág.72
Referencias	Pág.79

INTRODUCCIÓN

La hospitalidad se ha convertido en un problema filosófico esencial a la luz del drama contemporáneo de los migrantes, especialmente de aquellos extranjeros que huyen de la persecución por discriminación étnica, religiosa, ideológica o sexual, increíblemente presente todavía en el mundo, o de territorios en guerra o en ruinas por calamidades económicas, y últimamente también, medioambientales, todas situaciones que explican el aumento dramático de los desplazamientos forzados que se desenvuelven también en dinámicas de violencia. La filosofía contemporánea ofrece herramientas adecuadas para pensar en toda su magnitud la crisis provocada por la explosión de las migraciones de personas pobres hacia países ricos, y que ofrecen cierta estabilidad institucional, un fenómeno de una comprobada mala praxis política, que se ha salido de las manos de los gobiernos nacionales y también ha rebasado a los organismos regionales o internacionales con injerencia en la temática de la extranjería.

Es que el debate público en torno a las políticas de las migraciones ha estado impregnado de ideas venenosas (Collier. 2013. P. 19), que han contaminado los espacios supranacionales, debido a sentimiento de miedo por el eventual impacto nocivo sobre una identidad cultural que tiene un fuerte componente emocional, muchas veces sinsentido, además de unas supuestas consecuencias económicas perjudiciales para los sectores más desfavorecidos de países de acogida -un veredicto siempre en suspenso-, por mencionar dos asuntos de enorme sensibilidad entre los ciudadanos. “La inmigración ha sido politizada antes de ser analizada”, afirma Collier, en un libro que desmenuza diferentes aristas problemáticas del asunto que estamos analizando, y plantea que “es un proceso económico sencillo, pero sus efectos son complejos, y las políticas migratorias públicas han de adaptarse a dicha complejidad”, algo que notablemente no ocurre. Aunque es una de las áreas de las políticas públicas de más diferencias pronunciadas entre los países, en general, en todos ellos, se han llevado a cabo debates y se han tomado decisiones en los que, la defensa o rechazo a determinados valores han tenido más influencia que las “pruebas refutadas” del impacto migratorio. (Ibíd., p. 19 y 20).

La mala gestión política de las migraciones es probable que sea una consecuencia de que, según el experto,

Las élites encargadas de establecer las políticas están atrapadas en un fuego cruzado entre los intereses de los votantes, acompañados de sus valores, y los modelos asimétricos de los economistas. El resultado es la confusión. Las políticas no solo varían entre los países, sino que oscilan entre las puertas abiertas, que prefieren los economistas, y las puertas cerradas, de las que son partidarios los electores. (Ibíd., p. 23)

Quizás, o sin quizás, la emergencia migratoria sea entonces una buena oportunidad para pensar el problema en profundidad y, en ese sentido, nos parece que la filosofía de nuestros días tiene cosas para decir, enriquecer el debate e influir en políticas públicas que, como reconoce Collier, han sido dominadas por las emociones o intereses particulares, y han estado ciegas a la responsabilidad de la humanidad con los más pobres o desamparados ¹, una herencia fundamental que nos viene dada luego de la Segunda Guerra Mundial, impregnada de valores humanistas ahora olvidados o por lo menos minimizados en las leyes de los migrantes. La filosofía también puede revitalizar una reflexión en torno al derecho a la libertad de movimiento de las personas. Si el filósofo Díaz Álvarez tiene razón y “el destino del siglo XXI estará marcado por la hospitalidad o la hostilidad entre extraños”, en un contexto inédito en el flujo migratorio, entonces el papel de la filosofía contemporánea para orientarnos ante estos desafíos es fundamental (2016, p. 49).

En este trabajo nos proponemos examinar la hospitalidad desde la perspectiva filosófica de Jacques Derrida, quien, como mostraremos, nos ofrece herramientas conceptuales muy valiosas para pensar la situación de los migrantes, particularmente de los refugiados, y, por lo mismo, nos ayuda a comprender mejor el carácter problemático de la acogida a los extranjeros.

Para comprender el enfoque filosófico de Derrida nos pareció adecuado organizar el texto de la siguiente manera:

En el Capítulo I planteamos un recorrido por la hospitalidad en la Grecia Clásica, cuna de la filosofía, que no solo deja enseñanzas propias, sino que contribuye, en nuestra opinión, a comprender mejor el planteo filosófico, y también político, de Derrida. A ello se agrega, una explicación sobre el aporte de Kant con su hospitalidad desde el derecho cosmopolita, que es central en los cuestionamientos que hace el filósofo francés a la experiencia de la hospitalidad en el mundo contemporáneo.

En el capítulo II abordamos la filosofía de Derrida en torno a la hospitalidad, los extranjeros y el fenómeno de las migraciones. Incluimos la deconstrucción del autor a la tradición griega, pues, creemos que hay hallazgos interesantes, con valor en sí mismos, pero,

¹ Collier, en *Éxodo. Inmigrantes, emigrantes y países*, plantea una reflexión muy interesante sobre la obligación de los ricos de ayudar a los pobres, que desborda nuestro trabajo, que merece consignarse por sus implicancias del tema como problema filosófico. Argumenta que los países ricos tienen muchas formas de ayudar a los extranjeros pobres que golpean sus puertas. Noruega es un ejemplo en ese sentido: restricciones estrictas a la inmigración, pero apoya “un programa de ayuda que es generoso en las mismas proporciones”. (2013, p. 25). El autor no repara en el principio de la libertad de movimiento y, por otro, que las ayudas están dirigidas a las situaciones de migrantes de raíz económica, excluyendo a los refugiados, por ejemplo, que escapan de las persecuciones y de contextos en que está en juego la vida.

que, además, ayudan a entender mejor sus críticas a la fuerza del derecho en la experiencia de la hospitalidad contemporánea. Incluimos su reinterpretación de la obra de Lévinas, que dan más luz a la idea de la hospitalidad incondicional en la acogida a los extranjeros. Asimismo, damos cuenta de un filósofo con un compromiso político en la crisis de los migrantes, pues, refuerzan la crítica que hace a la política, responsable de la razón jurídica que refleja la hospitalidad condicionada a las leyes.

En el capítulo III mencionamos las leyes de migraciones en algunos países que, desde nuestra visión, justifican los severos cuestionamientos de nuestro autor a la hospitalidad condicionada. Y también incluimos ejemplos muy ilustrativos de las tensiones entre las dos hospitalidades en pugna.

I. LA HOSPITALIDAD COMO PROBLEMA FILOSÓFICO

La filosofía hunde sus raíces en la Antigua Grecia, donde comienza todo el pensamiento occidental y, en ese sentido, es la filosofía griega la depositaria de los “conceptos fundadores” de esta disciplina. Así pues, si los problemas de los que se ocupa la reflexión filosófica contemporánea siempre tienen un origen griego, puede ser muy útil entonces, remitirse a lo que al respecto fue examinado, por ejemplo, en el pensamiento de Platón y Aristóteles, dos de las más ilustres figuras del pensamiento griego. Sin embargo, cuando no resulta fácil rastrear hasta ellos lo que interesa investigar, como ocurre en el caso de la “hospitalidad”, tema que no fue abordado explícitamente por ninguno de ellos, podría enmendarse en parte esta “falta” buscando en las costumbres de la época que se registran en la historia, la literatura o la arqueología, algunos rasgos de lo que los griegos entendían por dicha “virtud”, y servirnos de esto como punto de partida para nuestra reflexión.

En efecto, aun estando tan presente en las costumbres del Ática, el término “hospitalidad” es ciertamente una noción escurridiza en la tradición filosófica (algo similar a lo que Foucault reparó sobre el concepto de la *parrhesía*: “no hay reflexiones directas. Es una noción que se utiliza, una noción que se menciona, y no una noción que se piense y se tematicice muy directamente como tal”. (Foucault, 2009, p.61). La importancia de la hospitalidad en la sociedad griega se puede percibir ante todo en las leyes que entre ellos definían la calidad de ciudadano por contraste con la de extranjero, lo cual nos habla quizás de una noción muy acotada de “ciudadanía” entre los griegos. A los ciudadanos de la *polis* se les concedían ciertos derechos y obligaciones, mientras que el extranjero era considerado como un “huésped” a quien el ciudadano debía acordar la hospitalidad en un sentido que obedecía más a una inclinación de orden moral.

El interés por el otro del que hacían gala los antiguos griegos, más exactamente, el interés por dar hospitalidad al extranjero, estaba condicionado, sin embargo, a reconocer en ese otro a un igual en un sentido cultural. Por tanto, nociones como la de ciudadano o la de amistad se desplegaban supeditadas a la convivencia de personas consideradas semejantes. Visto con ojos contemporáneos, podrían advertirse deficiencias del logos griego en la concepción de los otros, en la medida en que el bárbaro y el esclavo son definidos por oposición al ciudadano propiamente dicho, pues, como regla general nunca podían llegar a esta categoría. (Benítez, 2005, pp. 37-58)

En la experiencia hospitalaria griega es predecible la tensión que siempre genera una situación de incertidumbre ante lo desconocido, manifestándose en un sentimiento de zozobra

en una doble dirección. Por un lado, el *suspense* del forastero por saber de qué manera puede ser recibido por el anfitrión, o la inquietud por si comprende o no los rasgos propios de la acogida en tierras extrañas. Por otro lado, la nervosidad y desconfianza que puede tener quien acoge a un extranjero, por falta de certezas acerca del propósito que anima al visitante. En la primera confrontación entre ambos queda planteada la encrucijada entre la “alianza” -si se tratase del arribo de un amigo- y el “enfrentamiento” -ante la sospecha de que el recién llegado es un enemigo. (Iriarte, 2007, p.197)

Desde luego, la posición o no de ciudadano en la polis o ciudad-estado tenía implicancias directas sobre la adquisición de derechos en materia económica, jurídica y hasta religiosa, y, por tanto, al final del día, ser o no ciudadano suponía tener un beneficio o sufrir un perjuicio. Por extensión, el extranjero –alguien nacido fuera de la ciudad-estado-, no disfrutaba de los mismos derechos que los ciudadanos, salvo honradas excepciones. (Piñol Villanueva, 2015, p.2)². Ahora bien, no había en ese entonces una única categoría de extranjero, sino tres que se diferenciaban de los ciudadanos y de los esclavos, y que compartían la prohibición de intervenir en los asuntos públicos de la ciudad-estado: 1) Metecos, los forasteros autorizados a establecer su residencia habitual en Atenas, que tenían un conjunto de derechos civiles, claramente acotados, que no alcanzaban a la vida pública. 2) Próxenos, los extranjeros con derecho a vivir en el lugar, en función de pactos entre familias aristocráticas, un instrumento de política exterior que contribuía a fortalecer alianzas entre las polis griegas, aunque hubo casos de poblaciones no griegas. 3) Isóteles, aquellos quienes recibían un beneficio fiscal, como una forma de recompensa, muy apreciado por los comerciantes porque suponía la exoneración del pago de impuestos de importación y exportación, incluso sin la obligación de la residencia permanente. (Ibíd.)

Hagamos, pues, un rápido repaso por la historia griega para entender mejor el sentido que tenía la hospitalidad para ese pueblo.

A. La hospitalidad en Grecia

Ciertamente, las ciudades-estados eran comunidades de ciudadanos, una condición atada a la filiación que, en el caso de Atenas, llegó a incluir la estricta exigencia de que el padre

² Tesis doctoral de Piñol Villanueva, Adrià, doctor en Historia, *El extranjero en la Grecia arcaica: acceso a la tierra y a la justicia*, en el marco del programa académico *Cultures en contacte a la Mediterrània*, del Departament de Ciències de l' Antiguitat i de l' Edat Mitjana, Universidad Autónoma de Barcelona.

y la madre fueran atenienses. (Rhodes, 2014, p110).³ Bajo el liderazgo del legislador Clístenes, Atenas introdujo importantes reformas institucionales (508 a. C.) que incluían un conjunto de rasgos formales que definían el carácter del ciudadano ateniense: la pertenencia a una tribu o circunscripción administrativa de la ciudad-estado; y la posibilidad de participar en las instituciones políticas, ocupando cargos judiciales o legislativos o participando en asambleas populares. (Piñol Villanueva, 2015, p.12). La legitimidad para intervenir en los asuntos públicos parecía el sello distintivo del ciudadano ateniense. En el pensamiento aristotélico, el ciudadano en la democracia ateniense es el que tiene la “voz deliberante” en la asamblea pública y en los tribunales: “El ciudadano, para nosotros, es un individuo revestido de cierto poder, y basta, por tanto, gozar de este poder para ser ciudadano”. (Aristóteles, 2011, p. 64). Para el gran filósofo griego, quien era un meteco en la Atenas de Pericles, el ciudadano era el actor excluyente de la cosa pública.

Es por eso que

No depende sólo del domicilio el ser ciudadano, porque aquél lo mismo pertenece a los extranjeros domiciliados y a los esclavos. Tampoco es uno ciudadano por el simple derecho de presentarse ante los tribunales como demandante o como demandado, porque este derecho puede ser conferido por un mero tratado de comercio. El domicilio y el derecho de entablar una acción jurídica pueden, por tanto, tenerlos las personas que no son ciudadanos. (Ibíd. p.62).

La importante vida cívica solo acontece en la ciudad, y su fortaleza depende de la calidad de la convivencia de los ciudadanos que deben conocerse “unos a otros”, según la *Política* de Aristóteles, para lograr una convivencia inmejorable en el club de los hombres libres. (Benéites, 2012, p.24).

Igual que para cualquier teórico político de su tiempo, Aristóteles reflexiona sobre un modelo de política y de ciudad partiendo de la óptica de

³ Dice Peter John Rhodes, historiador británico que es experto en Historia Antigua, en su libro *La Antigua Grecia. Una historia esencial*, que Atenas era particularmente estricta en la categoría de ciudadano porque algo “era especialmente deseable” para los habitantes de otros territorios griegos. En Atenas había “un número considerable de residentes libres que no eran ciudadanos (*metoikoi*) –aunque sin los beneficios de un ciudadano- y en los territorios griegos en general “se podía otorgar la ciudadanía a los extranjeros por sus buenos servicios y los estados en los que escaseaban los ciudadanos solían ser generosos”, pero no existía un derecho general a solicitar la ciudadanía por parte de extranjeros.

quiénes constituyen el cuerpo cívico, es decir, excluyendo cualquier otro componente social que no lo sea (niños, mujeres, ancianos, extranjeros griegos o bárbaros-esclavos y otros animales domésticos). (Ibíd, p. 25)

Fue con Pericles (495 a. C.- 429 a. C.) con quien se restringieron los requisitos para ser considerado ciudadano. Según los historiadores, el motivo político fue animar a los atenienses a casarse con mujeres de Atenas, sumado a la mayor fortaleza que adquirió el “sentido de identidad colectiva de los ciudadanos” durante el apogeo del gobierno de este prestigioso militar ateniense. (Lane Fox, 2005, p.169). Empero, Foucault cree que el objetivo de la restricción ciudadana era “evitar la inflación de la cantidad de ciudadanos” y, en ese sentido, “ralearlos”⁴. (Foucault, 2009, p.115). De cualquier modo, Atenas tenía una particularidad respecto a los otros pueblos, y era que los atenienses vivieron siempre en el Ática, una península que, por otra parte, siempre estuvo “limpia de toda mezcla extranjera”. (Ibid.).

La llamada Grecia Clásica estaba conformada por las polis-madres y las colonias griegas que adquirieron sin mayores traumas rasgos identitarios –como la lengua y la religión-, que contribuyeron a reforzar un relato helénico frente al mundo fuera de Grecia. El éxito de la Grecia ampliada puede explicarse por una colonización que dio forma a una configuración imaginaria de pertenencia, facilitada por la experiencia de los griegos autóctonos con pueblos no griegos, desde España hasta Crimea, que exacerbó el sentido de unidad de los colonos con su madre tierra: “La colonización había contribuido a reforzar la identidad griega subyacente de los colonos”. (Lane Fox, 2007, p.55)

Pese a ello, como se lee en el diálogo platónico *El Sofista*, un habitante de Elea (ciudad-estado fundada por refugiados griegos que huyeron de la conquista de los persas y que formaba parte del mundo griego, por costumbres, creencias y una lengua común) era considerado un extranjero en la tierra de Sócrates, con lo cual no gozaba de todos los privilegios de un ciudadano ateniense. Pese a la afinidad cultural entre todos los pueblos griegos, esto no significaba que no existieran diferencias entre ellos, particularmente entre Atenas y el resto de

⁴ Para Foucault, su interpretación se reafirma en el hecho de que, en la segunda parte de la guerra del Peloponeso, un largo conflicto bélico entre Atenas y Esparta (431 a. C.-404 a. C.), una Atenas necesitada de ciudadanos, porque había sido “debilitada por la peste, la guerra y las derrotas”, se resuelve derogar la legislación restrictiva de Pericles. Los estudiosos en general coinciden en que, en momentos de crisis, por ejemplo, la Guerra de Peloponeso, se registraron muchas muertes, abandonos de tierra, propiedades confiscadas y declive de la economía, que justificaron un incremento de la concesión de la ciudadanía por la necesidad de aumentar la población y no poner en riesgo el sentido de las polis, según se consigna en la tesis doctoral de Piñol Villanueva.

las ciudades-estados o polis. Un ejemplo de ello surge de una cita y comentario de Foucault - que se encuentra en el libro *El gobierno de sí y de los otros*- sobre un fragmento de una obra perdida, *Erecteo*, en la que Eurípides hace la siguiente descripción sobre las ciudades griegas diferentes a Atenas, que probablemente tuvo que haber tenido alguna influencia en el vínculo con el otro:

Las otras ciudades, a la manera de fichas dispuestas sobre un tablero, están formadas por elementos importados de cualquier origen. Quienquiera que llegue de una ciudad extranjera a instalarse en otra, es como una aviesa clavija clavada en una viga; de nombre es ciudadano, de hecho, no lo es. (2009, p.115)

Que un extranjero en Atenas, pese haber nacido en Elea, fuera considerado un extraño, no pone, pues, en entredicho el fuerte sentido de identidad de los pueblos griegos y de formar parte de la “helenidad” que se configuró en torno a mitos de parentesco y afinidades. Como explica el académico Enrique López Castellón, en la introducción de un libro que recoge tres obras de Platón:

Aunque los griegos no constituyeron una unidad política, las ciudades de la Hélade se sintieron siempre vinculadas por un lenguaje, unas creencias y unos dioses comunes, añadiendo, naturalmente, la conciencia de su propia superioridad cultural y el desprecio hacia el mundo bárbaro. (Platón, 2013, pos. 104)

El “vivir bien” y la ‘vida buena’ en sentido aristotélico solo es posible entre los hombres que comparten el logos y la lengua que les permite comunicarse adecuadamente unos con otros en el espacio público de la polis. Un mundo vedado al extranjero. (Benítez, 2012, p.41-42)

Entre las ciudades-estado no regía una entidad legalmente constituida (una mancomunidad) y ello privó de una “equivalencia absoluta o cuasi-absoluta” en términos de derechos entre el ciudadano y el extranjero. Y ello a pesar de que la mayoría de las comunidades griegas estaban acostumbradas al contacto con extranjeros, entre otras cosas, por el fluido tráfico comercial, incluso con territorios no griegos. (Piñol Villanueva, 2015, p.4)

Dejando a un lado el estatus de los extranjeros griegos en Atenas, que como dijimos compartían un conjunto de valores y creencias, además de la lengua, habría que mencionar el mundo paralelo de los bárbaros, en las antípodas del ser griego, y por ello se convertían en esclavos como norma si caían en manos de los helenos.

Los bárbaros eran el arquetipo de los “otros” y, como tales, configuraban la imagen inversa de la civilización griega, un estereotipo que se mantuvo en el tiempo. Eran miembros

de pueblos que cargaban leyendas de todo tipo de atrocidades: “cortaban cabelleras, sacaban los ojos, arrancaban la piel a tiras (...)” (Heather, 2018, pos 369). Ese imaginario distorsionado⁵ -que reforzaba la comunión entre los griegos- tuvo consecuencias en la idea que se formó en torno a los diferentes grupos humanos, lo que naturalmente provocó reacciones antagónicas al reconocerse solo la existencia de dos mundos, el que pertenecía al universo justo de Zeus, por un lado, y el de los malvados e ignorantes bárbaros, por el otro. El personaje del extranjero en *El Político* de Platón se explica de manera muy clara cuando dice lo siguiente:

Hemos procedido como aquel que, proponiéndose dividir en dos el género humano, óbrase a la manera de las gentes de este país, que distinguen los griegos de todos los demás pueblos como una raza aparte, después de lo que, reuniendo todas las demás naciones, aunque son numerosas e infinitas, sin contacto ni relaciones entre sí, las designan con el solo nombre de bárbaros; imaginándose que, porque hacen esta designación, valiéndose de un solo término, forman una sola raza. (...) ¡Con cuánta más sabiduría y verdad se dividiría por especies y por mitades, si se dividiese el número en par e impar, y la raza humana en varones y hembras; ¡no distinguiendo los lidios y los frigios o cualquier otro pueblo, ni oponiéndolos a todos los demás, sino cuando no hubiese medio de dividir a la vez por especies y por partes! (Platón, 1872, p. 30)

Aunque los bárbaros no hubiesen sido considerados como “una sola raza”, en el imaginario griego, todos ellos ocupaban el lugar más bajo de la especie humana. Aristóteles, por ejemplo, legitima la existencia de la esclavitud desde una teoría propia que afirma que el bárbaro nace siendo esclavo, un reflejo del etnocentrismo griego. (Benítez, 2012, p.152).

La expresión de “extranjero” o de “forastero” en el mundo griego parece entonces estar referida solo a los griegos que se desplazaban de una ciudad a otra y no incluía a los enemigos bárbaros, como los persas o cartagineses. Puede ser considerada una paradoja que ciudades-estado que formaban parte de una misma civilización, la más avanzada en ese momento, actuaban con autonomía y al mismo tiempo consideraban extranjeros a los habitantes de las otras polis, lo que desde luego provocó hostilidad entre ellas.

⁵ Los bárbaros no eran, ni mucho menos, un pueblo único. Se trataba de tribus nómadas, muchas de ellas pequeñísimas, que provenían de culturas heterogéneas en términos de creencias o de prácticas sociales, y que tampoco hablaban la misma lengua, explica Peter Heather, historiador británico de la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media, en su monumental libro *Emperadores y Bárbaros. El primer milenio de la Historia de Europa*. A modo indicativo, a comienzos del primer milenio, mucho después de la era que estamos analizando, ocupaban algunas de las mesetas de la Europa central y casi toda la Gran Llanura Europea, la parte norte del viejo continente si se mira el mapamundi desde Roma.

Así pues, es probable que la cultura de la hospitalidad estuviera limitada a la acogida al huésped que pertenecía al mismo mundo griego. Es de algún modo lo que ocurría con la categoría de ciudadanía restringida a hombres de una idiosincrasia compartida y, además, condicionada a las normas que regulan las relaciones humanas en la sociedad.

La hospitalidad en el mundo griego antiguo también era la costumbre de recibir o de hospedar “al extraño en la propia casa y tratarlo como a un igual”, postura con evidentes implicancias morales. (Chirinos Montalbetti, 2007, p.6⁶) En una ponencia que presentó en un congreso en Roma sobre la amistad, Chirinos Montalbetti hizo referencia a la “antiquísima tradición” griega sobre la hospitalidad que se reflejó en una verdadera “amistad de la hospitalidad” (*filoxenia*). (Ibíd., p.3) Era una costumbre arraigada en el mundo antiguo de “acoger al extraño en la propia casa y tratarlo como a un igual. (Ibíd) A tal punto que “la hospitalidad se presenta como la más preciada virtud del ser humano, y como una “obligación moral”. La hospitalidad no se entiende, por tanto, desconectada del mundo moral. Al contrario, lo manifiesta. (Ibíd)

La autora cita un estudio del holandés Hendrik Bolkestein –un erudito en historia de la mentalidad y de los problemas socioeconómicos del mundo antiguo- sobre costumbres en la Antigüedad pre-cristiana, publicado en 1940, que distingue dos acepciones del término “hospitalidad”. (Ibíd.) El concepto más extendido corresponde a la *xenia*, la costumbre de hacer el bien; la segunda acepción implica una relación “más profunda y estable” que se conoce como la “amistad de la hospitalidad”.

