

# La hipérbole de la hospitalidad. Hospitalidad absoluta y hospitalidad nacionalista

Fabio Tesorone

\*

Sin duda, la «hospitalidad» es una de las palabras que suscitan más debates en el ámbito político occidental en las últimas décadas. Desde ciertos puntos de vista, se podría interpretar el desarrollo mismo de la política occidental reciente como un único debate en torno al tema de la hospitalidad, es decir, sobre *cómo, cuándo y por qué* acoger al otro. Sin embargo, las variaciones modales, temporales y legales, es decir, las condiciones de posibilidad de acoger, cambian siempre en función de la identidad del otro al que se dirige la hospitalidad. Por lo tanto, la cuestión nunca sería si acoger, sino a quién y a quién no, quién tiene derecho a ser acogido y quién no. Extranjero, migrante, nómada, enemigo, ciudadano, aliado, turista, amigo... De un extremo al otro de esta cadena de significados, la «ley»

§ Doctor en Filosofía por la Universidad Alberto Hurtado y la Universidad de Salerno (Italia