¿Cuál es el objeto de la primera acepción del significado de hospitalidad? La autora distingue dos tipos de objeto: la hospitalidad como sinónimo de hacer el bien; un “hacer” que no debe entenderse como realizar el bien en estricto sentido moral, sino más bien “fabricar o producir bienestar”. Bolkestein precisa que “hacer el bien” en el mundo griego no supone dar una “limosna” al peregrino, sino más bien dar de comer, lavar, vestir, etc. Es una cordialidad que se refleja en dar bienestar al extraño y, en ese sentido, “brindar el servicio material necesario e indispensable para satisfacer necesidades corporales y cotidianas del extraño”. (Ibíd.p.7)

⁶ La ponencia de la doctora en Filosofía María Pía Chirinos Montalbetti formó parte del libro *Philia. Riflessioni sull'amicizia*, de 2007, que recorre el tema de la amistad desde diferentes perspectivas y planos académicos, publicado por Edusc, la editorial de la *Pontificia Università della Santa Croce*. Una versión de dicha ponencia forma parte del repositorio de la Universidad de Piura en donde la autora integra el Departamento de Humanidades, área de Filosofía, de la Facultad de Humanidades, de donde fueron tomadas las citas.

Es el extranjero quien se beneficia de la *xenia*: es el extraño, el peregrino, el visitante, “que llega de algún modo” necesitado de cuidados”. (Ibíd.) La ponente destaca dos notas positivas sobre el desenvolvimiento de la hospitalidad. Uno de ellos, es el carácter divino que refleja el origen de la institución de la hospitalidad, como lo revela el hecho de que Zeus es el “dios de la hospitalidad por excelencia”, es decir, que el “padre de los dioses y de los hombres” es el poderoso protector del extraño. Y agrega un comentario sumamente interesante respecto al sentido de la hospitalidad, valiéndose del libro *The Hungry Soul*, del médico y bioético estadounidense León Kass, que explora el acto natural y cultura de comer en la historia de la humanidad, publicado en 1999:

(...) la profunda creencia de que el extranjero podía ser perfectamente un dios encarnado que se aparece al hombre. De ahí que la hospitalidad *simpliciter* conlleve un ritual y una condición que hoy serían inauditos, a saber, el de no preguntar nunca al extranjero quién es, sino brindar los servicios de un modo totalmente incondicionado. El carácter divino aparece también en el hecho de que los quehaceres propios, materiales y corporales, de quien ofrece hospitalidad quedan santificados por esa posible presencia divina. (Ibíd. p.9)

En base a la investigación de Bolkestein, la autora recoge el segundo aspecto positivo de la hospitalidad que es su vínculo “con el mundo moral”, con la libertad y la virtud, lo que resulta sorprendente con ojos del presente. “Ser hospitalario es un deber que los ricos cumplen a gusto”, escribe el estudioso holandés, y comenta una cita de Empédocles ⁷ en la que halaga a sus conciudadanos de Acragante porque “son gente moralmente excelente y, a la vez, personas que se preocupan concienzudamente de los extranjeros”. (Ibíd. p.10)

La segunda acepción de hospitalidad es “la amistad de hospitalidad” (*filoxenia*). Es distinta a la hospitalidad *simpliciter*, pero al mismo tiempo la contiene y, por tanto, ambas se necesitan. La *filoxenia*, explica Chirinos Montalbetti, es un vínculo entre el extranjero y el dueño de casa que es más que la simple acogida de la primera acepción:

Es un pacto que además viene corroborado por el símbolo, o anillo partido que será la señal del reconocimiento por parte de quienes establecen la alianza. La duración se traduce en que perdura de generación en generación: puede constituirse por herencia, sin que medie una acción hospitalaria como causa, lo cual es señal de la especial firmeza del pacto. En efecto, a la hospitalidad *simpliciter* se añade la virtud de la amistad, que en este caso no es

⁷ Empédocles (495 o 484/3 a. C.- 435 o 424/3 a. C.) fue un filósofo y político griego de la ciudad de Acragas, uno de los principales sitios de la Magna Grecia, ubicada en lo que hoy es la costa sur de Sicilia.

caduca, sino que implica una relación interpersonal, entre dos *filoi* o dos conciudadanos, con deberes recíprocos, de lealtad, de ayuda mutua, de confianza, de justicia, etc., cuya violación constituye un agravio grave. (Ibíd. p. 11 y 12).

En su sentido griego la segunda acepción refuerza la hospitalidad desde la ley para dar protección y garantías jurídicas al extranjero, algo que se despliega también en la hospitalidad de la amistad. Contemplando las limitaciones del “huésped” en Atenas y las restricciones en torno a la ciudadanía, se podría decir que “de ninguna manera” los atenienses practicaban la xenofobia y que hasta en tiempos de guerra se amparaba a los extranjeros, como dijo Platón en un célebre pasaje de las Leyes.⁸ Un estudio de Arteaga Conde, que analiza las inscripciones funerarias de la época clásica, presentado en un seminario sobre hospitalidad y ciudadanía, en 2015, destaca la buena acogida de los extranjeros en Atenas, por el reconocimiento al aporte de los mismos al desarrollo de la polis: “no se rechazaba por principio a ningún migrante, al contrario, se le acogía e integraba a la sociedad” (Arteaga, Oliva y Rodríguez, 2017, p. 101)

La situación del extranjero en la Grecia Antigua no permaneció incambiada a lo largo de su historia. En las épocas clásica y helenística hubo una mayor flexibilidad en el acceso a la tierra a favor de foráneos no naturalizados, en comparación a las leyes draconianas del periodo arcaico (776 a.C.-479 a.C.) No solo en relación con el suelo hubo más beneficios al forastero, sino también en un área sensible como la de la justicia. En el apogeo ateniense se consolidó un proceso por el cual las tradiciones ancestrales de hospitalidad, que se describen en los poemas homéricos, y que reflejan el aspecto moral de la acogida, “dieron paso a incipientes mecanismos de orden jurídico para garantizar la seguridad del extranjero”. (Piñol Villanueva, 2015, p. 67)

A modo de conclusión de este rápido vistazo histórico, señalemos que la hospitalidad en Atenas estaba doblemente condicionada. Por un lado, a los extranjeros que pertenecían al mismo universo helénico, con tradiciones, valores y creencias compartidas –que se reflejaban en aspectos morales y también en normas de carácter jurídico-; por otro, a las leyes que restringían los derechos del “huésped”, que si bien con el paso del tiempo tuvieron un carácter más inclusivo en aspectos como el acceso a la tierra y a los tribunales, siempre sufrieron recortes en los beneficios civiles, en comparación al que tenían los verdaderos ciudadanos, además de la prohibición de participar en los asuntos públicos de la ciudad.

⁸ “Es necesario que den cobijo a todos los huéspedes varones y mujeres de otros países y que envíen al exterior los propios con estas leyes, honrando al Zeus de la hospitalidad, sin expulsar a los extranjeros comiéndoselos y sacrificándolos, como hacen hoy en día las criaturas del Nilo”.

Estamos todavía muy lejos de la idea del reconocimiento mutuo de *todos* los seres humanos como miembros de la humanidad, un concepto que será hijo de la Ilustración en donde la cuestión del forastero, que tiene derecho a la hospitalidad, se convirtió en un aspecto central con el pensamiento cosmopolita de Kant, de enorme proyección en el mundo, y que sujetó de gran manera el modo en que nos relacionamos con el extranjero, como analizaremos a continuación.

B. La hospitalidad en el derecho cosmopolita de Kant

La inclusión de Immanuel Kant (1724-1804) en este ejercicio académico sobre la hospitalidad en Derrida no es, ni mucho menos, un capricho nuestro. Es casi una necesidad a la que nos vemos obligados por el propio filósofo francés. Derrida mismo es quien discute, a una distancia de tres siglos, con el filósofo prusiano, acerca de cómo entender la hospitalidad. Y es que para la reflexión sobre el tema resulta insoslayable el aporte hecho por parte del gran pensador de la Ilustración, quien lo abordó desde su original sistema filosófico ético-jurídico-político. Recordemos entonces las líneas generales de su planteamiento a este respecto.

Para comenzar, debemos recordar que Kant enmarca su preocupación por la hospitalidad dentro del concepto de cosmopolitismo, que, como bien explica Jürgen Habermas, representa “en la teoría del derecho una tercera dimensión, una innovación de gran trascendencia”, al incluir el derecho cosmopolita junto al derecho estatal y al derecho internacional. (Habermas, 1999, p. 147) La ley cosmopolita de la hospitalidad kantiana es el derecho temporario de visita amigable del que gozan los extranjeros que llegan de paso a terceros Estados con propósitos muy definidos. La piedra de toque de la perspectiva cosmopolita se haya en el opúsculo *La paz perpetua*, de 1795, y se complementa en la *Metafísica de las costumbres*, escrita dos años después, ambas obras tardías de la producción filosófica de Kant.

*La paz perpetua*⁹ establece las condiciones previas y definitivas que son necesarias para alcanzar una situación de paz. Las condiciones previas no son otra cosa que principios de buena fe en la que se incluye el desarme y la no-intervención violenta “en la constitución y

⁹ *La paz perpetua* consiste en un tratado organizado en dos secciones: en la primera se presentan seis artículos preliminares; en la segunda, tres artículos definitivos para una paz perpetua entre los Estados. A ello se suma dos apéndices: I. Sobre la discrepancia entre la moral y la política desde la perspectiva de la paz perpetua; y II. De la armonización de la política con la moral, según el concepto trascendental del derecho público.

gobierno” de los Estados entre sí. Y en los artículos definitivos es donde el filósofo establece positivamente las estructuras jurídicas de los Estados y de sus relaciones internacionales que contribuirían a la paz mundial. En esta parte medular de *La paz perpetua* es donde Kant plantea un modelo de hospitalidad vista desde el Derecho.

Por su parte, en *La Metafísica de las costumbres* plantea tres asuntos centrales (voluntad y arbitrio; la necesidad de una metafísica de las costumbres; y la distinción entre moral y derecho), organizados en “Principios Metafísicos de la Doctrina del Derecho” –donde se aborda la hospitalidad- y “Principios Metafísicos de la Doctrina de la Virtud”. El conjunto de la propuesta kantiana tiene el propósito de abandonar la natural “libertad salvaje y sin ley” del hombre, e incluye entonces tres constituciones jurídicas: 1. derecho de ciudadanía de los hombres dentro de un Estado (*ius civitatis*); 2. derecho internacional de los Estados en sus relaciones entre sí (*ius gentium*); 3. derecho cosmopolita que comprende a los hombres y a los Estados en una “relación de influencia mutua como ciudadanos de un Estado de los hombres en general”. (Kant, 2016, p.83) Es un sistema filosófico-histórico, al decir del jurisconsulto Antonio Truyol y Serra ¹⁰ (Ibíd., p.13), cuyo verdadero alcance se despliega en la complementariedad de los tres derechos, pues todos ellos propician la paz entre los hombres. Para Kant,

El estado de paz entre hombre que viven juntos no es un estado de naturaleza (*status naturalis*), que es más bien un estado de guerra, es decir, un estado en el que, si bien las hostilidades no se han declarado, sí existe una constante amenaza. El estado de paz debe, por tanto, ser instaurado, pues la omisión de las hostilidades no es todavía una garantía de la paz, y si no se da seguridad a un vecino frente a los otros –lo que solo puede ocurrir en un estado legal-, cada cual podría tratar como enemigo a quien le hubiera exigido esa seguridad. (Ibíd., p.82)

La hospitalidad es una condición *sine qua non* para alcanzar la paz perpetua. Es una virtud que confiere una garantía al buen trato que debe existir entre los Estados y las personas que pertenezcan a otros Estados, con la intención de superar el estado de naturaleza que desemboca en la guerra. Aunque el objetivo es conquistar la paz permanente, el horizonte kantiano busca asegurar la libertad externa del hombre, un derecho innato que debería tener un alcance universal. Un derecho del que debo gozar, sin importar si estoy en mi territorio

¹⁰ El comentario de Antonio Truyol y Serra (1913-2003), filósofo del Derecho, internacionalista y magistrado del Tribunal Constitucional español, escrito en 1985, está extraído de la presentación de la edición de *La paz perpetua* de Alianza Editorial de 2016, utilizada para este trabajo académico.

natal o en tierras extranjeras. ¿Quién hace respetar la libertad? El Estado y los Estados - instrumentos del Derecho-, quienes establecen las leyes que todos debemos cumplir para dejar atrás la situación de naturaleza que no da garantía alguna al respeto a la libertad de las personas. Las leyes, que son un producto de la razón, un mandamiento de la razón, son las que nos permiten salir del estadio de la naturaleza y la única garantía, según Kant, para que el hombre pueda gozar de esa libertad innata.

Influenciado por el empirismo inglés, principalmente por la teoría del contrato de Hobbes (Hirshbergger, 2012, pos.2743), Kant es de la opinión que la guerra y no la paz es lo natural entre los hombres. La paz solo es posible en un estado de legalidad que debe ocurrir en dos estadios: uno interno, en cada Estado, con la instauración de una constitución republicana, más no democrática; y otro externo, mediante un derecho internacional basado “en una federación de Estados libres”.(Kant, 2016, pp. 83 y 90) Kant explica así su idea de cómo se puede llegar a una federación para llegar a “la paz perpetua”:

Si la fortuna dispone que un pueblo fuerte e ilustrado se transforme en una república (la cual debe tender, por su propia naturaleza, a la paz perpetua), esa república podría convertirse en el núcleo de la unión federativa con otros Estados, que se unirían a ella, garantizando así un estado de libertad de conformidad con la idea del derecho internacional, y que se iría ampliando poco a poco con más adhesiones de este tipo. (Ibíd.p.95)

El gran filósofo de la Ilustración insiste en que para acabar con la guerra tiene que haber, por un lado, “un poder supremo legislativo, ejecutivo y judicial que solucione” los conflictos internos “pacíficamente”. Y, por otro lado, para evitar la guerra con terceros Estados, se tiene que reconocer “un poder legislativo superior que garantice mi derecho y al que yo le garantice el suyo”. (Ibíd.) Kant entiende que

Según la razón, los Estados con relaciones entre sí no tienen otro camino para salir de esa situación sin leyes, que conduce a la guerra, que, al igual que los hombres individuales, abandonar su libertad salvaje –es decir, una libertad sin leyes- y conformarse con leyes públicas coactivas, formando así un Estado federal (civitas gentium) –siempre, por supuesto, en un proceso de ampliación, que llegue a abarcar finalmente a todos los Estados de la tierra-. (Ibíd., p. 96)

Una confederación “defensiva, permanente y en continua expansión” es lo que reivindica Kant para “detener la fuerte predisposición hacia la injusticia y la enemistad” que es natural al hombre y que, por ende, terminan siendo infortunios de los estados. (Ibíd., p. 97)

En el tercer artículo definitivo para obtener la paz perpetua, que trata sobre el derecho cosmopolita, el autor concluye su sistema jurídico garantizando el derecho de visita, el cual tiene por objetivo solucionar “la laguna que queda en la relación entre un ciudadano y un Estado al que él no pertenezca”.(Ibíd. p. 83 y 98) La injerencia de la ley, la única garantía para conquistar una condición que no es consustancial al hombre como es la paz, supone servirse de medidas externas de carácter coercitivo, distintas de la que emanan de la conducta moral que se refiere únicamente a los deberes internos. El derecho de visita se cimienta en la idea de Kant de la propiedad del suelo: el hombre está “encerrado” en la Tierra y, por tanto, “la posesión del suelo sobre el que puede vivir un habitante” debe interpretarse “como posesión de una parte de un determinado todo”, lo que significa “una parte sobre la que cada uno de ellos tiene originalmente un derecho”¹¹. Un derecho que él llama cosmopolita y que es posible porque

Todos los pueblos originalmente tienen en común el suelo, pero no están en comunidad jurídica de la posesión (*communio*) y, por tanto, del uso o de la propiedad del mismo, sino en una comunidad de posible interacción física (*commercium*), es decir, que se encuentran en una relación universal de uno con todos los demás, que consiste en prestarse a un comercio mutuo, y tienen el derecho de intentarlo, sin que por eso el extranjero esté autorizado a tratarlo como a enemigos. (Kant, 2005, p. 192)

Reconociendo la preminencia de la ley, Benhabib ubica la hospitalidad kantiana “entre la moralidad y la legalidad, entre los principios universales de derechos humanos y los órdenes legales establecidos de entes políticos individuales”, demarcando desde entonces “un nuevo nivel de legalidad internacional que previamente había estado restringido a las relaciones entre jefes de estados soberanos”. (2005, p. 26)

No podemos desatender que el derecho para Kant parecería ser “un apéndice de la moral”, porque entiende que la “constitución jurídica que ha de obedecerse, aunque contenga graves faltas, hasta el punto de que, no sólo es un deber jurídico, sino también ético, obedecer

¹¹ Los filósofos no coinciden totalmente sobre el papel que juega las limitaciones del *globus terraqueus* en la justificación del derecho cosmopolita en Kant. Para Katrin Flikschuh, por ejemplo, es más relevante que para Benhabib que sostiene lo siguiente: "el mero hecho de que en algún lugar y en algún punto debo entrar en contacto con otros seres humanos y no puedo escaparles para siempre, no implica que al tener tal contacto deba tratarlos con el respeto y la dignidad que debe acordarse a todo ser humano". La superficie esférica de la tierra, argumenta Benhabib, constituye, en todo caso, en una “circunstancia de justicia”, pero no supone un argumento moral para el concepto del derecho cosmopolita. (Benhabib, 2005, pp. 34 y 35).

la legislación”.(Kant, 2005, p. XXXIV y XXXV¹²) Además de que, junto a la perspectiva jurídica (externa al hombre) está la otra moral (de carácter interno), por lo cual la filosofía kantiana “posibilita dos géneros intermedios”:

Una conducta legal ante un mandato moral (legalidad moral) y una conducta moral al cumplir una ley jurídica (moralidad jurídica). En este último caso se encontraría el ciudadano que se siente moralmente impelido a obedecer a su constitución: por una parte, se vería externamente coaccionado, pero, por otra, estaría coaccionado moralmente desde su propia voluntad legisladora. (Ibíd., p. XLI)

En un minucioso estudio sobre la *Metafísica de las Costumbres*, Cortina plantea que ha ido desapareciendo la totalidad del enfoque kantiano, reduciéndose “la moral a derecho” en las “contemporáneas éticas deontológicas”. (Ibíd., p. XL). En su opinión, se ha eliminado “la dimensión interior en la caracterización de las normas morales” que aboga la filosofía de Kant, para quien es imposible “caracterizar la legislación moral y distinguirla de otro tipo de legislación sin acudir a la interioridad, sin acudir al móvil moral que es, en este caso, el respeto a la ley”.(Ibíd.) La consecuencia de ello es que “el olvido de la subjetividad no puede acarrear a la larga sino la disolución de los deberes morales en las normas jurídicas y, por lo tanto, la extinción del fenómeno moral”. (Ibíd.)

Nos preguntamos si en el desenvolvimiento de la hospitalidad en el mundo contemporáneo, no se ha perdido el doble juego entre la ley jurídica y la conducta moral, dejando a un lado el aspecto ético, esfumándose el interior del hombre, en el sentido del deber moral de la ley, la razón de lo justo.¹³ De todos modos, Kant no entiende la hospitalidad como un acto de generosidad, sino como un derecho de todos los hombres a ser ciudadanos de una república universal y, en ese sentido, del derecho que cada uno tiene para moverse por una Tierra que le pertenece, sin sufrir hostilidad por el solo hecho de ser un forastero. No es, pues, una virtud de sociabilidad que dependa “de los actos de bondad” individual, explica Benhabib, sino un “derecho que pertenece a todos los seres humanos en la medida en que los veamos como participantes potenciales en una república mundial”.

¹² Esta cita y la siguiente corresponden al estudio preliminar de Adela Cortina que se incluye en la edición consultada de la *Metafísica de las Costumbres* de la Editorial Tecnos, 4.ª edición, 2005.

¹³ Cortina afirma que “el olvido de la subjetividad, es decir de la dimensión interior del hombre, puede ocasionar “la disolución de los deberes morales en las normas jurídicas y, por lo tanto, la extinción del fenómeno moral”. (Cortina, 2005, p. XL). Con ello interpretamos que, en el caso de la hospitalidad, las leyes no deberían desatenderse de la dimensión ética.

Y es una hospitalidad que Kant subordinaba a situaciones concretas –el comercio entre los Estados, por ejemplo-; no se trataba de “un derecho de hospitalidad” general porque, en tal caso, sería preciso un contrato especial y generoso por el que se le hiciera huésped por cierto tiempo”.(Ibíd., p. 98) El derecho cosmopolita para Kant es entonces:

Un derecho de visita, derecho a ofrecerse como compañía que corresponde a todos los hombres, en virtud del derecho a poseer en común la superficie de la tierra, sobre la que los hombres no pueden dispersarse hasta el infinito, por ser una superficie esférica, sino que al final tiene que tolerarse los unos junto a los otros, sin que nadie tenga originalmente más derecho que los demás a estar en un lugar determinado de la tierra. (Ibíd., p.98 y 99)

En cuanto principio jurídico, “conduce a la posible unión de todos los pueblos con el propósito de establecer ciertas leyes universales para su posible comercio”, y así podría acaecer la abolición de la guerra.(Kant, 2005, p.192) Así mismo, la hospitalidad kantiana se extiende a forasteros cuyas vidas corren peligro¹⁴, de acuerdo a una interpretación académica extendida que recoge Benhabib, porque para Kant “negar la residencia a víctimas de guerras religiosas, víctimas de piratería o hundimiento de naves, cuando tal negativa llevaría a su muerte, es insostenible”. (2005, p.31)

Así, el filósofo plantea una diferencia entre el derecho de permanencia duradera, el derecho de huésped, y el derecho a una permanencia temporal, el derecho de visita, que es donde ubica el derecho cosmopolita, una palabra de la etimología griega *kosmopolítēs*, que significa “ciudadano del mundo”, un concepto que encierra una inocultable tensión. El derecho a ser visitante permanente se otorga a través de un acuerdo especial libremente decidido entre el extranjero y las leyes del país de acogida que regulan la extranjería, las condiciones que va más allá de lo que se le debe moralmente al otro y a lo que tiene derecho legalmente, explica Benhabib.

“Es un privilegio que el soberano republicano puede otorgar a ciertos extranjeros que habitan en sus territorios, que realizan ciertas funciones, que representan sus respectivos entes políticos, que realizan un comercio a largo plazo y cosas por el estilo”. (Ibíd.)

¹⁴ Benhabib escribe que para Kant “el derecho de hospitalidad implica el derecho a permanencia temporaria que no puede negarse, si tal negativa involucrara la destrucción del otro”. La palabra en alemán que utiliza Kant es *Untergang* que esta autora traduce como destrucción.

La autora cita varios ejemplos históricos al respecto: el *droit d'aubaine*¹⁵ en la Francia prerrevolucionaria, que otorgaba a los extranjeros ciertos derechos de residencia, la adquisición de propiedades y la práctica de una profesión. También menciona concesiones comerciales del siglo XVIII por parte del Imperio Otomano, China, Japón e India; el derecho de visita permanente a judíos que huyeron de la Inquisición española del siglo XV hacia Alemania, Gran Bretaña y Holanda.

En *La paz perpetua* Kant plantea que todos los hombres tienen el derecho a estar pacíficamente en cualquier lugar de la Tierra, lo que podría “acercar finalmente el género humano cada vez más a una constitución cosmopolita”. Se habla de una “conducta inhospitalaria de los Estados civilizados” y se menciona actitudes de “espanto” por parte de Estados comerciales en visitas a terceros países, como, por ejemplo, en América y en África, en donde hubo males como guerras, hambrunas, y traiciones. (Kant, 2016, p. 99 y 100) Dice Kant que

La violación de un derecho en un punto de la tierra repercute en todos los demás, la idea de un derecho cosmopolita no es una idea fantástica o extravagante del derecho, sino el complemento necesario del código no escrito del derecho político y del derecho internacional para un derecho público de los hombres como tales. (Ibíd., p.102).

Así es como el filósofo prusiano cree que el derecho cosmopolita –que el hombre pueda llegar a todos lados- puede convertirse en un elemento para la conquista de la paz perpetua. El opúsculo de Kant, que escribió al firmarse el Tratado de Basilea entre Prusia y la Francia revolucionaria, es un hijo predilecto de la Ilustración. Su pensamiento se nutre de la Revolución Americana, la Revolución Francesa y la Constitución inglesa, desde donde surgen un conjunto de ideas que se nutrían de la razón, diametralmente contrarias a la de los regímenes autocráticos. Como prusiano, vivió muy de cerca la modernización de la administración, la instauración de un ejército permanente y la orientación de la política económica hacia el comercio, particularmente del reinado de Federico II “el Grande”. Pero también la guerra de los Siete Años y su impacto en el proceso hacia la modernidad.

Al no ser naturalmente inherente al hombre el estado de paz, pues, como se ha dicho antes, “debe ser instaurado” mediante un estado de legalidad que es el instrumento que nos

¹⁵ *Droit D'aubaine* era una regla por la cual, todos los bienes de un extranjero fallecido ya fueran muebles o inmuebles, se confiscaban para el uso del Estado (rey), con exclusión de sus herederos, ya sea reclamando ab intestato, o bajo un testamento del fallecido.

confiere una garantía para la paz”, una acción deliberada que es posible gracias a la razón. El mismo principio de imperativo categórico que rige dentro de un Estado para evitar la natural lucha interna entre los individuos, que los obliga a asociarse, debería guiar el relacionamiento entre los Estados que también tienen la misma tendencia por la guerra. Escribe Kant:

Según la razón, los Estados con relaciones entre sí no tienen otro camino para salir de esa situación sin leyes, que conduce a la guerra, que, al igual que los hombres individuales, abandonar su libertad salvaje –es decir, una libertad sin leyes- y conformarse con leyes públicas coactivas, formando así un Estado federal (*civitas gentium*¹⁶) –siempre, por supuesto, en un proceso de ampliación, que llegue a abarcar finalmente a todos los Estados de la tierra”. (Ibíd. p. 96).

Desde ese federalismo de Estados libres hasta alcanzar un Estado Mundial, un deber establecido del derecho internacional, es lo que daría lugar al derecho cosmopolita de la hospitalidad.

Kant entiende la hospitalidad como “el derecho de un extranjero a no ser tratado con hostilidad por el hecho de llegar al territorio de otro”. (Ibíd.) Pero es preciso aclarar que no se trata de un “derecho de hospitalidad”, sino sólo de un “derecho de visita, derecho a ofrecerse como compañía que corresponde a todos los hombres, en virtud del derecho a poseer en común la superficie de la tierra. (Ibíd., p.99) El fundamento es que nadie tiene “originariamente más derecho que los demás a estar en un lugar determinado de la tierra”.(Ibíd.)

Precisa Kant que la buena voluntad de recibir al extranjero, siempre y cuando “se comporte amistosamente”, no se refiere a la llegada de un extranjero con derecho de hospitalidad porque ello requiere de “un contrato especial y generoso” que le confiera un estatuto legal para transformarse en “huésped por cierto tiempo”. (Ibíd., p .98 y 99)

En la propuesta de Kant, ante un conflicto de competencias los Estados nacionales deben mantener su mando y no perder ninguna soberanía ante la constitución supranacional de *ius gentium*, ni tampoco ante el derecho de hospitalidad. La federación de naciones no tiene legitimidad jurídica para imponer una decisión al primer anillo jurídico; y el “deber de

¹⁶ El derecho de gentes, que para Kant es lo mismo que “derecho de los Estados”, es una condición jurídica previa al estado mundial cosmopolita, que supone la unión de Estados, el instrumento apropiado para asegurar la paz perpetua entre los pueblos. Mientras que por el derecho de gentes se podría poner fin a una guerra, es el primer anillo para garantizar a cada uno sus derechos y una vida armónica, la federación de estados es la que podría terminar “con todas las guerras para siempre”, en palabras del propio filósofo prusiano. (Kant, 2016, p. 15, 16 y 90)

hospitalidad no puede imponerse a costa de la voluntad del soberano político de cada Estado”. (Guerra y Sánchez, 2018, p. 211)

Los tres estadios constitucionales podrían verse como complementarios en cuanto el fin último de todos es el de lograr una paz permanente. Dice Habermas, con lo que parecería ver una suerte de movimiento entre los diferentes derechos, que las leyes de un Estado culminan en un orden jurídico global capaz de eliminar las guerras y que las normas del derecho internacional que regulan la paz y la guerra sólo deben valer transitoriamente, es decir, hasta que el pacifismo jurídico, al que Kant abre una senda con su escrito *La paz perpetua*, haya creado un orden cosmopolita y con ello se haya logrado la abolición de la guerra. (Habermas, 1999, p.147)

Kant no tiene una visión cándida sobre su propuesta filosófica y, por tanto, es consciente de que es muy difícil o imposible la instauración de un Estado Universal –que es lo que contribuiría a la paz perpetua-, pero sí considera realizable una aproximación mediante el proceso de asociación de los Estados. Es por eso que podríamos arriesgarnos a decir -sin forzar el pensamiento del autor- que el derecho cosmopolita también enfrentaría dificultades de concreción plena y podría imaginarse que también se desplegaría al ritmo del proceso de asociación de los Estados. Podría decirse, entonces, que la hospitalidad en general es posible siempre y cuando exista una previa federación entre Estados legales. La propia posibilidad de alcanzar la paz se plantea como una suerte de utopía, un listón bien en alto: “hemos de actuar con vistas a su establecimiento como si fuera algo que a lo mejor no es, y elaborar la constitución que nos parezca más idónea para lograrlo”. Y es por ello por lo que Kant pide “aceptar la máxima de obrar continuamente en esta dirección; porque esto es un deber”. (Kant, 2005, p.195)

Estas ideas y propuestas kantianas fueron –y de algún modo lo siguen siendo- una punta de lanza para el sistema jurídico del derecho de asilo y las definiciones de categorías como la de refugiado y migrante establecidas en el derecho internacional, internalizadas en leyes de los Estados. El derecho de hospitalidad, como dice Benhabib, “demarca un nuevo nivel de legalidad internacional que previamente había estado restringido a las relaciones entre jefes de estados soberanos”, una filosofía influyente desde unos 70 años, un fundamento insustituible para que el derecho de un estado a impedir la entrada en su territorio de un extranjero, siempre deba basarse en una razón específica” (Dummentt, 2004, p. 70), y formalizarse en una regla jurídica.

La deuda de la modernidad con el filósofo prusiano es, pues, enorme, ya que su pensamiento influyó enormemente en los deberes del Estado ante el forastero, ante quien deja

su tierra en busca de un mejor porvenir, y, particularmente, ante los perseguidos por razones políticas, religiosas, étnicas o sexuales. Es de cuño kantiano la noción de que un país está obligado legalmente a considerar las demandas de los refugiados, así como el rechazo a la idea de que un estado no tiene deberes hacia aquellos que no son sus ciudadanos, dos principios políticos y hasta éticos que se han transformado en fundamentos jurídicos de los Estados y forman parte de las leyes del ordenamiento internacional.

En honor a la verdad, deberíamos reconocer algunos problemas o defectos en la hospitalidad kantiana, a ojos de filósofos contemporáneos que también reivindican el papel del Derecho en el reconocimiento de humanidad en la persona del otro. Así, por ejemplo, Benhabib advierte una “ambivalencia jurídica y moral” que a su juicio “afecta las discusiones del derecho de asilo y refugio hasta el día de hoy” y lanza un conjunto de preguntas que dejan ver este problema en el razonamiento del autor de *La paz perpetua*:

¿Los derechos de asilo y refugio son «derechos» en el sentido de ser obligaciones morales recíprocas que, en una acepción u otra, se basan en nuestra mutua humanidad? ¿O son estos derechos algo que se puede reclamar en el sentido legal de ser normas imponibles de conducta que individuos y grupos pueden exigirse y, en particular, que se puede forzar a cumplir a los estados naciones? La construcción de Kant no ofrece una respuesta clara. El derecho de hospitalidad implica un derecho moral con consecuencias legales potenciales dado que la obligación de los estados receptores de otorgar permanencia temporaria a extranjeros se asienta en un orden republicano cosmopolita. Tal orden no tiene una ley ejecutiva suprema que lo gobierne. En este sentido la obligación de dar hospitalidad a extranjeros y forasteros no puede imponerse; sigue siendo una obligación incurrida voluntariamente por el soberano político. (Benhabib, 2005, p. 32)

Los enunciados ciertamente imprecisos de Kant en torno al derecho cosmopolita han derivado en inciertas políticas de los Estados sobre la acogida, salvo cuando es muy notorio, por ejemplo, que está en juego la vida o la libertad de los refugiados. Pero al tratarse de un principio jurídico condicional, siempre está el riesgo cierto de una “interpretación estrecha” acerca de las condiciones que justifican un buen recibimiento. El enfoque kantiano se muestra adecuado cuando existe un “equilibrio” entre “las obligaciones morales de los estados” con el extranjero y la defensa de sus propios intereses soberanos. (Ibíd., p. 36)

Es muy idealista pretender un despliegue justo de la hospitalidad incondicional, confiando en la actitud moral de los gobiernos, o apelando al optimismo de Kant con tres tendencias de la “razón”, desmentidas en el devenir histórico; la naturaleza “pacífica de los gobiernos nacionales de carácter republicano; el incentivo positivo que significa el comercio

mundial; y el papel de la esfera pública en la política. (Habermas, 1999, p. 153) Habermas atribuye al modelo kantiano la inconsistencia de haber concebido “una asociación de naciones a largo plazo y, sin embargo, respetuosa con la soberanía de los Estados”. (Habermas, 1999, p. 162) Para el filósofo de la política deliberativa,

El derecho cosmopolita debe estar institucionalizado de tal manera que vincule a los diferentes gobiernos. La comunidad internacional tiene que poder obligar a sus miembros, bajo amenaza de sanciones, al menos a un comportamiento acorde con el derecho. Sólo satisfaciendo esta condición, el sistema inestable –basado en la amenaza recíproca- de Estados soberanos que se afirman a sí mismos se transformará en una federación con instituciones comunes que asuma las funciones estatales, esto es, que regule jurídicamente el intercambio de sus miembros entre sí y que controle el cumplimiento de estas reglas. (Ibíd.).

Una dificultad adicional, desde la óptica de Habermas, es que debido a la influencia de la soberanía estatal, la asociación cosmopolita fue pensada como una federación de Estados en lugar de una entidad de “ciudadanos del mundo”. Ello confirmó un “inalienable sesgo individualista” al ordenamiento jurídico que está en contradicción con el dominio de los Estados sobre sus ciudadanos. (Ibíd. p. 164). La falla en la protección mundial a los derechos, como la hospitalidad kantiana, está en “la falta de un poder ejecutivo que pudiera proporcionar respeto a la Declaración Universal de los Derechos Humanos mediante la injerencia en el poder soberano de los Estados nacionales”, algo no previsto en la propuesta de Kant para alcanzar la paz mundial. (Ibíd, 166).

Hasta aquí, entonces, tenemos dos versiones críticas acerca del deber cosmopolita en Kant, pero planteadas desde visiones compartidas acerca de una hospitalidad preponderantemente jurídica. Aunque no deja de estar presente el aspecto ético, parecería que el aspecto moral de la hospitalidad está siempre subsumida al Derecho. En el siguiente capítulo abordaremos el tema desde la perspectiva de Derrida que, como señalábamos más arriba, lo hace en un contrapunto estrecho con las ideas de Kant.

II. LA HOSPITALIDAD: UNA APORÍA QUE DA QUÉ PENSAR

La manera de filosofar de Derrida resulta siempre muy provocadora, lo que vemos reflejado en sus originales reflexiones en torno a la hospitalidad, las cuales despliega en diálogo con el pensamiento de Lévinas, al tiempo que hurga en la tradición griega y hace un examen sugestivo sobre el influyente modelo cosmopolita de Kant. La suya es una mirada con luces y a veces con sombras, pero, por lo menos, con la idea bienintencionada de indagar en torno a un asunto que nos interpela a todos, como es la acogida que damos al otro en el mundo contemporáneo, reflejándose especialmente en el modo de recibimiento a inmigrantes, refugiados e indocumentados.

La deconstrucción ¹⁷ de Derrida se define mejor por lo que no es que por lo que es, como el propio autor sugiere en *Carta a un amigo japonés*. No es un análisis, no es una crítica, tampoco un método, ni un acto o una operación. Por tanto, “¿Lo que la deconstrucción no es? ¡Pues todo! ¿Lo que la deconstrucción es? ¡Pues nada!”. (Derrida, 1997, pp. 25 y 27), afirma el autor de manera aporética.

Podría entenderse como una relectura punzante de la tradición filosófica, de los textos de dicha tradición, con la intención de desentrañar lo que permanece escondido o reprimido, que, en el caso de los discursos sobre la hospitalidad, significaría interpretar “lo no-dicho, lo prohibido, lo silenciado, lo enclavado...” en esa idea de hospitalidad. (Derrida, Dufourmantelle, 2014, p.18) ¹⁸ En palabras del filósofo de la deconstrucción, al explicar su ejercicio deconstructivo en *La farmacia de Platón*:

Un texto no es un texto más que si esconde a la primera mirada, al primer
llegado la ley de su composición y la regla de juego. Un texto permanece además
siempre imperceptible. La ley y la regla no se esconden en lo inaccesible de un

¹⁷ Para Derrida, “la deconstrucción sigue siendo ante todo una manera de pensar la filosofía”, escribe Benoît Peeters en su monumental biografía sobre el filósofo nacido en Argelia, y la define como “una forma de analizar la genealogía de la historia de la filosofía y recoge una cita de una entrevista publicada en *Folha de São Pablo*, el 15 de agosto de 2004, en la que el pensador de la diferencia dice lo siguiente: “sus conceptos, sus presupuestos, su axiomática, y hacerlo de manera no sólo teórica sino también cuestionando sus instituciones, sus prácticas sociales y políticas, en suma, la cultura política de Occidente”. Notoriamente, todo ello está presente en el pensamiento de Derrida sobre la hospitalidad.

¹⁸ En la edición original en francés *De l'hospitalité, avec Jacques Derrida*, Paris, Calmann-Lévy, 1997 (ISBN 978-2-7021-2795-7), Anne Dufourmantelle invita al filósofo nacido en Argelia a responder acerca de la hospitalidad. Y para ello recoge la cuarta y quinta sesión de un seminario sobre el tema a cargo de Derrida, al que había asistido Dufourmantelle, en 1996. La hospitalidad como problema se encuentra entre los trabajos filosóficos desarrollados por el autor en sus cursos universitarios entre 1995-1997, según se consigna en la biografía Derrida escrita por Benoît Peeters, un asunto, además, que se convirtió en uno de sus “combates políticos”.

secreto, simplemente no se entregan nunca, en el presente, a nada que rigurosamente pueda ser denominado una percepción. (Derrida, 1976, p. 93)

Es por ello por lo que la deconstrucción desestabiliza una estructura dada, aunque haciéndolo desde dentro de ella misma, mediante la puesta en movimiento de su apertura infinita, esto es, de entrar en juego libre con el texto con el objetivo de liberar lo que pudo haber sido marginado o violentado por las cadenas del sentido unívoco, de la idea de una presencia rectora, en la que no tiene lugar la ausencia, que siempre oculta una verdad. Es por eso por lo que hay que hablar de un procedimiento o, mejor aún, de una “operación textual” para referirse a la deconstrucción que busca descifrar y liberar lo que se encuentra oculto en la pretensión de sentido y unidad del texto. Es una acción para descubrir algo desconocido y sacarlo a la luz.

Así pues, Derrida ilumina con esa mirada desestabilizante la hospitalidad de la que habla la tradición y busca lo no explícito allí, inspirado principalmente en esta tarea por el pensamiento de Lévinas acerca de que la acogida del otro solo amanece en el instante en el que uno se abre a la alteridad radical del otro. Desde ese momento ya se despliega la disposición hospitalaria en un sentido exigente. Es por eso por lo que, para el autor de la obra *De la Gramatología*, dar reconocimiento al otro supeditándolo a valores compartidos, a creencias comunes, incluso a la obligación impuesta por la ley, menoscaba la esencia misma de la hospitalidad. Veamos más en detalle a qué se refiere.

A. Deconstrucción de la hospitalidad griega

El filósofo francés pone en entredicho, en primer lugar, la legitimidad que reclama el “dueño de casa” como aquél que tiene el poder de dar hospitalidad y, por tanto, de quien siempre está en condición de plantear la primera pregunta al forastero, al visitante: ¿quién eres? En un juego de palabras que a primera vista se asemeja a un trabalenguas, el autor de *La hospitalidad* dice: La pregunta *del* extranjero, como problema inscrito en el corazón de la reflexión sobre la hospitalidad, es una pregunta del extranjero, es decir, una pregunta venida del extranjero, a la vez que una pregunta *al* extranjero, esto es, dirigida al extranjero. (Derrida, Dufourmantelle, 2014, p. 11)

Lo que nos quiere decir Derrida es que no es indiferente quién sea el sujeto que plantea la primera pregunta; quién sea quien ocupe este lugar no es algo neutral en el desenvolvimiento

de la hospitalidad e influye en el lugar que ocupa el extranjero. Es que la primera pregunta, que históricamente se refiere a la autoridad de quien acoge, es una pregunta que “le pone en duda”. (Ibíd. p. 11). En efecto, ¿quién pregunta primero? ¿El dueño de casa que recibe al extranjero, o el extranjero que interpela al dueño de casa? Contrario a lo que se puede creer, el segundo tiene una prioridad.

Ciertamente, un hallazgo del filósofo francés, que contribuye a reevaluar la supuesta buena acogida y el recibimiento que se hace a los visitantes en la Atenas de los diálogos de Platón, es que muchas veces es el extranjero quien formula la primera pregunta, con lo cual genera una perturbación en el dueño de casa. Así pues, es el Extranjero del *Sofista* el que lanza la primera pregunta, pues “sacude el dogmatismo amenazante del logos paterno” al poner en cuestión el dogma según el cual “el ser es ser y no puede no ser” de Parménides. (Ibíd. p. 13). Derrida, junto con Heidegger, refuta la metafísica de la presencia que nos viene dada desde el filósofo de Elea, en la que el ser es ante todo pensado como un sustantivo que significa presencia, y no como un verbo que supone acción, movimiento, cambio, en fin, no presencia.

La pregunta de Parménides en el diálogo es una “pregunta terrible”, escribe Derrida en *La hospitalidad*, una “hipótesis revolucionaria” venida *de* un extranjero que tiene la valentía de desafiar al pensamiento paterno y es por ello por lo que siente temor de ser acusado de cometer un parricidio. Es una actitud subversiva y extrema que se refleja en el hecho de que el Extranjero está dispuesto a “librar un debate encarnizado”, una guerra armada contra los argumentos equivocadamente formulados por la tradición en un aspecto central como el ser:

La guerra interna al logos, esa es la pregunta del extranjero, la doble pregunta, la disputa del padre y del parricida. También el lugar donde la cuestión del extranjero como cuestión de la hospitalidad se articula con la cuestión del ser. (Ibíd. p. 15)

Ahora bien, en la antigua Grecia el extranjero que podía formular la primera pregunta era usualmente tenido por un sujeto de derechos. Bajo el amparo de la ley en la Grecia Clásica, el extranjero puede defenderse en los tribunales y, como interpreta Derrida de la *Apología de Sócrates*, puede hacerlo sin perder su voz “original, idiomática”, algo que el filósofo de la pregunta mayéutica reclama para sí mismo ante los jueces. La legalidad que protege al forastero y el privilegio de tener el derecho de poder hablar con su propio acento –ajeno al lenguaje burocrático de los tribunales– refleja el alcance que tenía entonces el “derecho de hospitalidad para los extranjeros en Atenas”. (Ibíd. p. 25).

Conviene recordar que el lingüista francés Émile Benveniste le dedica un capítulo al término hospitalidad en su estudio del *Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*, en donde expone los argumentos que son fundamento de la hospitalidad en los tribunales de la Atenas de Sócrates: es la idea de que un hombre está vinculado a otro por la obligación de compensar los beneficios que obtuvo. De esa noción deriva el nombre griego *xenos* que se refiere a las “relaciones del mismo tipo entre hombres vinculados por un pacto que implica obligaciones precisas que se extiende también a los descendientes”. Derrida, quien se apoya en el estudio de Benveniste para reflexionar sobre las leyes de la hospitalidad en la tierra de Sócrates, señala que el *xenos* (como extranjero) no es “simplemente el otro absoluto, el bárbaro, el salvaje absolutamente excluido y heterogéneo”, sino que también hay huellas de un pacto de amistad de la hospitalidad, un derecho que se extiende más allá del propio forastero. “El derecho a la hospitalidad compromete a una casa, a una descendencia, a una familia, a un grupo familiar o étnico que recibe a un grupo familiar o étnico”, considera el filósofo francés. (Ibíd., p. 27 y 29).

Derrida advierte, desde una cita del estudio de Benveniste, sobre un aspecto “crítico” de la hospitalidad griega al desplegarse desde “un pacto”, que siempre supone “obligaciones precisas que se extienden a los descendientes”. No se refiere a los requisitos establecidos para que un extranjero acceda al estatus de ciudadano, “sino del derecho acordado al extranjero en cuanto tal, al extranjero que ha seguido siendo extranjero, y a los suyos, a su familia, a sus descendientes”. (Ibíd., p. 27) Y ello se comprende mejor con la etimología de la palabra hospitalidad, a la que Benveniste le dedica un capítulo en su estudio¹⁹, cuyos recorridos y significados se reflejan en las instituciones que nacen con el derecho, el gobierno o la religión, así como en las relaciones sociales, los modos de vida y costumbres, etcétera.

En latín, hospitalidad nos remite a la noción de huésped, pero el análisis de los elementos que lo componen (*hostis-pet-s*) le da un sentido “singular” como es “amo del huésped”. El lingüista francés desvela que *hostis* en su expresión más antigua, además de huésped, significa enemigo, lo que se explica de su vínculo con la palabra extranjero: huésped, denota una situación favorable del extranjero; y enemigo expresa todo lo contrario, hostilidad.

¹⁹ El libro citado de Benveniste es una reconocida obra sobre el indoeuropeo, una familia de lenguas salidas de una lengua común, como es el caso del término hospitalidad, y que a través del tiempo se han diferenciado por separación gradual. En palabras del autor, los vocablos están sujetos a una evolución de su significado que se reflejan en las instituciones, actividades o concepciones nuevas. En nuestro caso, nos interesa rescatar las acepciones de la palabra hospitalidad en la tradición y que, por lo menos, se mantuvo hasta la época del apogeo romano.

Para seguir la pista al desenvolvimiento de la hospitalidad en la antigüedad clásica, es interesante incluir la acepción del término *hostis* en la civilización romana que, como lo consigna Benveniste, se aprecia la influencia helénica: no es cualquier extranjero, sino aquel a quien se le reconoce “derechos iguales a los de los ciudadanos romanos”, estableciéndose una suerte de convención que se cristaliza en una institucionalidad con el mismo sentido que la *xenia* del mundo griego. (Benveniste, 1983, p. 62). Y es así porque “la hospitalidad está fundada en la idea de que un hombre está vinculado a otro (*hostis* tiene siempre un valor recíproco) por la obligación de compensar cierta prestación de la que ha sido beneficiario”. (Ibíd.) En otras palabras, Derrida advierte una noción de hospitalidad que siempre condiciona el deber de acogida del extranjero al cumplimiento por parte de éste de ciertos requisitos explícitos o tácitos que el dueño de casa exige para acogerlo. Será por aquí que avanzará en su tarea deconstructiva.

B. Conexión y aporía entre dos hospitalidades

Derrida repara en un doble sentido en la hospitalidad de la que se habla en la tradición, que se edifica con los ladrillos de las leyes y los tribunales y, por tanto, “no tiene solamente un derecho, tiene también, recíprocamente, los deberes, como a menudo se le recuerda, cada vez que se quiere reprocharle conducirse impropriamente”. (Derrida, Dufourmantelle, 2014, p. 29). Derrida ve problemático que, según el derecho a la hospitalidad, que compromete a toda una descendencia, validándose desde el derecho –es decir, desde una “moralidad objetiva”-, el extranjero queda sujeto a unas reglas de juego (leyes) sin las cuales no es nadie. Para el deconstructivista francés, es una “paradoja o una contradicción” que el derecho a la hospitalidad ofrecido a un extranjero

(...) es lo que hace posible la hospitalidad o la relación de hospitalidad con el extranjero y al mismo tiempo el límite y la prohibición. Porque no se ofrece hospitalidad, en estas condiciones, a un recién llegado, anónimo y a alguien que no tiene nombre ni patronímico, ni familia ni estatuto social, y que en consecuencia es tratado no como un extranjero sino como otro bárbaro. (Derrida, 2014, p. 29)

He ahí la cuestión clave en el pensamiento de Derrida sobre el tema, pues “la hospitalidad condicional”, tanto la de origen griego como la que deriva del cosmopolitismo kantiano, impide la hospitalidad primera, “absoluta o incondicional”, que, según él, no depende de las reglas del derecho ni de las leyes que demarcan la acogida al otro, que parecen desnaturalizar su sentido prístino. En la re-hospitalidad no puede y no debe establecerse de entrada un “límite” y una

“prohibición”, como marcan las leyes, parece sostener Derrida. La “hospitalidad absoluta” no exige al extranjero la legitimidad que le otorgan los documentos legales, pues supone una radicalidad tal que se abre le la casa como otro, aunque sea un “desconocido, anónimo, y que le dé lugar, lo deje venir, lo deje llegar, y tener lugar en el lugar que le ofrezco, sin pedirle nada a cambio. Esto es, sin exigirle un pacto “ni siquiera un nombre”. (Ibíd. p. 31).

La ley de hospitalidad de Derrida, que es una ley ética, parece que contradice las exigencias que el derecho le impone a las leyes de la hospitalidad, como ocurre en el caso griego, y que es mucho más evidente con Kant. Derrida considera, sin embargo, que es posible un movimiento armónico entre ambas, en la medida en que la hospitalidad condicional tenga a la hospitalidad incondicional como un faro.

Que el derecho tenga siempre presente la acogida irrestricta al otro, parece ser una sugerencia del propio pensador francés cuando en una entrevista en el diario *Le Monde*, el 2 de diciembre de 1997, declara que “es entre estas dos figuras de la hospitalidad como, en efecto, deben asumirse las responsabilidades y como deben tomarse las decisiones”. Enfrentando, sin embargo, la “temible” paradoja de que “si estas dos hospitalidades no se contradicen, permanecen heterogéneas en el momento mismo en que se reclaman una a la otra, de modo desconcertante”.

Por un lado, toda cultura y vínculo social necesitan de un “principio de hospitalidad” que, inicialmente, “ordena, hace incluso deseable una acogida sin reserva ni cálculo, una exposición sin límite” a quien arriba. Pero, Derrida precisa, por otro lado, que

(...) una comunidad cultural o lingüística, una familia, una nación no pueden no poner en suspenso, al menos, incluso traicionar este principio de hospitalidad absoluta: para proteger un ‘en casa’, sin duda, garantizando lo ‘propio’ y la propiedad contra la llegada ilimitada del otro; pero también para intentar hacer la acogida efectiva, determinada, concreta, para ponerla en funcionamiento. De ahí las «condiciones» que transforman el don en contrato, la apertura en pacto vigilado; de ahí los derechos y los deberes, las fronteras, los pasaportes y las puertas, de ahí las leyes sobre una inmigración, cuyos ‘flujos’, según se dice, hay que ‘controlar’”. (Derrida, 1997)

Para que sean complementarias, ambas hospitalidades deben permanecer “irreductibles”, explica Derrida. La hospitalidad incondicional se puede hacer “efectiva” en la hospitalidad condicional cuando se establecen “las mejores disposiciones, las condiciones menos malas, la legislación más justa”. Así es que resulta posible “evitar los efectos perversos de una hospitalidad ilimitada” que supone determinados riesgos, que es necesario reconocer, pero sin que ello signifique “cerrar la puerta a lo incalculable, es decir, al porvenir y al extranjero”. En

ese sentido, habla de “la doble ley de la hospitalidad”, determinante para las definiciones y debates políticos en torno a los inmigrantes, refugiados o indocumentados.

Derrida advierte sobre los males que provoca un desenvolvimiento inconexo de la doble hospitalidad (incondicional y condicional al mismo tiempo), que, a nuestro juicio, podrían resolverse si hubiera un sentido de ida y vuelta de la Ley de hospitalidad (ética) con las leyes de la hospitalidad (el derecho y las leyes):

Con frecuencia se olvida que es en nombre de la hospitalidad incondicional (la que da su sentido a toda acogida del extranjero) como es preciso intentar determinar las mejores condiciones, a saber, tales límites legislativos, y sobre todo tal puesta en funcionamiento de las leyes. Esto se olvida siempre en la xenofobia, por definición; pero también se puede olvidar en nombre de una cierta interpretación del «pragmatismo» y del «realismo». Por ejemplo, cuando se cree deber hacer promesas electorales a fuerzas de exclusión o de oclusión. Esta táctica, dudosa en sus principios, bien podría perder más que su alma: por descontado el beneficio. (Ibíd)

No obstante, el propio Derrida nos habla de una aporía entre la acción de la hospitalidad y el derecho de la hospitalidad porque ambas contienen una inviabilidad de orden racional que parece irresoluble. La aporía no solo es una palabra del autor para dar cierta luz a la problemática de la hospitalidad, sino también “una manera de pensar la posibilidad de lo imposible”²⁰, en este caso, de la propia hospitalidad. (Peeters, 2013, p. 542)

Una dificultad subyacente es que, aunque sean muy diferentes en su origen, la Ley de la hospitalidad incondicional y las leyes de la hospitalidad condicional no se pueden separar. En ese sentido, nos parece que los dos *modelos* de hospitalidad pueden terminar teniendo una suerte de proximidad por necesidad: la Ley primera precisa del derecho y el derecho precisa de la Ley primera que es ética o, incluso, ante-ética.

La actitud de la acogida incondicional debería cristalizarse en las leyes de la hospitalidad; y estas no pueden desentenderse de la hospitalidad primera que existe antes del aparato legal, *so pena* de quedar sin horizonte ético. Es una posibilidad que se mantiene abierta, aún sin respuesta concreta desde la política, como reconoció en una entrevista en la televisión francesa hace 23 años, en la que, luego de precisar que una cosa es el problema de la hospitalidad y otra

²⁰ Según explica el biógrafo Peeters, la aporía es en Derrida una palabra para que el autor pueda ubicar la contradicción en el centro mismo del objeto que quiere pensar. “Es un principio sobre el que no dejará de volver, a través de temas como el perdón, la hospitalidad o la autoinmunidad”, escribe al analizar una conferencia titulada “Aporías”, el 15 de julio de 1992. (Peeters, 2013, p. 542).

la de los controles a los inmigrantes de países pobres a países desarrollados –aunque “ambos sean inseparables”: “La invención política, la decisión y la responsabilidad políticas consisten en encontrar la mejor legislación o la menos mala. Ese es el acontecimiento que queda por inventar cada vez”, reflexionó.

Justamente, la mala praxis del Estado acerca de la problemática de los inmigrantes y refugiados que llegaban a Francia –que en algún momento se cristalizaron en leyes de hospitalidad– movió al filósofo en una etapa de su vida intelectual dominada por “las cuestiones éticas y políticas”²¹. En el contexto de un periodo de puentes entre su trabajo filosófico y sus combates políticos, advierte en una entrevista el papel relevante entre el derecho y los documentos (la visa, por ejemplo) que son “absolutamente indisociables”, sugiriendo el problema que ello genera cuando están mal concebidos con relación a la hospitalidad primera:

“Como el domicilio y el nombre, el ‘en casa’ supone los ‘documentos’. El ‘indocumentado’ es un fuera de la ley, un no sujeto de derecho, un no ciudadano o el ciudadano de un país extranjero al que se le rechaza el derecho conferido, en los documentos, mediante una visa o un permiso de estadía, un timbre o un sello. (Peeters, 2013, p. 567)

El problema se muestra descarnado cuando existe una brecha insondable entre la ética y la política, que se comprueba cuando una de ellas no puede resolverse en la otra, algo que ocurre si ante el extranjero, primera y únicamente, se despliega la lógica de la legalidad, esto es, se despliega un cúmulo de exigencias que empieza por la pregunta “¿cómo te llamas?”, cuya respuesta lo convierte en un “sujeto de derecho”. (Derrida y Dufourmantelle, 2014, 33)

¿Será acaso por eso que “no existe hospitalidad”, como escribe Derrida? ¿Porque siempre está presente “un pleito”, una imposibilidad debido a que la puesta en práctica de la “ley de hospitalidad absoluta” transgrede las “leyes de hospitalidad” que establecen derechos y deberes a la hospitalidad originaria? El filósofo francés nos habla de una “aporía” y de una “antinomía” al chocar dos leyes que, en los hechos, en lugar de complementarse, la que opera bajo el derecho termina sustituyendo a la otra, desnaturalizando “la ley” que está por encima de las leyes (del derecho). (Ibíd., p. 11)

²¹ Derrida se mostró particularmente molesto por las restricciones francesas en la entrega de documentos de visas a argelinos que escapaban de las penurias y problemas de violencia política en su país –que provocó al menos 30 asesinatos, solo en 1994, según él-. En un discurso en tomo de denuncia, pronunciado en 1995, dijo lo siguiente: “Cuanto más se asesina en el mundo, más asiste Francia –ya sea que esté gobernada por la derecha o la izquierda a la masacre como observadora distante y desdeñosa”. Es notorio su alarma ante las leyes de hospitalidad flagrantemente violatorias de la ley de la hospitalidad.

Es una tragedia porque

La ley incondicional de la hospitalidad necesita de las leyes, las requiere. Esta exigencia es constitutiva. No sería efectivamente incondicional, la ley, si no debiera devenir efectiva, concreta, determinada, si ese no fuera su ser como deber-ser. Correría el riesgo de ser abstracta, utópica, ilusoria, y por lo tanto transformarse en su contrario. (Ibíd., p. 83).

Derrida ubica el problema en un callejón sin salida porque las dos hospitalidades son, a la misma vez, inseparables y contradictorias: “se implican y se excluyen simultáneamente uno a otro”²². La ley de la hospitalidad es una “ley sin orden y sin deber” por la razón de que la práctica de la hospitalidad como un deber deja de ser una hospitalidad absoluta. (Ibíd., 87).

Y peor aún, si la hospitalidad incondicional “es impracticable como tal porque

Si quisiéramos traducirla inmediatamente en una política, siempre correría el riesgo de tener efectos perversos. Pero al mismo tiempo que controlamos esos riesgos, no podemos y no debemos renunciar a remitirnos a la hospitalidad sin reservas. (Peeters, 2013, p. 619 y 620)

En la hospitalidad, la pregunta supeditada a las leyes es un mal presagio sobre la acogida al extranjero. Porque la hospitalidad en su sentido incondicional ha de comenzar por recibir al otro sin preguntas, tachando las interrogantes de identidad con objeto de control.

No obstante, por momentos Derrida parecería dejar saber que no se trata de negar absolutamente la pregunta, sino que cuestiona cómo se formula la pregunta y en qué momento. En la entrevista citada de *Le Monde* cuestiona las preguntas condicionadas al derecho con el propósito del “fichaje” estatal, pero reivindica la pregunta con la intención de llegar al otro sin un sentido de control, alejada de la “inquisición estatal” como control de frontera.

Derrida, en nuestra opinión, no repara en que la pregunta que no tiene el propósito de control y vigilancia también existe y puede violentar al visitante de algún modo. Es el interrogante que se puede escuchar en el común de las gentes en su encuentro con el extranjero, interrogante que revela la fuerza de la identidad propia como fenómeno de la antropología cultural. Es cuando la misma lógica de la pregunta condicionada contamina el comportamiento social (o viceversa). En efecto, apenas se traspasa los controles aduaneros y migratorios, donde se dispara la primera pregunta, surge luego otra pregunta cuando el forastero se echa a andar

²² “La ley, en singular absoluto, contradice a las leyes en plural, pero cada vez es la ley en la ley, y cada vez fuera de la ley en la ley”, dice Derrida para mostrar justamente cómo se necesitan, pese a que, a la misma vez, colisionan.

por la ciudad, como testimonia el filósofo Kwame Anthony Appiaph, un pensador contemporáneo sobre las identidades.

En su último libro, en el que se propone desmontar las falsas ideas en torno a las identidades, cuenta una anécdota en primera persona, que de algún modo han vivenciado quienes viven en el exterior, por distintos rasgos físicos o una cadencia particular en el habla, los que pueden ser reveladores de un diferente hogar de nacimiento. La pregunta ¿quién eres?, que se formula con la autoridad que confiere el derecho, vuelve a aparecer. Y la inquietud o cierta incertidumbre por ello disparan la misma pregunta legal: ¿de dónde es originaria su familia? o, como narra el autor, “¿tú qué eres?”. (Appiah, 2020, p. 13)

Este filósofo angloghanés relata allí que cada vez que se sube a un taxímetro en el exterior, no hay conductor que no lo interrogue acerca de su fisionomía. En San Pablo, lo trataron con familiaridad al creer equivocadamente que era brasileño; en Ciudad del Cabo, lo tomaron como una “persona de color”; en Roma, le preguntaron si era etíope; en Londres, no podrían creer que no fuera originario de la India. (Ibíd.). La experiencia de Appiaph está lejos de significar un caso aislado de preguntas incómodas en el país anfitrión, contagiadas del derecho, que revelan estereotipos como el de creer que los rasgos físicos definen una nacionalidad o una identidad, causando una herida a la hospitalidad derridiana que recibe al otro sin prejuicios.

Es que la hospitalidad se ofrece “antes” de que el sujeto se identifique, “antes de que sea sujeto de derecho”, antes de cualquier pregunta desde la hospitalidad jurídica. (Derrida, Dufourmantelle, 2014, p. 33). Es por eso por lo que Derrida marca otro aspecto de la ética de la hospitalidad kantiana, la que establece límites con la exigencia *en totum* del decir franco. Para Kant, interpreta Derrida, siempre hay que decir la verdad, para evitar poner en riesgo el “vínculo social, la posibilidad universal de un contrato social” o la civilidad en general, propiedades del imperativo categórico y de una vida dominada por los juicios de la razón que contribuyen a la paz (Derrida, Dufourmantelle, 2014, p. 69). Derrida cree que de ese modo se convierte un derecho social (la veracidad) en un derecho público que amarra al sujeto y se destruye otro derecho también válido que es el “guardar para sí, a disimular, a resistir a la exigencia de la verdad”, de confesión o de transparencia pública”. Y ello se despliega no solo desde el derecho y de la policía, “sino del Estado mismo”. (Ibíd.)

El argumento es que, al rechazarse el derecho a mentir, a la potestad individual “a guardar para sí”, por ejemplo, por razones humanitarias, Kant “subordina todo derecho al fuero interno, a lo propio, al puro sí mismo” a la esfera “pública, política o estatal”. Y más que eso aún, Kant representa una noción filosófica del respeto del otro que en realidad no significa otra cosa que el “respeto a la ley”. En la mencionada entrevista televisada dijo que “el respeto de la persona

humana no es para Kant sino un ejemplo; la persona humana no es sino un ejemplo de la ley que he de respetar”, y ese, justamente, es el sentido de la hospitalidad condicionada. Si la hospitalidad se despliega ya en el encuentro con el otro –el deber de hospitalidad- no debería entonces romperse con la exigencia absoluta de veracidad que está sujeta a la ley. (Ibíd., p. 73).

Y el concepto es todavía más complejo al desbordar a la ética misma porque

La hospitalidad es la cultura misma y no es una ética entre otras. En la medida en que se relaciona tanto con el ethos –es decir, con la desmesura, con el “en casa”, con el lugar de residencia familiar- como con la manera de estar allí, con la manera de referirse a sí y a los otros, a los otros como propios o como extranjeros, la ética de la hospitalidad, es de parte a parte coextensiva a la experiencia de la hospitalidad, de cualquier manera, que se la abra o se la limite. (Derrida, 1996, p.42).

Si la “hospitalidad es la cultura misma”, entonces su desenvolvimiento podría contribuir a comprender mejores detalles de los escollos que enfrenta la experiencia de la hospitalidad.

Una conferencia de Derrida en Turín, el 20 de mayo de 1980, en un coloquio sobre la identidad europea, en el que interviene para hablar de “las memorias, respuestas y responsabilidades”, incluye reflexiones que pueden dar pistas para entender más cabalmente algunos problemas que enfrenta la hospitalidad, que incluso desbordan al derecho como problema. Dice Derrida:

La esperanza, el temor y el temblor están a la altura de los signos que nos llegan de todas partes en Europa, donde, precisamente en razón de la identidad cultural o no, se desencadenan las peores violencias, esas que reconocemos demasiado sin haberlas pensado todavía, los crímenes de la xenofobia, del racismo, del antisemitismo, del fanatismo religioso o nacionalista; violencias que se desencadenan, se mezclan, se mezclan entre ellas pero se mezclan también, sin que en esto haya nada fortuito, con el aliento, la respiración, el “espíritu” mismo de la promesa. (Derrida, 1992, p. 14 y 15).

Podría interpretarse entonces que el concepto de cultura moldea el sentido de la identidad; incide en la flexibilidad acerca de los elementos que dan forma a lo que nos es propio, depende el grado de apertura del Yo al Otro, es decir, cómo se muestra la hospitalidad. Y sobre esto, Derrida es muy audaz al proponer que “lo propio de una cultura es no ser idéntica a sí misma” porque “no hay cultura o identidad cultural” sin la presencia de la “diferencia consigo”. (Ibíd., p. 17) Desde su punto de vista

“No hay relación consigo, identificación consigo sin cultura, pero cultura de sí como cultura del otro, cultura del doble genitivo y de la diferencia consigo.

La gramática del doble genitivo señala también que una cultura no tiene nunca un solo origen. La monogenealogía sería siempre una mistificación en la historia de la cultura. (Ibíd., p. 17 y 18)

¿Cómo dialogan la identidad cultural con las leyes de la hospitalidad? ¿Los valores del “espíritu” ejercen una poderosa influencia sobre las leyes que redactan los políticos? ¿O es a la inversa, y son las leyes las que terminan moldeando una identidad propia y contraria a la diferencia?

Animados por Derrida podríamos decir que la identidad cultural que no cultiva la diferencia es uno de los “*caps*” (cabos, utilizando un término del autor) de un barco que define el rumbo de la embarcación. Ello sugiere, por tanto, la posibilidad o la necesidad de “cambiar de dirección (...), cambiar de objetivo” e incluso, afirma Derrida, nombrar a otro capitán del barco, todas transformaciones en busca de la “apertura y no-exclusión” en relación con lo que a la vista se muestra diferente. (Ibíd., p. 20 y 22).

C. El extranjero en fronteras desdibujadas

La hospitalidad nos remite necesariamente a la idea o figura del extranjero que, a su vez, se justifica a partir de territorios y fronteras. Solo porque hay fronteras, hay extranjeros. Desde la filosofía, el forastero se refiere tradicionalmente al concepto de hábitat, de la “moralidad objetiva” determinada por el derecho, la familia, la sociedad civil y el Estado-nación, que Derrida nos recuerda que nos viene de Hegel. Como se vio atrás, la etimología de hospitalidad que rastrea Benveniste en sus dos acepciones también invoca al extranjero.

¿Qué ocurre entonces con las instituciones de la hospitalidad ante la existencia de un mundo “tecno-político-científico” que en cierta forma desdibuja las fronteras físicas?

Derrida menciona el impacto de Internet, en general, y del correo electrónico, en particular, en el concepto convencional de espacio público, por la irrupción de una virtualidad que pone en juego las delimitaciones fronterizas, que son las que confieren todo su sentido al significado de extranjero, donde el Estado, el aparato de vigilancia, está extendiendo malamente sus tentáculos. Y allí hay huellas de la hospitalidad kantiana: leyes que validan un estado policial que violenta la hospitalidad que se despliega en el propio hogar. Es un presagio que el vertiginoso avance de la tecnología, especialmente la que está vinculada a Internet y a la telefonía celular no hicieron otra cosa que acentuar.

El año en que se publica el libro *La hospitalidad*, 1997, coincide con el nacimiento del buscador Google, casi una década antes de que se popularizara Facebook como red social, un

instrumento que complejizó el desenvolvimiento del espacio público -históricamente asociado a la vida presencial de una comunidad- y que gobiernos variopintos, autoritarios o totalitarios, intentan controlar y manipular a favor de sus intereses, un comportamiento que tampoco es ajeno a regímenes democráticos e incluso corporaciones. Derrida hace una reflexión ciertamente premonitoria de los cambios perturbadores que hubo en ese sentido y que, en su opinión, terminan influyendo nocivamente sobre la hospitalidad:

Hoy una reflexión sobre la hospitalidad supone, entre otras cosas, la posibilidad de una delimitación rigurosa de los umbrales o de las fronteras: entre lo familiar y lo no familiar, entre lo extranjero y lo no extranjero, el ciudadano y el no-ciudadano, pero sobre todo entre lo privado y lo público, el derecho privado y el derecho público, etcétera. En principio, el correo privado de forma clásica (epistolar, tarjeta postal, etc.) debe circular sin control dentro de un país y de un país a otro. No debe ser leído ni interceptado. Lo mismo ocurre, en principio, con el teléfono, el fax, el e-mail y naturalmente con Internet. (Derrida y Dufourmantelle, 2014, p. 52 y 53).

Pero nada circula sin control, o por lo menos siempre aparece el verbo de vigilar. Él alude a absurdos en la censura de páginas pornográficas en Internet en Alemania, por ejemplo, que llegó a vetar a un foro de mujeres afectadas de cáncer de mama, que los vigilantes interpretaron como una burda manifestación sexual para provocar excitación. Una controversia actualizada podría ser la censura a imágenes de amamantamiento en lugares públicos que sigue sucediendo en páginas de Facebook, pese a que desde 2014 esta red social acepta el uso de fotos que revelen posturas de lactancia.

Derrida pone más acento en actos de control del Estado que se escuda en argumentos de defensa de la soberanía sobre su territorio, para vigilar y también para proscribir comunicaciones privadas, aunque sean argucias, pues, no hay modo de probar que pongan en peligro la seguridad nacional. El argumento de fondo de los estados es que Internet forma parte del espacio público y potencialmente un uso inapropiado, por ejemplo, los ataques cibernéticos, pueden comprometer la seguridad nacional.

La encrucijada es que en Internet trastoca la frontera entre el espacio público y el privado, incluso el lugar íntimo del hogar, un problema, advierte Derrida, que desencadena una “turbulencia jurídico-política” que el Estado-nación aprovecha para reivindicar su “derecho de controlar, vigilar, prohibir intercambios que los actores juzgan privados”. Las instituciones de vigilancia y seguridad intervienen porque se interpreta que se trata de “intercambios privados”, pero que se canalizan a través del “espacio público”. (Ibíd., p.53)

De ese modo, “todo elemento de la hospitalidad se ve alterado”, afirma Derrida, pues, todas las conexiones pensadas para la comunicación personal, por la cual se entrega tiempo, amistad, amor, es una actividad íntima -como la que ocurre en el hogar-, pero sujeta a vigilancia :“La intervención del Estado se vuelve una violación de lo inviolable, allí donde la inviolable inmunidad sigue siendo la condición de la hospitalidad”, advierte el filósofo, algo que ocurre bajo el imperio de las leyes que marcan el derrotero de la hospitalidad condicionada. (Ibíd. p. 54).

Es una reacción “virtualmente xenófoba”, no porque sea un estado de control contra alguien por su cualidad de forastero como tal, sino contra “la potencia técnica anónima”, que es “extranjera a la lengua o a la religión, así como a “la familia y a la nación”, que lacera “las condiciones tradicionales de la hospitalidad”. (Ibíd., p. 57) En teoría, puedo recibir en mi propia casa a quien quiera, conversar con absoluta libertad y hacer lo que me venga en gana. Y esos derechos ciudadanos, hasta constitucionalmente fundados, se lesionan cuando el Estado antepone su “derecho” a vigilar por una actitud de sospecha latente con lo que sucede en el espacio público-privado de Internet.

Es una regla “paradójica y perversidora” –porque supone un choque entre la hospitalidad más común y el poder, considera Derrida- que se refleja en que

Comienzo por considerar como extranjero indeseable, y virtualmente como enemigo a quien quiera que invada mi “propio-hogar”, mi *ipséité* (lo que hace a un ser en sí mismo y no a otra cosa) poder de hospitalidad, mi soberanía de anfitrión. (Ibíd., p. 57).

Esta observación de Derrida acerca de las consecuencias del Estado como espía y censor de la comunicación privada puede parecer fuera de lugar o quizás artificioso. Pero lejos está de ser un pensamiento forzado porque “la colusión entre la violencia del poder y la hospitalidad”

(...) Parece depender, en forma absolutamente radical, de la inscripción de la hospitalidad en un derecho (...), ya fuese privado o familiar, sólo puede ejercerse y hacerse garantizar por la mediación de un derecho público o de un derecho del Estado, la perversión se desencadena desde adentro. Porque el Estado sólo puede garantizar o pretender garantizar el dominio (...) privado, controlándolo y tendiendo a penetrarlo para asegurarse de él. (Ibíd., p. 59).

Hay un doble juego dado por el lado negativo y represivo de la vigilancia y prohibición; y el lado bueno, que es la intención estatal de proteger (la seguridad nacional) y de favorecer nuevos modos de comunicación y de información, que significan “nuevos espacios de hospitalidad”. (Ibíd. p. 61) Y es un poder de control estatal que se extiende más allá del Estado-

nación, del propio territorio soberano. Son nuevos dispositivos legales de actividades de inteligencia, incluso de ciberdelincuencia ²³, con fines de manipulación gubernamental o paraestatal o robo de información. Derrida tenía en mente la vigilancia de los correos electrónicos y en la llamada red de redes, y, también, “las escuchas telefónicas” mediante sofisticados equipos que no dejan rastro de la actividad intrusa, que empezaba a despuntar cuando él hacía estas reflexiones, una propensión de un empuje vertiginoso y cuyo desarrollo propio de la ciencia ficción ha vuelto más compleja toda esta problemática.

La intromisión en “mi propio-hogar” también supone una aporía porque al mismo tiempo que termina constituyendo “un espacio de propiedad controlado y circunscrito es aquello mismo que lo abre a la intrusión”. Esto es, el Estado cumple tareas de vigilancia que tienen el potencial de violar la intimidad personal, de mi casa, y, a la misma vez me protege de acciones de “parásitos” ²⁴ que obligan a “someter la hospitalidad, la acogida, la bienvenida ofrecida, a una jurisdicción estricta y limitativa”.

¿Cómo sigue vinculando el autor esta problemática a la hospitalidad que es el eje central de su análisis? La respuesta es que encuentra un “efecto paradójico” que es

La perversión siempre posible y en verdad virtualmente inevitable, fatal, de esta violencia estatal o de ese derecho: borrar el límite entre lo privado y lo público, lo secreto y lo fenoménico, el propio-hogar (que hace posible ña hospitalidad) y la violación o la imposibilidad del propio-hogar. Esta máquina prohíbe la hospitalidad, el derecho a la hospitalidad, que ella debería hacer posible (siempre según la contradicción o la aporía (...)). (Ibíd. p. 69)

Es un tipo de violencia que perjudica la “verdadera hospitalidad” que es la que contrarresta la agresión descrita por Derrida, aunque sea de un modo virtual. (Still. 2010. p. 262).

²³ Como un ejemplo potente de la penetración tecnológica, el autor de *La hospitalidad* relata el caso de actividades cibernéticas utilizadas por narcotraficantes o secuestradores y que, amparados en el derecho, la policía, la justicia y empresas privadas colaboran entre sí para atrapar a los malhechores. Todo ello nos muestra una “porosidad absoluta”, una “accesibilidad sin límite de los dispositivos técnicos destinados a guardar el secreto, a cifrar, a garantizar la clandestinidad, etc., es la ley, la ley de la ley: cuanto más se codifica, cuanto más se cifra, más se produce esta iterabilidad (capacidad de repetirse) operatoria que vuelve accesible el secreto que se debe proteger”.

²⁴ Derrida se refiere a “parásito” a quien desarrolla actividades delincuenciales como, por ejemplo, la clonación de teléfonos celulares, de un grado de sofisticación que hace imposible hallar al responsable. Es un parasitismo que no tiene fronteras y se efectúan desde un país a otro sin traspasar físicamente el territorio. Esto también afecta la hospitalidad, dice el autor.

D. La huella de Lévinas

La reflexión ciertamente audaz de Derrida en torno a esta problemática nos parece que tiene una raíz en la deconstrucción que él hace del pensamiento de la acogida inspirado en el trabajo de Emmanuel Lévinas. La hospitalidad incondicional se desvela en la reinención que hace de “la palabra ‘acogida’” el filósofo y escritor lituano de origen judío. (Derrida, 1998, p. 34). Una reinterpretación que se explica por una inversión del término en cuestión: “Lévinas propone pensar la apertura en general a partir de la hospitalidad o de la acogida –y no a la inversa–”.

En *Palabra de Acogida*, un discurso pronunciado el 7 de diciembre de 1996 en la Sorbona, como una conferencia inaugural en un encuentro académico en homenaje a Lévinas, Derrida plantea una pregunta que se responde a modo de sugerencia a lo largo y ancho de sus reflexiones en torno a la hospitalidad: si la ética de la hospitalidad “puede o no fundar un derecho y una política, más allá de la morada familiar, en un espacio social, nacional, estatal o estado-nacional”, aunque, como decimos antes, no surge sobre ello una respuesta tajante. (Derrida, 1998, p. 38)

En Derrida, parecería que la idea de la acogida levinasiana es la musa filosófica de la hospitalidad incondicional que se hace presente ya desde la “atención intencional” al otro que opera desde “el recibir de Otro más allá de la capacidad del Yo”, como explica desde esta cita de Lévinas. (Derrida, 1998, p. 44) La huella de Lévinas en Derrida no solo se halla en el enfoque unívoco que existe entre *La hospitalidad* y *Palabra de acogida*, sino en la empatía filosófica que se huele en todas las apreciaciones del filósofo francés sobre el pensador lituano.

En los dos textos hay una “puerta abierta” de nuestra morada con la intención de recibir al otro con quien mantenemos una “relación ética”. Podría decirse que la relectura de Derrida sobre Lévinas es, en nuestra opinión, umbral y fundamento de la hospitalidad incondicional. Quizás en ello descansa la advertencia de Derrida de que la hospitalidad primera, que se hace sentir desde el mismo momento del encuentro con el otro, queda en entredicho cuando está sujeta a la interpretación e intervención del derecho –asociada a la justicia incluso – (“el tercero” que se interpone entre el Yo y el Otro), que puede tener el loable propósito de proteger o mediar, pero que, su sola presencia, contamina “la pureza del deseo ético destinado a lo único”. (Ibíd., pp. 49 y 52)

La circunstancia ética de la hospitalidad supera cualquier “procedimiento reglamentado”, como significaría la intervención de la propia justicia, porque es la única forma de no pervertirla

y “dejar venir al otro, el sí del otro no menos que el sí al otro”. (Ibíd. p. 54) La presencia de la Ley de la hospitalidad supone que hay un anfitrión que acoge al huésped que, aunque se cree “propietario de los lugares, es en verdad un huésped recibido en su propia casa”. (Ibíd., p. 62) Eso significa que la hospitalidad que recibe el huésped –léase el extranjero- la recibe en “su propia casa”, lo que explicaría la razón de una Ley que no necesitaría de las leyes de la hospitalidad. A tal extremo que, con Lévinas, “la hospitalidad precede a la propiedad”, un rasgo que refleja el lugar suplementario que ocupa el derecho que nunca da origen ni es fundamento a la hospitalidad, a la experiencia misma de la hospitalidad. (Ibíd., pp. 62, 66 y 67)

La hospitalidad se “resiste a la tematización”, esto es, a su conversión en un objeto, cosa o tema, entendiéndose que ello contradice su esencia ética originaria²⁵. La propia tematización, interpreta Derrida con Lévinas, “supone ya la hospitalidad, la acogida, la intencionalidad, el rostro²⁶”, todas ellas manifestaciones previas. Es por eso por lo que hasta “el cierre de la puerta, la inhospitalidad, la guerra, la alergia están implicando ya, como su posibilidad, la hospitalidad ofrecida o recibida: una declaración de paz original, más precisamente pre-originaria”. (Ibíd., p. 70).

Para Lévinas, la “intencionalidad es hospitalidad”, una perspectiva que de algún modo recoge el pensamiento de Derrida de una manera propia: es una intencionalidad que “se abre desde el umbral de sí misma, en su estructura más general, como hospitalidad, acogida del rostro ²⁷, ética de la hospitalidad, por consiguiente, ética en general”. (Ibíd., p. 71). A la hospitalidad como “metafísica del rostro” nada la limita, ella todo lo abarca, hasta a los “fenómenos de alergia, de rechazo, de xenofobia, la guerra misma”. Todo ello, pese a la evidente connotación de violencia y de maldad, tiene un “fondo de paz”. (Ibíd., pp. 70 y 71).

La reinterpretación de Lévinas permite aclarar mejor las observaciones críticas de Derrida en torno a la hospitalidad kantiana que está sujeta al derecho por una hostilidad que es natural al hombre, más no a la paz:

²⁵ Y sobre esto, aparece otra vez el cuestionamiento a Kant por sujetar la paz y la hospitalidad universal a lo político y jurídico para poner fin a una supuesta hostilidad propia a la naturaleza del hombre.

²⁶ El rostro en Lévinas excede la cara del otro. Es un concepto ético que significa la presencia del otro que hace carne en la relación con el otro, en la apertura del Yo hacia el otro. Podría decirse que tiene un sentido religioso en que el otro hace responsable al Yo de su destino vital. Como explica Giménez Giubbani, “el rostro es para Lévinas una verdadera categoría metafísica (...) la huella de la trascendencia que de algún modo se hace presente sin ser presencia”. (2011, p. 347).

²⁷ La experiencia de la hospitalidad en Derrida parecería ser un acontecimiento comparable al del rostro en Lévinas que se podría sintetizar en la siguiente frase del autor de *Totalidad e Infinito*: “El rostro del otro está desprotegido; es el pobre por el que yo puedo todo y a quien todo debo. Y yo, quienquiera que yo sea, pero en tanto que «primera persona», soy aquel que se las apaña para hallar los recursos que respondan a la llamada”. (2015, p. 37).

Al conservar la huella de la guerra posible, la hospitalidad, consecuentemente, no puede ser sino condicional, jurídica, política. Un Estado-nación, incluso una comunidad de Estados-naciones, solo puede condicionar la paz, como sólo puede limitar la hospitalidad, el refugio o el asilo. (Ibíd., p. 117).

Para Derrida, “nunca un Estado-nación”, cualquiera sea su régimen político, “se abrirá a una hospitalidad incondicional o a un derecho de asilo sin reserva”. En ese sentido, no habría que tener expectativas porque su esencia siempre será controlar “los flujos de inmigración”, una realidad constatable en la mala práctica de los gobiernos nacionales de los países desarrollados y sus consiguientes organizaciones supranacionales. (Ibíd.). Una paz que en Lévinas se complementa con el “ahora”, pues al contrario de Kant, ella no depende de los tratados o acuerdos que se legitiman en el espacio político²⁸.

En ese marco general de la acogida, que está influenciada por la tradición espiritual judía, la hospitalidad (“el lugar ofrecido al extranjero”) se aúna a la fraternidad y al concepto de humanidad porque se complementan en la “acogida al otro o del rostro como prójimo y como extranjero, como prójimo en tanto que extranjero, hombre y hermano”, conformando un cuadro de un fuerte sentido espiritual. (Ibíd., p. 93). Pero claro que una hospitalidad que se muestra solo desde la ética es incompleta sin la intervención de la política en su sentido más amplio. Derrida es consciente del problema.

La hospitalidad infinita, desde la “apertura a la ética”, enfrenta el desafío de la posterior, e inevitable, intervención, de la regulación política y jurídica, sin haber mucha luz acerca de cómo deberían desenvolverse para superar la contradicción que existe entre ambas y que pone entredicho la hospitalidad primera. La hospitalidad infinita que se abre desde la ética, no desconoce la problemática que presenta la condición inevitable de la regulación política y jurídica, aunque no resulte evidente cómo deberían desenvolverse para superar la contradicción natural entre las dos hospitalidades.

En Derrida, las pautas para una posible convivencia entre ambas están llena de atolladeros que, quizás, podrían despejarse si ellas se revitalizan con la propia deconstrucción que él mismo ejercita en el “esquema mediador” que plantea Lévinas para no exigirle más de lo racionalmente

²⁸ Dice Derrida que el pensamiento de Lévinas es absolutamente inverso al de Kant que cree en “la institución de una paz eterna, de un derecho cosmopolítico y de una hospitalidad universal” como respuesta a una “hostilidad universal”. En Lévinas, “la guerra misma conserva la huella testimonial de una acogida pacífica del rostro”. (1998, p. 115).

posible a la experiencia hospitalaria del Yo con el Otro y terminar alimentando falsas expectativas que conducen a su negación.

Veamos, entonces, la aporía de la hospitalidad derridiana por lo que significa la contradicción entre las dos hospitalidades que sufren de una inevitable cohabitación. ¿Se trata de una confrontación evitable? ¿Es fruto de la ficción pensar que es posible no solo la convivencia pacífica entre ambas, sino también su complementariedad en la medida en que las leyes estén inspiradas en el despertar ético de la hospitalidad?

El autor francés oscila entre ubicar a la hospitalidad incondicional en la ética y más allá de la ética, como algo propio de la cultura ²⁹, lo que oscurece el significado del término, particularmente en la acogida al extranjero, fundamental en esta investigación-. En nuestra interpretación, la hospitalidad derridiana –la que es y la que debería ser- es esencialmente ética, así como en Lévinas, y ha sido tradicionalmente perjudicada por gran parte del pensamiento contemporáneo sobre la identidad, que está “conformada por imágenes que son, de diversas formas, o bien inútiles, o bien directamente erróneas”. (Appiah, 2019, p. 15)

¿Qué supone en concreto que la hospitalidad como experiencia esté más allá de la ética? No es claro, pero ¿podría tratarse de una experiencia fenomenológica, de carácter subjetivo, que opera en el plano del mundo de la vida y en el que el Yo hasta pierde su libertad en el encuentro con el Otro? Y si es propio de la cultura, ¿no es acaso la propia cultura la que también explica la xenofobia y el rechazo al extranjero? Demasiadas aporías para un solo término.

Es que en Derrida parecería que se trata de un problema insondable: las dos hospitalidades serían tan contradictorias que las leyes potencialmente hasta podrían anular la experiencia hospitalaria y, la imposible convivencia de ambas nos ubica en un camino sin salida, en una inviabilidad de orden racional. El problema de la temporalidad por la tensión entre la inmediatez de la hospitalidad incondicional, en comparación el tiempo que requiere el estudio y la discusión en la política para establecer la hospitalidad condicionada, trasluce un problema ético al que se han enfrentado otros filósofos, asegura Still. Cita el caso de Rousseau, quien tuvo la actitud de pensar cómo es posible balancear ciertos conflictos en la justicia de su época, afirma esta filósofa que estudió los aportes de Rousseau en la práctica de la beneficencia de su época con el objetivo de compensar de algún modo cierta precariedad existente en la administración de la justicia por evidentes desigualdades entre hombres y mujeres. (2010, p.

²⁹ “Acerca de la hospitalidad incondicional siempre sostuve, con constancia e insistencia que, aunque imposible, seguía siendo ajena a lo político, lo jurídico e incluso lo ético”. (Peeters, 2013, p. 621)

261). Pero Derrida, en cambio, “no permite que la tensión se resuelva, la mantiene funcionando, aunque insta a la toma de decisiones ya que las estructuras sociales y políticas, las comunidades y la ley (derechos) y la hospitalidad internacional así lo requieren”. (Ibíd.)

¿Es una tensión evitable? Aparentemente no, según Derrida, aunque, consciente del problema, hizo alguna propuesta filosófica para intentar achicar la grieta que existe entre la Ley y las leyes, una disposición que Still parece no reconocer. En una entrevista en un programa televisivo de *France Culture*, el 19 de diciembre de 1997, le plantean a Derrida que “entre las leyes que forzosamente imponen límites a la hospitalidad y la ley que es forzosamente ilimitada, hay que tratar de encontrar algo que dé juego y una manera de intervenir”.

Y el entrevistado responde lo siguiente:

Ese “juego” es el lugar de la responsabilidad. A pesar de que la incondicionalidad de la hospitalidad debe ser infinita y, por consiguiente, heterogénea a las condiciones legislativas, políticas, etc., dicha heterogeneidad no significa una oposición. Para que esa hospitalidad incondicional se encarne, para que se torne efectiva, es preciso que se determine y que, por consiguiente, dé lugar a unas medidas prácticas, a una serie de condiciones y de leyes, y que la legislación condicional no olvide el imperativo de la hospitalidad al que se refiere. Hay ahí heterogeneidad sin oposición, heterogeneidad e insociabilidad³⁰. (Derrida, 1997)

“La invención política”, argumenta más adelante en la mencionada entrevista, así como “la decisión y la responsabilidad políticas consisten en encontrar la mejor legislación o la menos mala. Ese es el acontecimiento que queda por inventar cada vez”.

No es la única vez que habla del papel de la responsabilidad como un puente entre las dos hospitalidades como reflexionó en el diario *Le Monde*, 17 días antes, cuando dijo que es entre las dos hospitalidades donde “deben asumirse las responsabilidades y como deben tomarse las decisiones”. Es en su opinión es una “prueba temible porque si estas dos hospitalidades no se contradicen, permanecen heterogéneas en el momento mismo en que se reclaman una a la otra, de modo desconcertante”³¹. Podría interpretarse que es una responsabilidad de libre

³⁰ La mencionada entrevista fue reproducida en una página de Internet que difunde en español el pensamiento y obra de Derrida, bajo el título Sobre la hospitalidad. Se encuentra disponible en la siguiente dirección: <https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/hospitalidad.htm>

³¹ Ibíd., https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/hospitalidad_principio.htm

albedrío, pues interviene en caso de que las leyes sean capaces de interpretar las mejores condiciones de acogida al extranjero, algo que en general no ocurre, como veremos en el capítulo siguiente.

No obstante, puede que la noción de responsabilidad no termine de cuajar en el “juego” de las hospitalidades –el propio autor nos dice que la hospitalidad incondicional es “impracticable” y nos advierte que si se tradujera en una política tendría “efectos perversos” –, y, por tanto, sea algo confusa y criticada por algunos de sus colegas franceses como la escritora, filósofa y feminista Sylviane Agacinski que consideró “absurdo” y “provocador” el concepto derridiano.

“Aunque parece meritorio defender la causa de los indocumentados, ciertamente no se puede hacer en nombre de una hospitalidad incondicional, ya que no hay nada más condicional que la hospitalidad”, escribió Agacinski, tiene un trasfondo profundo: Derrida “sacrifica la inteligencia de la realidad empírica a la pureza del concepto” y así “renuncia a pensar la realidad efectiva”. (Peeters, 2013, p. 621 y 622) Pero la autora exige un compromiso práctico a Derrida que es muy discutible como *ethos* de la filosofía, cuya contribución en, todo caso, debería ser la de “dotarnos de una serie de conceptos y teorías que podamos emplear para elegir por nosotros mismos lo que pensamos” (Appiah, 2019, p. 15), algo que el pensador cuestionado ejerció con creces.

La hospitalidad derridiana, que implica abrirse al otro sin exigencias, sin imposición de deberes ni ningún tipo de restricciones como se estampan en las leyes de la hospitalidad, ¿no es potencialmente peligrosa una hospitalidad sin soberanía, que lo abarca todo y que no diferencia ni siquiera entre el bien y el mal? ¿No existe una figura de huésped como “parásito” al decir de Derrida que violenta la hospitalidad primera? ¿No existe una figura de huésped que traiciona al anfitrión, como sugiere Still, cuando deviene en terrorista?

En ningún caso estamos refiriéndonos a reglas condicionadas por el “miedo” a que la llegada de extranjeros pueda “perjudicar” de algún modo a los connacionales de un país anfitrión.³² Tampoco sujeta a supuestas identidades culturales o espirituales propias de

³² Paul Collier, en su documentado libro *Éxodo. Inmigrantes, emigrantes y países*, aunque es difícil de medir a largo plazo, muestra cómo, en un principio, la inmigración de trabajadores puede perjudicar a los trabajadores nativos en peores condiciones que, también, podrían verse perjudicados al aumentar la presión en los servicios sociales que ofrece el Estado, aunque todo depende del desarrollo del país. No es el mismo efecto, en países de alto poder adquisitivo (por ejemplo, las naciones de Europa Occidental) que en países no desarrollados (por ejemplo, Colombia) Esas dinámicas pueden derivar en conductas xenófobas que siempre son inhospitalarias. En general, los más beneficiados del país de acogida suelen ser los “nativos ricos”. Otra problemática contemporánea, que el autor no lo dice, pero ha habido casos en países con poca protección laboral, es cuando las empresas solo

creencias chovinistas. El enfoque ético de la hospitalidad y el propio cosmopolitismo son poderosas razones para no justificar la construcción de vallas; pero no es óbice para que una buena práctica de la hospitalidad no esté libre de ciertas y transparentes exigencias que preserven el sentido moral de la acogida y no se termine convirtiendo en un arma perversa. La respuesta de las leyes al potencial de violencia nunca debería justificarse para restringir la hospitalidad, sino para garantizarla y, por ello, es que los gestos transgresores de dominio estatal no deberían tener un lugar como lamentablemente lo tienen en la práctica de la hospitalidad condicionada a las leyes.

El propio Derrida, en su lectura de la acogida levisiana, insiste en la “violencia tiránica” de la política en la experiencia hospitalaria, pero hace un llamado a no abandonarla, dejándola a un lado, para evitar que el error sea de un modo “contumaz”. Pero, además, se justifica la presencia del derecho teniendo en cuenta que el Estado y las leyes, según lee a Lévinas, “son la fuente de la universalidad”. (Derrida, 1998, p. 126) El “esquema mediador” entonces podría mostrarse en vigilar las leyes de hospitalidad y denunciar la eventual “contumacia” del Estado; no dejar la política “a sí misma”, delimitándola para evitar más violencia a la Ley de la hospitalidad.

El argumento de Lévinas, anota el filósofo francés, es que lo que “identifica fuera del Estado (la paz, la hospitalidad, la paternidad, la fecundidad infinita, etc.) tiene un marco en el Estado”, “se identifica fuera del Estado aun cuando el Estado le reserve un marco”. Con Kant, el derecho cosmopolita está supeditado a “reglas y contratos” que limitan la hospitalidad, en general, y el derecho al refugio, en particular, dice Derrida. Hay múltiples ejemplos de atrocidades en todo el mundo como reflejan el drama de las personas “sin papeles” y “sin domicilio fijo”. (Ibíd. p. 129).

Con Lévinas se exige “otro derecho internacional, otra política de fronteras, otra política de lo humanitario, incluso un compromiso humanitario que se mantenga efectivamente más allá del interés de los Estados-nación”. (Ibíd., p. 129 y 130). La salida de Lévinas para gestionar la convivencia de las dos hospitalidades, podría contribuir a contener en parte la aporía de la hospitalidad derridiana que, además, el propio filósofo francés ha dado pistas claras sobre su posibilidad cuando dice que:

hacen llamados para contratar a trabajadores extranjeros para ofrecer menos salarios, lo que se convierte en una conducta discriminatoria para los connacionales que puede desembocar en comportamientos de rechazo a los extranjeros.

Se trata de saber transformar y perfeccionar la ley, y saber si esta mejora es posible dentro de un espacio histórico que se da entre la Ley de una hospitalidad incondicional, ofrecida a priori a todos los demás, a todos los recién llegados, sean quienes sean (...) y las leyes condicionales del derecho a la hospitalidad, sin las cuales la Ley incondicional de la hospitalidad correría el peligro de quedar como un deseo piadoso e irresponsable, sin forma y sin potencia, e incluso pervertirse en cualquier momento³³. (Ibíd., p. 22 y 23).

El pensamiento del filósofo francés en torno a esta problemática refleja el inicio de un periodo –fines de la década de 1980 y principios de la de 1990- de “ruptura” del pensador, que se vio particularmente en su necesidad de tejer “nuevas alianzas y por la emergencia de un Derrida de aspecto más calmado” (Peeters, 2013, p. 483).

A modo de especulación, cabe decir que su empatía con el pensamiento de Lévinas, con quien tuvo una actitud más distante y hasta crítica en el ambiente del “Mayo francés” que volcó en su texto *Violencia y Metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas*, puede explicar la puerta abierta a la esperanza en el plano político. No solo se refleja en la oportunidad que le da al papel de la política en las leyes de la hospitalidad, sino en su propuesta de un nuevo cosmopolitismo para mantener a raya la violencia del derecho sobre la hospitalidad, de forma especial en las figuras jurídicas del derecho de asilo, refugiados, apátridas, e inmigrantes.

En ese sentido, su propuesta idealista de crear “ciudades de refugio” como alternativa a un Estado-nación que maltrata a la hospitalidad, como dijo en la mencionada conferencia *Sobre el cosmopolitismo*, en donde insta a “restaurar una herencia memorable” e histórica de ciudades que acogieron y protegieron a “inocentes que buscaron refugio”, por ejemplo, en la tradición hebrea bajo el nombre de “venganza sangrienta”. (Derrida, 2001, p. 20).

Derrida ruega por la instalación urgente de “ciudades de refugio” –una noción que también toma de Lévinas- con el propósito de reorientar las políticas del Estado-nación que en general violentan al extranjero en general, y en particular las “modalidades de membresía” de inmigrante, exiliado, deportado, apátrida o desplazado. (Ibíd).

Una diferencia con Lévinas al respecto es que donde el pensador de la acogida junto a “la paz ahora” prefiere hablar de universalidad, Derrida opta por una constitución cosmopolita,

³³ Esta reflexión forma parte de una conferencia de Derrida “Sobre el cosmopolitismo”, en un encuentro convocado por el Parlamento Internacional de Escritores, en Estrasburgo, en 1996, sobre el tema de los derechos cosmopolitas de los solicitantes de asilo, refugiados e inmigrantes. El discurso fue publicado en forma de libro por primera vez en francés en 1997 y en 2001 traducido al inglés por Mark Dooley en el marco de una iniciativa conjunta de la University of Essex, University College Dublin y Boston College.

pero de nuevo cuño, en pugna a la influyente formulación de Kant en la *Paz perpetua*. Las “ciudades de refugio”, como una respuesta justa a la violencia y persecución de las leyes de la hospitalidad, significa para Derrida una nueva manera de repensar el cosmopolitismo. (Ibíd)

Un cosmopolitismo frente al “Estado canalla” que siempre impone “la razón del más fuerte, de la ley, de la fuerza de la ley, en una palabra, del orden, del orden mundial y de su porvenir”. (Derrida, 2005, p. 19). Siguiendo esa estela, podría pensarse que la acogida entonces es una víctima del daño colateral que provoca la dinámica dominante en la política, lo que significaría una nueva violencia contra la hospitalidad sin condiciones.

El cosmopolitismo que reivindica nuestro autor, muy distante, por cierto, del de Kant, deja ver un profundo malestar con la política y que explica su idea de zafar del Estado hasta “bribón”, que “ahuyenta a la buena sociedad”, esa que es posible con una hospitalidad que nada detiene. (Derrida, 2005. p 37 y 39).

Ante la lógica de un sistema “embaucador”, culpable de la terrible experiencia” del siglo XX y que seguramente Derrida extendería a este siglo XXI, como la del desplazamiento masivo de personas de países pobres a países ricos, propone una política de hospitalidad transgresora que se despliegue “más allá del Estado” que interpela al modelo cosmopolita tradicional. ¿Es posible?

Parecería que es propio de un pensamiento utópico, aunque justo es reconocer su originalidad lectura de la tradición, y del modo particular del ejercicio filosófico que conlleva “críticas frontales y simples”, necesarias para pensar los acontecimientos horripilantes del mundo -que están muy vivos entre nosotros- como “las manifestaciones de racismo”, a las que él mismo prestó atención antes incluso de conocerse su filosófico deconstructivismo con el que desmontó los problemas de la estructura formal de la hospitalidad³⁴. (Derrida, 1982).

³⁴ Entrevista publicada en *Le Monde*, el 31 de enero de 1982, cuando todavía no se conocía su pensamiento sobre la hospitalidad ni era evidente la influencia de Lévinas en su reflexión filosófica sobre el tema.

III. INMIGRANTES EN EL SIGLO XXI: LA HOSPITALIDAD ANTE LA MURALLA LEGAL

La experiencia de las leyes de la hospitalidad, tanto en los ordenamientos jurídicos de carácter nacional como regional, imbuidos de la filosofía cosmopolita de Kant, muestra que la condicionalidad ha estado más en consonancia con los intereses de los estados soberanos que de los derechos de los extranjeros. Probablemente, Derrida diría que ello es un reflejo de la problemática de la “democracia presente o existente” -a la que él cuestiona con la expresión de una “democracia por venir”, es decir, nunca del todo realizada³⁵-, en donde “los discursos sobre los derechos humanos y sobre la democracia continúan siendo unas coartadas obscenas cuando se avienen a la espantosa miseria de millones de mortales abandonados a la malnutrición, a la enfermedad y a la humillación, masivamente privados no sólo de agua y pan sino de igualdad o de libertad³⁶”. (Derrida, 2005, p. 110).

Las leyes de la hospitalidad están influyendo enormemente en el destino de un siglo XXI “marcado por la hospitalidad o la hostilidad entre extraños” (Díaz Álvarez, 2016, p. 49), que nadie puede desconocer, una desgracia que se ha reforzado por la pandemia del Covid-19³⁷, según la Organización Mundial de Migraciones, que informa de 271,6 millones de migrantes internacionales en 2019, una población que no ha dejado de crecer desde mediados de la década de 1990. Ese universo, incluye a 79,5 millones de personas en todo el mundo que se han visto obligadas a huir de sus hogares, de los cuales casi 26 millones tienen la categoría de refugiados, siendo más de la mitad menores de 18 años³⁸.

Detrás de esos números fríos se enconde la penosa realidad que sufren los extranjeros en su condición de migrantes, refugiados o apátridas, animándonos a afirmar que para Derrida la noción kantiana del respeto al extranjero asociado y supeditado a las leyes no la resuelve,

³⁵ Es una expresión que utiliza Derrida para protestar contra la mala práctica de la política, que incluye a la inhospitalidad. (2005, p. 110 y 111).

³⁶ Justamente, las migraciones más terribles del mundo la sufren los más pobres que huyen de sus respectivos países en búsqueda de mejores oportunidades o también de la persecución religiosa, étnica, sexual o ideológica.

³⁷ Un escrito de la OMI (<https://weblog.iom.int/protection-migrants-crisis-more-relevant-ever-face-covid-19>), de julio pasado, afirma que “los migrantes corren un mayor riesgo de contraer Covid-19, evidente por la rápida propagación del virus en dormitorios en Singapur, las Maldivas y el Golfo, mataderos y plantas empacadoras de carne en los Estados Unidos y Alemania, granjas canadienses, centros de detención en Malasia, y campamentos para personas desplazadas en Grecia y Bangladesh”. Advierte que es la población internacional con “menos probabilidades de tener acceso a servicios de salud adecuados u otra protección social, y los que tienen más probabilidades de perder sus trabajos” y que, además, están sufriendo recurrentemente de “actos xenófobos”, convertidos en “chivos expiatorios como portadores del virus o como gorriones en servicios públicos tensos”.

³⁸ Del Portal de Datos Mundiales sobre la Migración que ofrece datos históricos que muestran la tendencia creciente de las migraciones de personas: https://migrationdataportal.org/es?i=stock_perc&t=2019

incluso hasta refuerza la violencia, y antepondría la urgencia del respeto al otro como persona humana de la filosofía de Lévinas (Derrida, 1997, Programa televisivo de France Culturel).

En ese escenario mundial de aumento histórico del número de migrantes que sufren de las leyes que dominan la experiencia de la acogida, vale la pena consignar algunos itinerarios del derecho que a nuestro juicio avivan las inquietudes filosóficas y políticas de Derrida, así como su idea de la hospitalidad radical.

Aunque el artículo 13 la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas de 1948 establece que: “Toda persona tiene derecho a circular libremente y a elegir su residencia en el territorio de un Estado”, y también que: “tiene derecho a salir de cualquier país, incluso del propio, y a regresar a su país; y esto porque, como la Declaración establece en sus considerandos, “la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana”, lo cierto es que somos testigos de una situación que a todas luces dista de ser congruente con esta declaración. Según la Agencia de la ONU sobre los Refugiados –ACNUR– a finales de 2019 circulaban “sin papeles” unos 4,2 millones de personas en 76 países, lo que convierte en letra muerta el artículo 6 de la Declaración que establece que “Todo ser humano tiene derecho, en todas partes, al reconocimiento de su personalidad jurídica”. Y ¿qué decir del artículo 15 que establece que “Toda persona tiene derecho a una nacionalidad” cuando hay millones de apátridas? Esa realidad tan elocuente también echa por tierra el diáfano artículo 14 que dice que “En caso de persecución, toda persona tiene derecho a buscar asilo, y a disfrutar de él, en cualquier país”, excepto quienes hayan sido penados por delitos comunes o hayan cometido actos contrarios a los propósitos y principios de las Naciones Unidas. En efecto, la Declaración de los Derechos Humanos se ve quebrantada por innumerables Estados-nación cada vez más cerradas al extranjero, es decir, ceden a la inclinación siempre latente de la hospitalidad condicionada.

Principios como los que contempla la Declaración Universal de los Derechos Humanos significan que, más allá del derecho, un Estado tiene deberes para con otros Estados y ello incluye la ayuda a sus ciudadanos en momentos de necesidad a quienes lo necesiten. Como escribió con meridiana claridad el filósofo británico Dummett³⁹, así como un Estado no puede

³⁹ El británico Michael Dummett, un especialista en filosofía analítica, reconocido especialmente por sus conocimientos de la obra del filósofo alemán Gottlob Frege, en paralelo, dedicó su vida al activismo en contra del racismo en su país, una experiencia que volcó en un libro desde la perspectiva de su formación académica. Allí muestra la influencia que tiene el sentido de identidad de los países en las leyes de acogida, afectando la propia experiencia de la hospitalidad. La definición de Israel como estado judío, por ejemplo, significa que cualquier

tomar medidas que afecten a personas que viven fuera de su frontera, también está obligado a ofrecer ayuda en caso de “súbita y extrema necesidad”. Pero como él mismo reconoció, en general nada de eso se cumple. (2004, p. 40)

En sintonía con Dummett, *The New Humanitarian*, una reconocida organización de noticias independiente sin fines de lucro y especializada en la problemática de la migración, advierte en un artículo destacado en su página web que hoy “en muchas partes del mundo, los refugiados y los migrantes se han convertido en un tema político polarizador que desemboca en un círculo pernicioso:

La demonización de los migrantes por parte de políticos populistas ha llevado a políticas que dificultan que las personas accedan al asilo y otras protecciones legales. Esto empuja a más migrantes a la clandestinidad, una población en la sombra sin estatus. Mientras tanto, las personas que ayudan a los migrantes infringen cada vez más las leyes que tipifican como delito la asistencia.

Hay una clara tendencia política “antinmigración”, advierte esta ONG, lo que ejerce “una presión creciente sobre los países del sur”, haciéndolos responsables de sus controles sobre los extranjeros, obligándolos a que “acepten o reubiquen a los migrantes”. “(...) Los países ricos han intensificado el apoyo a la aplicación de la ley en las fronteras en países a lo largo de las rutas migratorias, externalizando efectivamente sus controles fronterizos”, escribe el Informe de la ONG, y menciona el papel que ese sentido están jugando Libia, México, Marruecos y Níger, en la contención y freno, y control policíaco para impedir la llegada de inmigrantes a Europa o Estados Unidos, según los casos.

El mismo informe asegura que “desde Estados Unidos hasta Grecia e Italia, los gobiernos occidentales utilizan cada vez más las leyes contra el tráfico ilícito o la legislación contra el terrorismo para criminalizar la asistencia humanitaria a los refugiados y migrantes”. Y menciona “la política xenófoba” por parte de “políticos de extrema derecha” de países de Occidente que han “capitalizado la inquietud” ciudadana, impulsando o aprobando políticas antimigratorias.

persona que pueda demostrar su calidad de judío, tiene todo el derecho a instalarse en el país. En Alemania, tiene peso la ascendencia étnica y, por tanto, la acreditación de antepasados alemanes abre la puerta con todas las de la ley. En Australia, hubo un tiempo en que solo podían entrar “descendientes de blancos europeos” y en Malawi se “niega la ciudadanía a quien no sea de raza negra subsahariana”. Con esos casos, Dummett nos quiere ilustrar sobre el peso de la nacionalidad, raza o religión -como en los países islámicos- en las condiciones de acogida y de las posibilidades de acceder a la ciudadanía, habiendo ejemplos también de discriminación por el uso de la lengua -la Italia de Mussolini y la actual Turquía-.

En 2018, hubo una fugaz esperanza de que el *Global Compact for Safe, Orderly and Regular Migration* de la ONU, como una alternativa jurídica más humanista con las migraciones y el problema de los indocumentados. El texto, aprobado por mayoría, se compromete a una gestión de los flujos migratorios de forma integral. Pero, el rechazo de plano del Estados Unidos del expresidente Donald Trump y de una docena de países que al final se desvincularon del texto – muchos de ellos importantes en términos de flujos de migrantes- debilitaron el intento de un pacto mundial estructurado en torno a 23 grandes objetivos para crear condiciones más “justas” con los extranjeros⁴⁰. La Alta Comisionada para los Derechos Humanos, Michelle Bachelet, en su momento declaró sentirse “muy decepcionada” y opinó “que lo que pasa hoy es que muchos líderes, en lugar de dirigir y dar ejemplo prefieren mirar las encuestas para ver si la gente teme a la inmigración”⁴¹.

Es así, entonces, que las leyes de la hospitalidad, de las que habla Derrida, las cuales han cobrado forma en el marco de las declaraciones multilaterales y tratados internacionales para la protección de los derechos humanos, no solo chocan con la incondicionalidad que requiere la hospitalidad como Ley y acontecimiento, sino que su propio contenido, lejos de ser una fuente de inspiración ética para embeber el derecho, termina por desmerecer el propósito de la “razón jurídica” de raíz kantiana.

Ciertamente, las leyes que condicionan la hospitalidad forman parte de lo que Derrida denomina “el irracionalismo (sic)” que proviene de una “razón jurídica”, es decir, de un derecho que, en cierto modo, legitima “cierta violencia” como la amenaza y la coacción que van de suyo en las normas. (Derrida. 2005, p. 9 y 177). Y ello, anota él, se inscribe dentro de un conjunto de conceptos problemáticos, como el que mencionábamos acerca de la democracia, siendo el más significativo para nuestro trabajo filosófico, el papel de las leyes mediante las cuales el Estado-nación⁴²(anfitrión), queriendo responder formalmente al llamado de acogida, termina paradójicamente violentando la experiencia hospitalaria. (Ibíd., p. 11 y 13).

⁴⁰ Entre las metas que establece el documento, figuran la cooperación para abordar las causas que motivan la migración o mejorar las vías de migración legal; compromisos para la lucha contra trata y el tráfico de personas; evitar la separación de las familias, usar la detención de migrantes sólo como última opción o reconocer el derecho de los migrantes irregulares a recibir salud y educación en sus países de destino. Los Estados se comprometen también a mejorar su cooperación a la hora de salvar vidas de migrantes, con misiones de búsqueda y rescate, y garantizando que no se perseguirá legalmente a quien les dé apoyo de carácter "exclusivamente humanitario". Y prometen garantizar un regreso "seguro y digno" a los inmigrantes deportados y no expulsar a quienes se enfrentan a un "riesgo real y previsible" de muerte, tortura u otros tratos inhumanos

⁴¹ De un artículo en la página web oficial de la ONU que se titula *Pacto Mundial sobre Migración: ¿a qué obliga y qué beneficios tiene?*, publicada el 5 de diciembre de 2018.

⁴² El Estado-nación necesita del Estado de derecho que Derrida define como “un sistema convencional, a la vez lógico y social” en el que prevalece “un determinado tipo de razonamiento, aquel que somete al derecho el

Derrida cree que todo ello es consecuencia de un orden mundial basado en la dominación de unos Estados poderosos sobre otros débiles, los cuales definen leyes de la hospitalidad que están condicionadas a sus intereses geopolíticos y económicos que alimentan dicho orden mundial desigual. Es un “sentido del mundo”, por utilizar un giro de Derrida, que hasta violenta el fundamento de las legislaciones de la hospitalidad condicionada que regulan, indistintamente, pero en una misma dirección, las categorías de refugiado, inmigrante y apátrida, las cuales surgen de documentos inspirados por el espíritu kantiano, pero que conducen a una práctica draconiana que imposibilita la promesa de hospitalidad a la que las leyes parecen responder.

A ello obedecen las posiciones adoptadas por Derrida con relación a la calamidad que sufrieron (o quizás habría que conjugar este verbo en presente y, por qué no, en futuro, dada la experiencia histórica de las leyes de la hospitalidad) los inmigrantes en la Francia de mediados de la década de 1990, en una etapa en la actividad filosófica convivía con cierta acción política⁴³. La hospitalidad francesa justificó una baja sustancial de visas a extranjeros provenientes de Argelia, una antigua colonia de Francia. El Derrida militante denunció “ese cierre de las fronteras en las narices de los argelinos, que viven en un infierno, que en 1994 contó con al menos 30 mil asesinatos”, un drama sobre el cual las leyes miraron hacia el costado. (Peeters, 2013, p. 566). En otras palabras, se declaraba en contra de la hospitalidad condicionada que Francia ofrecía a quienes pedían ser acogidos.

Nacido en Argelia, de origen judío y autoidentificado como mestizo europeo “super-culturizado, super-colonizado” (Derrida, 1992, p.15), Derrida hizo oír su voz filosófica sobre la hospitalidad en el campo de la política, convencido de que éste principio concentra en sí “las urgencias más concretas y las más propias para articular la ética con la política”, en cuyo contexto dicta la conferencia mencionada en el capítulo anterior en la que insta a los “Cosmopolitas de todos los países” a hacer “¡un esfuerzo más!”, en donde fundamenta la “romántica” idea de crear ciudades de refugio, una suerte de santuarios para los refugiados, inmigrantes desposeídos que incluyen a los “sin papeles” que, para Derrida, sufren de la hospitalidad condicionada, construida desde el Estado-nación.

consenso buscado y las conclusiones de un debate o de un conflicto, en verdad, los temas de un litigio”. Se pregunta el autor: “¿La razón de Estado se somete siempre al Estado de derecho o, por el contrario, lo excede y lo traiciona, de forma siempre excepcional, en el momento mismo en el que pretende justamente fundarlo?”. La hospitalidad condicionada, nos parece, que queda aprisionada de esa operatividad propia del derecho. (Derrida, 2005, p. 12).

⁴³ El 25 de marzo de 1995, por ejemplo, hizo un llamado en París a la “resistencia cívica” contra las leyes sobre inmigración y la nacionalidad, específicamente decepcionado con decretos del gobierno socialista de François Mitterrand que perjudicaban a los inmigrantes argelinos. (Peeters, 2013, p. 566)

El combate del filósofo en la esfera pública obedece a su íntimo convencimiento de que, por lo menos, hay que exigir al Estado los documentos legales que necesitan los inmigrantes para ser “alguien”, los cuales son indisociables al derecho, a las leyes de la hospitalidad de inspiración kantiana: “Como el domicilio y el nombre, el ‘en casa’ supone los ‘documentos’. El ‘indocumentado’ es un fuera de la ley, un no sujeto del derecho, un no ciudadano o el ciudadano de un país extranjero al que se le rechaza el derecho conferido, en los documentos, mediante una visa o un permiso de estadía, un timbre o un sello”. Podría interpretarse con ello que la incondicionalidad de la hospitalidad derridiana, ahora sin soberanía, no significa una supresión de las leyes en sí mismas, pues el autor de algún modo reconoce su necesidad al responder a sus críticos que señalan que tal hospitalidad es imposible:

La hospitalidad incondicional que se expone sin límite a la venida del otro, más allá de la hospitalidad condicionada por el derecho de asilo, por el derecho a la inmigración, por la ciudadanía e incluso por el derecho a la hospitalidad universal del que habla Kant y que sigue estando controlado por un derecho político o cosmopolítico. Una hospitalidad incondicional es la única que puede dar su sentido y su racionalidad práctica a cualquier concepto de hospitalidad. La hospitalidad incondicional excede el cálculo jurídico, político o económico. Pero nada ni nadie llega sin ella. (Derrida, 2005. P. 178).

Sobre esto, Derrida plantea que estamos ante “dos figuras de la racionalidad” que, de un lado y del otro de un límite, se requieren y a la vez se exceden la una y a la otra”. (Ibíd.). El puente entre ambas estaría dado en la justicia que desborda al derecho: mientras las leyes universales las mueve la razón del más fuerte, la justicia es la que permite abrir el espacio para que tenga lugar la “singularidad incalculable del otro”. (Ibíd., p. 179 y 180).

Para Derrida, “la heterogeneidad entre justicia y derecho no excluye, sino que, por el contrario, requiere su insociabilidad” porque “no hay justicia sin recurrir a unas determinaciones jurídicas y a la fuerza del derecho; no hay devenir, transformación, historia ni perfectibilidad del derecho que no recurra a una justicia que, sin embargo, lo excederá siempre”. (Ibíd., p. 180). Quizás el problema entonces estaría en la realidad de un puente averiado: una justicia ausente en las leyes y que, por tanto, se violenta aún más el encuentro sin cálculo con el otro. Acaso podríamos decir que Derrida señala un doble ataque a la acogida incondicional: las propias leyes y la falta de sentido de justicia en las propias leyes.

La falta de justicia es, por ejemplo, la que reflejan las leyes que regulan la situación de los inmigrantes en Francia, algo tan descorazonador para Derrida que advierte que se han

transformado casi en una política de Estado, pues ha estado vigente tanto en gobiernos de derecha como de izquierda⁴⁴.

A. La maltrecha hospitalidad europea

Pero no solo Francia violenta a los inmigrantes al someterlos a estas leyes cada vez más restrictivas, sino que también lo hace el conjunto de la Europa Comunitaria como revelan múltiples estudios y ensayos como los escritos por Sami Naïr, experto en migraciones desde la filosofía política⁴⁵ –hasta el momento tiene publicado una veintena de libros sobre el tema- y de una amplia trayectoria en asuntos europeos. El Acuerdo Schengen, firmado en 1985 y que involucra a 26 países europeos, contiene leyes de hospitalidad condicionada, convirtiéndose en una verdadera barrera para impedir la entrada de los refugiados, en particular, y de los inmigrantes, en general. Naïr se refiere al “muro” de Schengen, en el sentido que “ha podido contener la demanda migratoria fuera de la Europa del Mercado único” y, al mismo tiempo, provocó “una enorme demanda insatisfecha en las fronteras de la Unión, sin hablar de la proliferación de las mafias de trata de personas que actúan en este campo desde hace años”. La estrategia reguladora europea tuvo la consecuencia trágica de “reducir rápidamente la aceptación de los verdaderos refugiados, quienes huían de la muerte por causa de sus opiniones o de guerras civiles”. (Naïr, 2016, p. 11).

En el contexto de un inédito flujo de migrantes desde países pobres y en guerra o en conflictos violentos, la Unión Europea, cuna emblemática de la civilización occidental que luego de vivir en carne propia el genocidio por razones raciales o religiosas, ofreció al mundo innumerables mensajes de que había tomado buena nota de las atrocidades del siglo XX en su territorio, convirtiéndose en adalid de la solidaridad humana para asegurar la paz y en un faro del respeto a los Derechos Humanos, en esa misma Europa, empero

⁴⁴ Derrida se mostró particularmente “muy impresionado” por la aprobación de un proyecto de Charles Pasqua, ministro del Interior del gobierno de centro derecha del primer ministro Édouard Balladur, con los votos en contra de la bancada socialista y comunista. La ley, de junio de 1993, estableció estrictas restricciones en Francia a la entrada y residencia de inmigrantes provenientes de países que no fueran miembros de la entonces Comunidad Europea. La iniciativa aprobada no incluyó la propuesta original de prohibir a los extranjeros en situación irregular (los extranjeros “sin papeles”) la cobertura en los centros de asistencia de salud pública.

⁴⁵ Sami Naïr fue uno de los intelectuales franceses de izquierda que estuvieron junto a Derrida en las protestas en contra a las leyes sobre inmigración francesa a mediados de la década de 1990, en las que también participó Pierre Bourdieu. Oriundo de Argelia, 16 años menor que Derrida, tiene un doctorado en La Sorbona en filosofía política y otro en letras y ciencias humanas en 1979.

(...) se ha decidido no considerar a los refugiados como peticionarios de asilo –tal como lo establece la Convención de Ginebra de 1951- no acogerles y expulsarlos a territorio turco desde el del Acuerdo de la deshonra entre Alemania y Turquía⁴⁶. De los casi seis millones de refugiados, a finales de 2015, que viven en condiciones infrahumanas en los campos o caminan sin destino por las rutas hostiles de Europa, se ha decidido acoger a ... ¡160.000 personas! (Nair, 2016, p. 12).

Las leyes de acogida calculadas según cuotas son una prueba de que la UE “carece de respuesta ante los desafíos” que supone un nuevo entorno geoeconómico y geopolítico que explica el auge contemporáneo de las migraciones: “No tiene visión estratégica ni a largo ni a mediano plazo. Deja al mercado gestionar ‘automáticamente’ la demanda migratoria y no quiere asumir su responsabilidad política y moral para con los refugiados”, afirma el autor, sugiriendo de algún modo la ausencia de las dos “racionalidades” de las que habla Derrida. (Ibíd., p. 22).

Uno de los peores rechazos a los inmigrantes que llegan al viejo continente se explica justamente por el Acuerdo de Schengen, con el cual se empezó a calificar de inmigrantes a los refugiados y, de este modo, se dejó afuera a el grueso de extranjeros que estaban en condiciones de ampararse en “las convenciones internacionales de los peticionarios de asilo”. Por lo menos por una decena de textos europeos, quienes antes podían llegar a estar cobijados por el derecho de asilo, pasaron a ser considerados “inmigrantes irregulares, clandestinos, casi invasores”. (Ibíd., p. 98). Es una “operación semántica” que demuestra la hipocresía política europea que perjudica a los inmigrantes que huyen de la guerra o conflictos, de persecuciones políticas, étnicas, religiosas o de carácter sexual. (Ibíd.).

El mencionado Acuerdo de regulación de migrantes tuvo efectos perniciosos que se hacen sentir hoy, a más de 20 años de vigencia, al cometer aún más daño a los extranjeros que llegan a Europa, escapando de la miseria o de la persecución: el “desarrollo exponencial de las mafias” y otras bandas criminales que surgieron como hongos en el negocio de la entrada de inmigrantes

⁴⁶ El autor se refiere al Acuerdo entre la Unión Europea (UE) y Turquía, del 18 de marzo de 2016, que entre los aspectos más controvertidos establece los siguientes: todos los "migrantes irregulares" -denominación que incluye a los refugiados que huyen de guerras o persecución- llegados a las islas griegas serán devueltos a Turquía. Por cada sirio retornado a Turquía otro será reasentado legalmente en la UE. Para elegirlos, se tendrán en cuenta criterios de vulnerabilidad. Para evitar que los refugiados se embarquen en la ruta hacia Europa, se dará prioridad a los que no hayan llegado antes a la UE por medios irregulares. Europa solo se compromete a dar cobijo a 72.000 personas por este mecanismo. Por otra parte, Turquía se comprometió a tomar todas las medidas del caso para evitar que se abran nuevas rutas marítimas o terrestres de migración ilegal. El día del acuerdo del Consejo Europeo, en una pantalla gigante instalada por Amnistía Internacional se resumía el sentir de las ONG y que probablemente sería el mismo en Derrida: "No se comercia con los refugiados. Detengan el acuerdo".

ilegales⁴⁷; y un aumento del rechazo de las peticiones de asilo por sospecha de que se trata de demandantes de empleo (Ibíd., p. 42 y 43). El férreo control migratorio fue la excusa perfecta para la creación de la Agencia Europea de la Guardia de Fronteras y Costas (FRONTEX), con tareas policíacas con el objetivo de detener a los inmigrantes ilegales en el mar, reforzándose el aparato represor contra los extranjeros desde antes de que lleguen a tierra firme.

Concomitantemente, hubo en Europa crecientes manifestaciones de xenofobia que hasta golpearon a la canciller alemana, Ángela Merkel, la cara más amable de las leyes europeas de la hospitalidad, sumado el protagonismo preocupante de grupos de ultra derecha en contra de la presencia de extranjeros, incluso expresándose de manera violenta. Alemania, un portaestandarte en defensa de los inmigrantes, puso un freno a la acogida en 2016 y allí comienza un período de “penalización de los refugiados” que se extiende hasta el día de hoy, que se reforzó, de cierta manera, con el comportamiento antiinmigrante de varios gobiernos de los países del Este, destacándose el que preside Viktor Orbán en Hungría⁴⁸. (Ibíd., p. 65).

El avance en Europa de grupos de extrema derecha que promocionan medidas xenófobas ejerce presión a la acogida en el viejo continente. El autor consigna múltiples noticias de diversos países europeos en que el pujo antiinmigrante es palpable. La realidad de los migrantes que buscan otro destino en países ricos europeos es cada vez más preocupante debido a las leyes que regulan la llegada de extranjeros a terceros países. El derecho se expresa ya no para acoger al inmigrante, sino para expulsarlo o sencillamente no dejarlo entrar a una casa con la puerta cerrada con tres llaves.

⁴⁷ La llegada clandestina de migrantes que buscan sortear los controles fronterizos ha provocado una verdadera tragedia en los mares. En los cinco años (2014-2018) de registros de las muertes ocurridas durante la migración, según la Organización Internacional de las Migraciones (OIM), se han documentado los casos de más de 30.900 mujeres, hombres y niños que perdieron la vida en el intento de llegar a otros países. En ese período, el mar Mediterráneo se cobró el número más alto de vidas, con por lo menos 17.919 víctimas mortales; en el 64% de estos casos, no se recuperaron los restos. En 2018, el Mediterráneo siguió siendo el lugar con el mayor número de muertes.

⁴⁸ En 2015, Hungría construyó una valla de cuatro metros de altura a lo largo de 175 kilómetros de frontera con Serbia, además de establecer penas de tres años de cárcel por entrar ilegalmente al país y cinco en caso de dañar las cercas fronterizas, todas medidas apoyadas con entusiasmo por el Grupo de Visegrado (que, además de Hungría, está integrado por Eslovaquia, Polonia y la República Checa). Respecto a las murallas fronterizas, se podría sumar una de 30 km. entre Bulgaria y Turquía que está en proceso de ampliación; otra de 18,7 km. en los enclaves españoles de Ceuta y Melilla con Marruecos; y una última de 10,5 km. entre Grecia y Turquía. Estos datos se recogen en el libro *Refugiados. Frente a la catástrofe humanitaria, una solución real*, de Naïr, publicado en 2016. La situación de los migrantes no ha tenido variaciones significativas en el presente y por tanto tampoco con relación al problema de la hospitalidad que estamos analizando.

The New Humanitarian reconoce que la crisis del Mediterráneo impulsó a mejorar la cooperación internacional y a establecer nuevas políticas, pero no han sido esfuerzos exhaustivos, pues, “apenas se dirigen a las personas desplazadas dentro de las fronteras de su propio país, que superan en número a los refugiados en dos a uno”. Los números no mienten en reflejar que estamos ante un problema creciente: “cuando se lanzó el principal marco internacional sobre el desplazamiento interno hace dos décadas, había 20 millones de desplazados internos. Ahora hay alrededor de 40 millones”, advierte la ONG en su página web⁴⁹. Las horribles estadísticas de atropellos y de violaciones a derechos humanos fundamentales dejan al desnudo leyes europeas de la hospitalidad que son una ofensa a la Ley de la hospitalidad, pero también al propio derecho que le confiere legitimidad, y un barniz de “razón jurídica” que defiende valores muy preciados de un continente que se reivindica como una comunidad civilizada, al decir de Naïr.

Pero la hospitalidad condicionada es tan diferente en la realidad, que una advertencia de Merkel del 31 de agosto de 2015 ya no causa asombro: “Si Europa falla en la cuestión de los refugiados, si este estrecho vínculo con los derechos civiles universales se rompe, entonces no será la Europa que deseábamos”⁵⁰. Es un escenario tan pernicioso y violatorio de valores de un continente que hizo del estado de Derecho también un albergue ético y moral, que se escuchan a experto que ponen sobre aviso de que “la Unión Europea está moral y políticamente obligada a articular, antes de que sea tarde, una respuesta humana y digna a la crisis de los refugiados y a situar los derechos humanos en el núcleo de sus políticas”⁵¹.

Derrida estaría de acuerdo con la canciller alemana y posiblemente hasta exigiría mucho más a la política, “otro cap”⁵² (cabo) en la institucionalidad del viejo continente, en un doble sentido: un barco con un nuevo rumbo y otro capitán(a) en el timón para una nueva Europa hospitalaria, que tendría posibilidades siempre y cuando se fomente una identidad que incluya

⁴⁹El artículo se encuentra disponible en la siguiente dirección web:
<https://www.thenewhumanitarian.org/migration/shifting-responses>

⁵⁰ https://elpais.com/elpais/2017/12/12/opinion/1513071765_388740.html

⁵¹ *Ibíd.*

⁵² En una conferencia en Turín, el 20 de mayo de 1980, que más de 10 años después fue incluida en el libro *El otro cabo. La democracia, para otro día*, Derrida habla de “el otro cabo” (*caps*), inspirado en el lenguaje de la navegación, para reflexionar acerca de la necesidad de cambiar de rumbo en la política en torno a la identidad europea que tantas tragedias y violencia ha desencadenado. Dijo entonces que el viejo continente se encuentra en un momento especial de su historia, particularmente por las cuestiones sobre la identidad europea en que una discusión sobre el “cap” es “ineluctable”. (Derrida, 1992, p. 15 y 19)

la diferencia, que promueva una cultura propia, pero en relación con el otro, renunciando así a la identidad étnica que es la que desencadena xenofobia, racismo y antisemitismos que, de un modo u otro terminan perjudicando a las leyes de la hospitalidad. (Derrida, 1992, p. 17).

B. Las condiciones amorales de Trump

Desde la campaña electoral que lo llevó a la Casa Blanca, el presidente estadounidense Donald Trump puso como eje central el combate a los inmigrantes, sirviéndose de una retórica populista de extrema derecha que hizo carne en las leyes de la hospitalidad durante su único período de gobierno. Su administración convirtió en “verdad” el discurso de fobia a los extranjeros, particularmente en contra de los inmigrantes venidos del llamado Triángulo del Norte (El Salvador, Guatemala y Honduras), escapando de la violencia, de la acción de bandas criminales que riegan de sangre la vida cotidiana o en búsqueda de oportunidades para los suyos. Pero no únicamente, pues, México fue también blanco de su furia antiinmigrante, a quien acusó de ser responsable de la llegada de delincuentes a Estados Unidos y del aumento del tráfico y del consumo de drogas. Aunque el derecho ya amparaba al presidente a llevar a cabo redadas contra inmigrantes ilegales, mediante instrumentos jurídicos que venían de antes, pero habían caído en desuso, igual robusteció durante su mandato la legalidad de la violencia en dos sentidos: expulsar a los “sin papeles” y evitar el ingreso de extranjeros sospechosos de pretender quedarse en su país.

Es espeluznante ver las imágenes de agentes de seguridad, golpeando las puertas de inmigrantes “sin papeles”, a cualquier hora del día, quienes, incrédulos, abren paso a los oficiales a su morada y terminan presos y luego deportados, provocando la separación de familias. O las situaciones de riesgo que asumen los inmigrantes ilegales, que muchas veces terminan en tragedia, intentando la imposibilidad de llevar a cabo una vida sin documentos ⁵³. La política inhospitalaria de Trump, un camino muy similar al de la UE, externalizó la guerra contra los inmigrantes en México, cuyo gobierno -presidido por Andrés Manuel López Obrador- aceptó, en junio de 2019, jugar el papel de gendarme para evitar que

⁵³ Dos documentales de la plataforma de Netflix ilustran el despliegue de las fuerzas de seguridad del Estado en contra de los indocumentados y las peripecias de los inmigrantes para salir adelante. Una de las series, Indocumentados, narra la amenaza de la deportación de los inmigrantes ilegales; la otra, Nación de Inmigración, muestra el trabajo de tolerancia cero del Servicio de Inmigración y Control de Aduana de los Estados Unidos, responsable del control de las leyes que condicionan a los inmigrantes e intervienen, además, en hacer efectiva la deportación.

los inmigrantes centroamericanos lleguen a territorio estadounidense desde la larga frontera terrestre del sur del país. Lo hizo presionado por la amenaza de Trump de aumentar de forma creciente los aranceles a las exportaciones de México a EE. UU., que es clave para la economía azteca.

El presidente López Obrador puso las leyes al servicio de un control represivo contra los inmigrantes, desplegando la fuerza de policía de la Guardia Nacional en localidades de la frontera, además de aceptar que los solicitantes de asilo en EE.UU., provenientes fundamentalmente de la región, permanezcan en México mientras sus casos se procesan en los tribunales de Justicia, violando así flagrantemente la Convención sobre las condiciones de los refugiados, así como acuerdos de Derechos Humanos. México también ha jugado un papel propio en el rechazo a extranjeros. Según un estudio de *Refugees International*, una organización humanitaria independiente dedicada al apoyo a personas desplazadas, publicado en diciembre pasado, desde enero de 2017 hasta septiembre de 2020, la autoridad de inmigración de México (INM) denegó la entrada de extranjeros a México 70.693 veces. Más del 60 % de ellos eran ciudadanos de países latinoamericanos, mayoritariamente de Colombia, Venezuela y Ecuador.

El estudio menciona denuncias de la Defensoría del Pueblo de México (CNDH), organizaciones de la sociedad civil y medios mexicanos que dan cuenta de “prácticas ilegales y arbitrarias dentro de las zonas de inspección y seguridad de los aeropuertos mexicanos”, lo que incluye entrevistas hostiles a los extranjeros, períodos prolongados de detención y aislamiento, y sin acceso a un traductor, asistencia consular o una llamada telefónica. Todo ello, afirma la ONG, significa “violaciones de los derechos humanos tanto en el derecho mexicano como en el internacional”⁵⁴.

Leyes que victimizan a los extranjeros y que, además, se utilizan con fines ideológicos y económicos, refuerzan los reproches de Derrida al derecho como un instrumento excluyente de la hospitalidad, que convierte a la persona en un objeto y humilla a la arquitectura jurídica internacional que, después de las atrocidades de la Segunda Guerra Mundial y la violencia de los regímenes totalitarios, puso el eje de la “razón jurídica” en la defensa y promoción de los derechos humanos.

⁵⁴ El artículo mencionado consigna muy bien las críticas de la sociedad civil a los atropellos del gobierno mexicano que perjudican a la hospitalidad. El texto completo se puede consultar en la siguiente dirección web: <https://www.refugeesinternational.org/reports/2020/12/10/no-rights-mexican-airports-as-unprotected-spaces-for-asylum-seekers>

C. Retos de la incondicionalidad

Del mismo modo que encontramos fallas profundas, en su sentido ético, en el despliegue de las leyes que condicionan la llegada y acogida del otro por parte de los Estados del mundo desarrollado, esto es, la ausencia en ellas de la “incondicionalidad de lo incalculable” de las que nos habla Derrida, también es posible advertir los desafíos que puede enfrentar una determinada comunidad en la que conviven diferentes culturas, cuando la hospitalidad no exige condiciones.

En Francia, por ejemplo, ha surgido un profundo debate acerca del alcance del modelo de laicidad (*laïcité*), identitario del Estado-nación, según un reciente artículo en el diario *The New York Times* que se encarga de consignar una controversia instalada en el propio gobierno de Emmanuel Macron⁵⁵. Siendo una nación muy celosa de la neutralidad religiosa y que protege la libertad de credo, se ha visto desafiada por el visible avance de los musulmanes en la vida del país. El articulista Roger Cohen señala que, Francia, que mantiene “una relación incómoda con el islam”, evita confrontar con los prejuicios por los cuales se “discrimina a su gran población musulmana”. En ese contexto, Nicolas Cadène, director del *L'Observatoire de la laïcité*, dijo que su país está viviendo “un período de extrema tensión” debido a “una crisis económica, social, sanitaria, ecológica y de identidad, agravada por los recientes ataques islamistas”. Y en ese ambiente de inestabilidad, reconoció, hay “un miedo terrible al islam” muy vivo en las calles. Su comprensible temor es que se termine instalando “una policía del pensamiento” que, en caso de ocurrir, ya sabemos que se termina validando en el campo jurídico.

La laicidad, explicó Cadène, es una herramienta para la convivencia y la interacción de todos en la misma sociedad. Pero eso sucede muy raramente”, reconoció, un comportamiento que alimenta el “miedo” por la falta de conocimiento del otro. Los ciudadanos de origen musulmán son los más perjudicados por esa dinámica social, especialmente los niños que terminan confinados en barrios alejados de las grandes ciudades y que reciben una educación

⁵⁵La “identidad y los valores culturales franceses han estado presente en los debates electorales de este siglo XXI, en un país de una gran presencia islámica y que ha sufrido ataques terroristas de fundamentalistas religiosos. En ese marco, creció la prédica de partidos de ultraderecha que reivindican ideas xenófobas. Sobre esta controversia, que toca a la hospitalidad en la política, se puede consultar los siguientes enlaces de medios internacionales: <https://www.nytimes.com/2021/01/01/world/europe/an-embattled-public-servant-in-a-fractured-france.html?smid=em-share>, <https://www.lavanguardia.com/internacional/20091103/53817359188/francia-lanza-un-debate-de-alto-voltaje-sobre-la-identidad-nacional.html> y https://elpais.com/diario/2009/11/03/internacional/1257202809_850215.html

inferior y, por tanto, ya tienen sus oportunidades restringidas. Lejos de ser una inquietud marginal, Cadène ha sido cuestionado por otros sectores del gobierno que, en lugar de luchar contra la “estigmatización de los musulmanes”, prefieren tener como blanco la defensa de la República de los "islamistas militantes". Es un debate que se ha avivado con la decapitación en la calle de un maestro de escuela, en octubre pasado, por parte de un extremista musulmán, por mostrar caricaturas del Profeta Muhammad en una clase sobre libertad de expresión.

Los conceptos acerca de la identidad siempre son problemáticos y muchas veces se utilizan como subterfugios en las leyes de la hospitalidad que provocan los inconvenientes que plantea Cadène. Pero a su vez, la incondicionalidad puede arrastrar otros conflictos. En sus textos, sin embargo, Derrida reivindica una identidad que no se defina como cerrada, sino que incluya la “cultura del otro”, es decir, que la “identificación consigo” tenga en cuenta la alteridad en ella del otro, en el entendido de que “una cultura no tiene un solo origen”, pues, “la monogenealogía sería siempre una mistificación en la historia de la cultura”. (Derrida, 1992, p. 17 y 18). En cierto sentido, nuestro autor evaluó como problemático un sentido unidireccional de la identidad francesa que, a su juicio, hiere una convivencia social que debería ser respetuosas de las diferencias.

En la mencionada entrevista en la televisión francesa, en 1997, ante una pregunta del periodista sobre el reto que supone la convivencia de diferentes modelos culturales, la reflexión de Derrida parece ajustada a la discusión actual sobre la integración de los musulmanes a la vida “laica” francesa cuando dice que en el modelo integracionista de gobiernos de diferentes ideologías han coincidido en que

(...) está bien acoger al extranjero, pero a condición de la integración, es decir, de que el extranjero, el inmigrante o el nuevo ciudadano francés reconozca los valores de laicidad, de república, de lengua francesa, de cultura francesa. Lo comprendo. La decisión justa ha de hallarse, una vez más, entre el exceso del modelo integracionista que desembocaría simplemente en borrar toda alteridad, en pedirle al otro que se olvide, desde el momento en que llega, de toda su memoria, de toda su lengua, de toda su cultura, y el modelo opuesto que consistiría en renunciar a exigir que el arribante aprenda nuestra lengua. (Derrida, 1997, France Culture)

El conflicto actual de Francia en torno a la llegada de extranjeros de creencias y culturas muy diferentes no es muy distinto al de las circunstancias de “temor” y “temblor” que describió Derrida hace ya más de 40 años como consecuencia de la presencia de inmigrantes en el país de las Luces que, si algo lo identifica, es la divisa "Libertad, Igualdad, Fraternidad".

Otro ejemplo muy ilustrativo de conflictos inherentes a las condiciones de acogida se puede notar en una controversia que hubo en Uruguay con la llegada de familias sirias en condición de refugiados. Bajo el gobierno de José Mujica, llegaron a Uruguay una centena de sirios con quienes se originaron choques culturales por comportamientos legalmente inapropiados y que son severamente sancionados en el país de acogida⁵⁶, pero no así en una nación como Siria. El caso más sonado se conoció en febrero de 2015 cuando se supo que se había constatado reiteradas conductas de violencia doméstica contra una mujer siria en una familia de refugiados. En aquel momento, Mujica admitió públicamente que su gobierno enfrentaba un problema: “tenemos muchas barreras culturales. Si vinieran mujeres y niños sería encantador. Pero los hombres tienen algunas costumbres que nuestra tradición y nuestro sistema de derecho no... Hacen demasiadas cosas, como hacían nuestros bisabuelos (...)”.

¿Se puede hacer oídos sordos a actos contra la mujer, algo que es penado por las leyes nacionales e internacionales, con el justificativo de que el extranjero proviene de un país que no sanciona la violencia familiar? ¿Es un atenuante o un argumento de recibo aceptar que una conducta ética y legalmente impropia, depende de valores, identidad o cultura? ¿Qué ocurriría ante la improbable ausencia de leyes para no contradecir la hospitalidad primera?

Derrida seguramente comprendería la inquietud que proviene de la política y del derecho, particularmente tratándose de un acto de violencia contra la mujer, cuya feminidad representa con Lévinas “la acogida hospitalaria por excelencia” (Derrida, 1998, p. 58). La filosofía de la hospitalidad transgrede al derecho, más no lo destruye ni lo desconoce. Podría acudir quizás a la responsabilidad, el puente que construyó el autor para pensar en aquella justicia que no proviene del derecho.

Un suceso menos dramático en relación con las leyes y los extranjeros ocurrió recientemente en el Reino Unido, un caso también revelador de la tensión siempre latente en torno a la hospitalidad. El delantero del Manchester United, el uruguayo Edinson Cavani, fue suspendido por tres partidos y obligado a pagar una multa equivalente a 137.800 dólares, a fines de diciembre pasado, por haber publicado un mensaje en Instagram que decía “gracias, negrito”, dirigido a un amigo que lo había felicitado por dos goles decisivos que había convertido para

⁵⁶ El problema despertó un amplio interés internacional porque las familias sirias llegaron a Uruguay en el marco de un acuerdo entre el presidente Barack Obama (EE. UU.) y el presidente uruguayo Mujica para tratar de resolver el problema de los presos en el centro de detención de Guantánamo. La controversia comenzó a partir de un artículo periodístico que se puede leer en el siguiente enlace: <https://www.elobservador.com.uy/nota/violencia-dentro-de-las-familias-sirias-pone-en-aprietos-al-gobierno-de-mujica-20152320240>

su equipo. La Federación Inglesa de Fútbol (FA) argumentó que Cavani violó el reglamento de la organización al utilizar la palabra “negrito”, que es considerada “insultante, inadecuada, inapropiada y contra los valores del juego”. Numerosas organizaciones de fútbol cuestionaron la sanción por no considerar la connotación de cariño que la expresión “gracias, negrito” significa, por lo menos, en el Río de la Plata.

Lejos de realizar una defensa contra el racismo, lo que ha cometido la Federación Inglesa de Fútbol (FA) es un acto discriminatorio contra la cultura y la forma de vida de los uruguayos”, dijo la Asociación de Futbolistas del Uruguay (AFU), integrada por jugadores profesionales y amateurs masculinos y femeninos, en un comunicado. “La sanción revela una visión sesgada, dogmática y etnocentrista que no admite más que la lectura que se quiere imponer desde su particular y excluyente interpretación subjetiva⁵⁷”.

El profesor Andreas Beck Holm, un académico danés de filosofía política y filosofía de la ciencia, también salió en defensa de Cavani porque en su opinión la verdadera actitud racista estuvo en “la decisión” de la Asociación Inglesa de “acusarlo” de racista⁵⁸: “Cavani es un trabajador extranjero que está siendo castigado por su dominio insuficiente del idioma inglés y por su igualmente limitada comprensión de las normas sociales británicas”, argumentó. “Se lo sanciona por no cumplir con esos códigos, aunque se comunique en una lengua extranjera con un extranjero”, agregó el profesor en defensa del deportista uruguayo. El mensaje de fondo, considera este académico, es que “las normas culturales de Sudamérica son inferiores a las de Gran Bretaña y no deberían ser toleradas en absoluto”. Cavani no tuvo la intención de insultar a un amigo, sino la de enviarle un saludo afectuoso, pero en las leyes del país de acogida, su expresión cariñosa puede tener un significado denigrante que se explica por la historia racial anglosajona.

¿Qué hacer, entonces? ¿Perdonar a un extranjero porque desconoce que una expresión de connotaciones cariñosas en su país, en las leyes de la nación de acogida supone un improperio? ¿Absolver a un forastero por desconocer la sensibilidad cultural de país por un violento pasado

⁵⁷ La decisión del fútbol inglés despertó la indignación de buena parte de la comunidad deportiva de la región. Se adjunta un enlace con una nota periodística que ilustra sobre las reacciones de indignación: <https://es.noticias.yahoo.com/futbolistas-uruguayos-acusan-federaci%C3%B3n-inglesa-142208140.html>

⁵⁸ La controvertida resolución ingresa llamó la atención también en ambientes fuera del fútbol como, por ejemplo, la reflexión de un académico que tuvo una amplia repercusión internacional que se puede leer en el siguiente enlace: <https://www.futbol.com.uy/Deportes/Catedratico-denuncio-por-racismo-a-la-FA-tras-acusar-de-racista-a-Edinson-Cavani-uc773694>

esclavista? ¿No deben aplicarse las normas jurídicas en empatía con un error producto de la ignorancia o por una interpretación adecuada al contexto del mensaje? Y este último caso, ¿qué hacer si en el futuro se difunde una expresión similar por parte de otro jugador, sin importar la nacionalidad? ¿Derrida hubiese defendido o comprendido el saludo “gracias, negrito” de Cavani a través de una popular red social?

Es probable que hubiera habido simpatía del filósofo por el jugador del fútbol, a juzgar por algunas de sus reflexiones sobre la violencia que sufren los inmigrantes; la primera de ellas, “tener que hacer valer sus derechos en una lengua que no habla” o trasmutar a una cultura que desconoce hasta “borrar toda alteridad”. A todo eso, Derrida se opondría con fruición. (Derrida, 1997, programa de televisión France Culture)

Dicho esto, cualquiera que haya podido ser la decisión, a favor del jugador de fútbol, como muestra de una hospitalidad bondadosa, o en acuerdo con la resolución drástica de la institución inglesa de balompié, en función de leyes muy estrictas, permanecería presente una situación de injusticia.

IV. CONCLUSIONES

El flujo de migrantes que circulan por el mundo es uno de los acontecimientos más trágicos de las dos primeras décadas del presente siglo, particularmente por las condiciones de verdadera inhospitalidad que se refleja en la acogida de personas que huyen de la persecución por motivos étnicos, religiosos, ideológicos o sexuales, o, abiertamente, deciden, con dolor, abandonar su tierra en búsqueda de mejores oportunidades de vida. Por interpretaciones etnocéntricas del debate en la esfera pública, muchas veces se tergiversan la problemática en torno a los migrantes por un énfasis en las consecuencias sociales y económicas en las sociedades de acogida, que terminan reflejándose en las políticas migratorias, más no en una reflexión empática -de alteridad, digamos- respecto a las razones que explican la llegada de las personas a un país extranjero con el propósito de radicarse en él.

Así pues, ¿por qué hay unos 271,6 millones de migrantes internacionales, un 3,5% de la población mundial, de los cuales, alrededor de 26 millones son refugiados y otros 4,2 millones considerados apátridas? ¿Qué motivos puede tener una persona para dejar su país? Como afirma Dummett, es una reacción comprensible ante “la desesperación por las “insoportables” condiciones de vida: indigencia, hambre y violencia de todo tipo. “Alguien que se siente incapaz de soportar por más tiempo tales condiciones puede abrigar la esperanza de que el país al cual huye reconocerá la profundidad de su miseria y le permitirá quedarse”. (2004, p. 51). Pero es una esperanza idílica, pues lo cierto es que, pese a los promocionados principios universales de derechos humanos de las Naciones Unidas y otras normas del derecho internacional, instrumentos de lucha “contra la opresión, la impunidad y las afrentas a la dignidad humana” (Ban Ki-moon, 2015), cada vez se observan más barreras a la entrada de inmigrantes, particularmente, de refugiados, contradiciendo el sentido de solidaridad de la arquitectura jurídica universal como respuesta a las barbaries de la Segunda Guerra Mundial y los regímenes totalitarios⁵⁹.

No hay duda de que la política y las leyes de la acogida no han estado a la altura de circunstancias que denoten humanidad, lo que convierte en una necesidad urgente el repensar el drama contemporáneo de los migrantes. En ese sentido, nos pareció que la filosofía de Derrida podría contribuir a una mejor comprensión de esta problemática para empezar a

⁵⁹ ¿Qué dirían hoy Horkheimer y Adorno que en 1944 advertían que la humanidad estaba destruyendo la Ilustración, y que en lugar de avanzar hacia la libertad se estaba hundiendo “en un nuevo género de barbarie” (2009, p. 11)?

desandar el camino de ruptura con valores humanos fundamentales como la libertad, la justicia y la solidaridad por la que está transitando el mundo.

Efectivamente, creemos que hemos podido demostrar en este trabajo que hay un pensamiento filosófico vivo y concienzudo sobre la problemática de los extranjeros que, es justo reconocer, que a la misma vez que ofrece luz a la oscuridad de la noche de los migrantes, también abre incertidumbres y con ellas nuevas preguntas. Ya en la tradición filosófica que nos viene de los griegos, y en el pensamiento de Kant en el marco de la Ilustración y de una civilización en profundo cambio, es posible encontrar una reflexión sobre la hospitalidad, pero planteadas en otros escenarios temporales y que respondieron a otras sensibilidades y acontecimientos históricos hoy sobrepasados.

En la Grecia Clásica había una hospitalidad generosa con el extranjero, pero era éste un concepto reservado a quienes compartían el mismo imaginario griego. Es decir, había una hospitalidad que se expresaba en las costumbres de la época, en las leyes y en los tribunales, donde el extranjero gozaba de derechos, pero un extranjero que era, en esencia, otro “griego”. Los extranjeros fuera de las ciudades-Estado con una identidad griega (culturales, económicos, políticos y religiosos) eran considerados despectivamente como “bárbaros” y raramente tenían un destino diferente a la esclavitud.

La referencia a Kant es muy distinta porque su pensamiento sigue teniendo una enorme influencia, incluso en la hospitalidad que estamos analizando, como explicaremos más adelante. Pero, el filósofo prusiano fundador de una reconocida filosofía crítica nunca pensó la hospitalidad en función de una problemática en torno a los extranjeros que buscan refugio. Kant llega a la hospitalidad con el derecho cosmopolita como un instrumento para asegurar la paz entre los pueblos y facilitar el comercio mundial.

A nuestro entender, los vacíos filosóficos acerca de una hospitalidad pensada en función de los extranjeros pobres o perseguidos del mundo han sido ocupados por filósofos contemporáneos como Derrida, cuyo pensamiento en torno a la acogida, que intentamos desgranar en este trabajo, hizo un inmenso aporte en advertirnos el problema de la experiencia de la hospitalidad por la condicionalidad de las leyes. Su planteo es que la hospitalidad, influenciada por la doctrina kantiana, ha estado sujeta al derecho positivo, perjudicando de algún modo, y más allá del propósito último de Kant, el sentido moral inherente también a este concepto. Una presencia desmesurada de la hospitalidad desde las leyes, que exigen el acatamiento a determinadas reglas que niegan a la verdadera hospitalidad que siempre es incondicional, no pide nada a cambio, una idea que Derrida trae desde Lévinas, el gran pensador de una acogida ontológica.

El filósofo francés reivindica la hospitalidad “absoluta”, con tal intensidad que pone en entredicho la hospitalidad del derecho que se desenvuelve desde las preguntas que se formulan bajo el imperio de las leyes. La hospitalidad ética no exige el nombre de quien llega a mi casa; en cambio, la hospitalidad kantiana, no abre la puerta al extranjero que es un desconocido. (Derrida, 2014, p. 31). El razonamiento de Derrida, con Lévinas, es que “no puede haber amistad, hospitalidad o justicia sino ahí donde, aunque sea incalculable, se tiene en cuenta la alteridad del otro, como alteridad (...) infinita, absoluta, irreductible”. (Derrida, 1997, France Culturel) Y es un choche de trenes inevitable porque en la tradición kantiana -que se refleja en la hospitalidad- el objetivo es el “respeto de la ley”; en Lévinas, en quien se inspira nuestro autor para repensar la acogida al extranjero, “la noción de respeto, antes de ser un mandamiento, (...) es la mirada, la mirada a distancia”. Es decir, que con él se antepone una hospitalidad que mira a persona, antes de que se convierta en sujeto de derecho que es lo que importa en la hospitalidad condicionada. (Ibíd.)

Para Derrida, los migrantes son susceptibles de ser violentados por el derecho. El argumento para una crítica tan radical es que

La hospitalidad que estuviese simplemente regulada por el Estado, por la relación con unos ciudadanos en cuanto tales, no parece bastar. La prueba, la terrible experiencia de nuestro siglo, fue, sigue siendo, el desplazamiento de poblaciones masivas que ya no estaban constituidas por ciudadanos y para las cuales las legislaciones de los Estados-naciones no bastaban. Por consiguiente, habría que ajustar nuestra ética de la hospitalidad, nuestra política de la hospitalidad, a un más allá del Estado y, por lo tanto, habría que ir más allá del cosmopolitismo”. (Derrida, 1997, France Culturel)

Aunque asegura no renegar de Kant, al contrario, señala que el cosmopolitismo universal de la *Paz perpetua* “es algo notable hacia lo cual hay que tender”, observa que también es necesario “saber transgredir”. (Ibíd.). No parecería referirse al significado lato del término “transgredir”, sino más bien a una actitud provocadora, de exigencia a la hospitalidad condicionada que ha dejado en el olvido a la hospitalidad que nace del encuentro con el otro y que siempre es previa a los controles del derecho. Introduce en ello una llama de esperanza para lograr cierto diálogo a la distancia entre las dos hospitalidades.

De una lectura de diversos textos académicos de Derrida, conferencias o entrevistas periodísticas, puede resultar confuso cómo es que imagina el juego apropiado entre las dos hospitalidades. Eso explica las interpretaciones críticas que se han escuchado sobre su modelo hospitalario aporético. Ingenuo o impracticable por la propia aporía derridiana, para algunos. O

la intención de dejar abierta el conflicto entre una hospitalidad inmediata y otra que exige tiempo, para otros. Planteamos a modo de pregunta que quizás la irresolución del problema se puede excusar por una filosofía que está ante todo interesada por “la imposibilidad de lo imposible”, que convierte a la contradicción de un problema filosófico es “el centro mismo del objeto que quiere pensar”. ¿No es acaso la dificultad que presenta la hospitalidad en Derrida? (Peeters, 2017, 542)

Se cierra la puerta al conflicto cuando afirma que

Si practico la hospitalidad por deber (y no solo en conformidad con el deber), esta hospitalidad como pago ya no es una hospitalidad absoluta, ya no es graciosamente ofrecida más allá de la deuda y de la economía, ofrecida al otro, una hospitalidad inventada para la singularidad del recién llegado, del visitante inesperado. (Derrida, 2014, p. 87)

Pero, a la vez, el filósofo francés parece abrirse a la posibilidad de la responsabilidad cuando la ve jugando un papel si se cumple la condición de una política abierta a la ética a la hora de legislar lo concerniente a la extranjería. Nos advierte de las diferencias insondables entre ambas hospitalidades, pero al mismo tiempo cree que en la propia aporía de la hospitalidad podría haber posibilidades de acercamiento, en la medida en que ocurra “un movimiento” para que la acogida sin restricciones pueda de algún modo insertarse en las normas jurídicas que regulan la hospitalidad (Derrida, 2014, p. 31). Es por eso, que a la misma vez que reconoce la heterogeneidad entre la Ley y las leyes, asegura que son “tan próximas, y en verdad indisociable”. (Ídem.)

¿Qué papel puede jugar la responsabilidad como puente entre una y otra hospitalidad? Desde nuestro punto de vista, es de lo que nos habla Lévinas: la responsabilidad es lo que permitiría pensar en leyes más justas con los migrantes. ¿Cuál sería entonces el aporte en esa suerte de diálogo entre la ética y la política? Derrida lo explica de la siguiente manera:

(...) no hay cultura ni vínculo social sin un principio de hospitalidad. Este ordena, hace incluso deseable una acogida sin reserva ni cálculo, una exposición sin límite al arribante. Ahora bien, una comunidad cultural o lingüística, una familia, una nación, no pueden no poner en suspenso, al menos, incluso traicionar este principio de hospitalidad absoluta: para proteger un «en casa», sin duda, garantizando lo «propio» y la propiedad contra la llegada ilimitada del otro; pero también para intentar hacer la acogida efectiva, determinada, concreta, para ponerla en funcionamiento. De ahí las «condiciones» que transforman el don en contrato, la apertura en pacto vigilado; de ahí los derechos y los deberes, las fronteras, los pasaportes y las puertas, de

ahí las leyes sobre una inmigración, cuyos «flujos», según se dice, hay que «controlar». (Derrida, 1997, France Culturel)

No obstante, podría sospecharse que Derrida no tiene demasiada confianza en la posibilidad de una actitud responsable del Estado-nación, dispuesto a traicionar en cualquier momento el principio de la hospitalidad absoluta. ¿En qué circunstancias podemos sospechar de la desconfianza del filósofo? Pues, en su idea de instalar “ciudades de refugio”, por fuera del propio Estado-nación, independientes del Estado-nación, donde el extranjero pueda encontrar una protección frente a las presiones que sufre por la persecución, la intimidación y el exilio, y como respuesta al deterioro del andamiaje jurídico del derecho de asilo. Es también un bajar los brazos ante la posibilidad del cosmopolitismo⁶⁰.

La negatividad de Derrida tiene un sabor muy amargo por el convencimiento de que detrás de “las distintas modalidades de violencia, hay una historia de hospitalidad, una perversión siempre posible de la ley de la hospitalidad (que puede parecer incondicional), y de las leyes que llegan a limitarla y condicionarla en su inscripción como ley”⁶¹. Es por eso por lo que invoca las “ciudades de refugio”, unas figuras en tradiciones religiosas -en la hebrea, por ejemplo, pero no la única-, y europeas incluso, para dar cobijo a inocentes que son perseguidos por quienes en relatos inspiradores están buscando una "venganza sangrienta". Un discurso trágico, revelador del pesimismo de Derrida sobre la posibilidad de la apertura de las leyes a la Ley de hospitalidad.

Los datos duros de las migraciones de hoy son eco de una inhumana realidad que Derrida denunció en su momento, como vimos a lo largo de este ejercicio filosófico, que nos implora por la construcción del puente de diálogo entre las hospitalidades. La penosa realidad de los refugiados son la prueba de la necesidad de que opere un cambio, un “nuevo cap”, dirigía Derrida: el 68% del flujo migratorio ocurre por la salida de millones de personas de países en guerra o en ruina como Siria, Venezuela, Afganistán, Sudán del Sur y Myanmar, que son violentados por la hospitalidad condicionada apenas cruzan la frontera. Se trata de personas que

⁶⁰ En la citada entrevista en la televisión francesa Derrida dice: “todavía no somos suficientemente cosmopolitas, (...) hay que abrir las fronteras; pero al mismo tiempo el cosmopolitismo no basta”.

⁶¹ Una de las violencias instaladas es la que sufren los solicitantes de asilo. En una conferencia en el Parlamento Internacional de Escritores, en Estrasburgo, en 1996, se mostró muy crítico y pesimista sobre la gestión política de asilo y las condiciones de los refugiados y los migrantes en general: “Los solicitantes de asilo golpean sucesivamente a cada una de las puertas de los estados de la Unión Europea y acaban siendo repelidos en cada uno de ellos. Con el pretexto de combatir a los inmigrantes económicos que pretenden ser exiliados de la persecución política, los estados rechazan las solicitudes de derecho de asilo con más frecuencia que nunca”.

sufren, además, el asedio de bandas criminales de trata de personas y de otros negocios espurios en torno al tránsito ilegal de migrantes. Las leyes, lejos de asegurar a los desposeídos una acogida humanitaria, profundiza la situación inhumana que enfrentan buena parte de ellos que, en algunos casos, hasta podría compararse a las calamidades que sufrieron cuando optaron por la partida.

Pensar “lo imposible” desde la filosofía no es una imposibilidad, como nos muestra Derrida, pero es un camino de obstáculos teóricos que pueden ser como farallones en el mar que impiden avanzar en la dirección correcta. ¿Cuál? La que se dirige al encuentro con el sentido ético de la acogida y no la abandona en una gestión política que se ha mostrado evidentemente inhumana al amparo de un andamiaje jurídico que termina por legitimar la crueldad. El pensamiento aporético del filósofo francés puede terminar por encerrar una problemática -como la de la hospitalidad- en un círculo vicioso que se retroalimenta y del cual no parece haber escapatoria.

Por último, no quisiéramos dejar de mencionar la premonitoria advertencia de Derrida que recogemos en el trabajo, sobre el avance tecnológico que barre con las fronteras físicas, una realidad que hoy se muestra tan perfeccionada que nos hace olvidar que el término virtual también nos remite a algo irreal o latente. Es que hoy no hay nada más real que el Estado-nación en un mundo virtual en el que anhela ejercer un control que nos generaba espanto cuando lo hacía el servicio de inteligencia de la Alemania comunista durante la Guerra Fría, la temible

Stasi. Derrida se dio cuenta muy rápido de que Internet y la telefonía celular iban a transformarse en poderosos instrumentos de actividades “legales” de ciberseguridad o *non santa* de ciberdelincuencia, trastocando a una hospitalidad que se comprende desde definiciones muy precisas sobre lo público y lo privado, la condición de ciudadano o de extranjero, el derecho a la privacidad en la intimidad del hogar y a mantener en reserva las comunicaciones personales.

Tuvo razón en advertirnos sobre la alteración que sufriría la hospitalidad por la penetración de una tecnología que, en nombre de la protección del Estado-nación, invade espacios que hasta no hace tanto tiempo eran inviolables. Y también en mostrarnos el lado oscuro de la red por una delincuencia virtual que no tiene fronteras. La tecnovigilancia golpea la convivencia democrática cuando la policía cumple sus tareas con drones, que se mueven con potentes cámaras de videos y micrófonos sofisticados, que, con la excusa de la lucha contra el terrorismo, ingresan sin permiso a mi casa.

Lo cierto es que, desde que Derrida planteó su preocupación por los efectos nocivos de la tecnovigilancia del Estado-nación, han sido escandalosas las denuncias y casos comprobados de violación a la privacidad por parte de servicios de inteligencia, no solo a personas del común,

también a gobernantes extranjeros. El caso más emblemático de los últimos años fue la denuncia en 2013 de Edward Snowden, excontratista de la Agencia de Seguridad Nacional (ASN), que entregó documentos clasificados a importantes periódicos internacionales que demostraban operaciones de vigilancia masiva a escala nacional e internacional por parte de la administración estadounidense de Barack Obama, que luego la Justicia consideró ilegal, y desmentían una versión oficial edulcorada ante el Congreso sobre el trabajo de inteligencia. El episodio, que sigue abierto a la controversia, provocó graves conflictos diplomáticos entre EE. UU. y países europeos, el asilo político de Snowden en Rusia, sobre quien pesa una orden de detención, acusado de espionaje y robo de propiedad del gobierno.

Desde entonces, y en el marco de un terrorismo en ascenso -la excusa para herir al estado de Derecho-, las nuevas tareas de ciberseguridad que, al decir de Derrida, cometen “una violación de lo inviolable” - quebranta la condición de hospitalidad que el mismo estableció-, amedrantan el espacio sagrado del hogar y representan, incluso, una amenaza latente a un Estado-nación que se gestiona en fronteras difusas. (Derrida, 2014, p. 57). El problema de fondo con la tecno-política entonces no sería por la tensión entre dos hospitalidades: es una guerra de un Estado-nación a nociones protegidas en el marco jurídico, un desafío nuevo para pensar desde la filosofía.

REFERENCIAS

- Appiah, Kwame Anthony. (2019). *Las mentiras que nos unen. Repensar la identidad*. Barcelona, España: Taurus.
- Aristóteles. (2011). *Política*. Barcelona, España: Austral.
- Arteaga Conde, Evelia, Oliva Ríos, Mariela y Rodríguez Ortiz, Roxana. (2017). *Hospitalidad y ciudadanía. De Platón a Benhabib*. Ciudad de México, México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Editorial Itaca.
- Benítez, Benita. (2005). *La ciudadanía en la democracia ateniense*. (pp. 37-58). Revista Foro Interno de la Universidad Complutense de Madrid. Madrid, España.
- Benhabib, Seyla. (2005). *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Barcelona., España: Gedisa Editorial.
- Benveniste, Emile. (1983). *Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*. Madrid, España: Taurus.
- Clusiau, Christina y Schwarz, Shaul. (2020). *Nación de inmigración [Immigration Nation]*. Reel Peak Films.
- Collier, Paul. (2013). *Éxodo. Inmigrantes, emigrantes y países*. Madrid, España: Turner.
- Chirinos Montalbetti, María Pía. 2007. *Hospitalidad y amistad en la cosmovisión griega*. Repositorio de la Universidad de Piura. Piuria, Perú: Facultad de Humanidades Departamento de Humanidades, Área de Filosofía.
- Derrida, Jacques. (1975). *La farmacia de Platón*. Madrid, España: Editorial Fundamentos.
- Derrida, Jacques. (1992). *El otro cabo. La democracia, para otro día*. Barcelona, España: Ediciones del Serbal.
- Derrida, Jacques. (1998). *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabras de acogida*. Madrid., España: Editorial Trotta.
- Derrida, Jacques. (2001). *On Cosmopolitanism*. Londres, Inglaterra (Reino Unido): Routledge. Taylor & Francis.
- Derrida, Jacques. (2005). *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid, España: Editorial Trotta.
- Derrida, Jacques. (2012). *La escritura y la diferencia*. Barcelona, España: Anthropos.
- Derrida, Jacques y Dufourmantelle, Anne. (2014). *La hospitalidad*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones de la Flor.

Díaz Álvarez. (2016). *El traslado. Narrativas contra la idiotez y la barbarie*.
Barcelona, España: Debate.

- Dummett, Michael. (2004). *Sobre inmigración y refugiados*. Madrid, España: Cátedra.
- Foucault, Michel. (2009). *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Giménez Giubbani, Analía. (2011). *Emmanuel Lévinas: Humanismo del rostro*. Escritos (revista universitaria). Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana. Medellín, Colombia. Artículo académico reproducido en el link:
<http://www.scielo.org.co/pdf/esupb/v19n43/v19n43a04.pdf>
- Habermas, Jürgen. (1999). *La inclusión del otro*. Estudios de Teoría Política. Barcelona, España: Paidós.
- Heather, Peter. (2010). *Emperadores y bárbaros: El primer milenio de la historia de Europa*. Barcelona, España: Crítica ((Versión e-book, ISBN digital: 978-84-17067-97-7).
- Hirschberger, Johannes. (2012). *Breve Historia de la Filosofía*. Barcelona, España: Herder. (Versión e-book, ISBN digital: 978-84-254-3072-5)
- Iriarte, Ana. (2007). *La institución de la Xenia: pactos y acogidas en la antigua Grecia*. Revista Gerión. Madrid, España: Universidad Complutense de Madrid, Departamento de Historia Antigua. Versión en línea:
https://www.researchgate.net/publication/27594943_La_institucion_de_la_Xenia_pactos_y_acogidas_en_la_antigua_Grecia/link/0e605c88f0c46d4f0ab5b54e/download
- Kant, Immanuel. (2005). *La Metafísica de las Costumbres*. Madrid, España: Tecnos.
- Kant, Immanuel. (2016). *La paz perpetua*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Lane Fox, Robin. (2007). *El mundo clásico, la epopeya de Grecia y Roma*. Barcelona, España: Crítica.
- Le Monde, (2/12/97). *Il n'y a pas de culture ni de lien social sans un principe d'hospitalité*. *Le Monde*. De una transcripción reproducida en un sitio web en español dedicado al pensamiento de Derrida:
<https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/frances/hospitalite.htm>
- Näir, Sami. (2016). *Refugiados. Frente a la catástrofe humanitaria, una solución real*. Barcelona, España: Crítica.
- New York Times (01/01/21). *An Embattled Public Servant in a Fractured France*. *New York Times*

- Peeters, Benoît. (2013). *Derrida*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Platón. (2013). *Apología de Sócrates. Critón. Carta VII*. Barcelona, España: Espasa Libros. (Versión electrónica, ISBN digital: 978-84-670-4035-7)
- Platón. *El Político*. (1872). Madrid, España: Medina y Navarro Editores.
- Piñol Villanueva, Adriá. (2015). *El extranjero en la Grecia arcaica: acceso a la tierra y a la justicia*. Tesis doctoral. Consulta en <https://www.tesisenred.net/handle/10803/367447#page=1>. Universidad Autónoma de Barcelona. Barcelona, España.
- Rhodes, Peter J. (2016). *La Antigua Grecia. Una historia esencial*. Barcelona, España: Crítica.
- Saidman, Aaron y Chai, Anna. (2019). *Indocumentado [Living Undocumented]*. CORE Media Group.
- Stacatto (programa de TV). (19/12/97). *Sobre la hospitalidad*. France Culturel. De una transcripción reproducida en un sitio web en español dedicado al pensamiento de Derrida: <https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/hospitalidad.htm>
- Still, Judith. (2010). *Derrida and hospitality theory and practice*. Edimburgo, Escocia (Reino Unido): Edinburgh University Press.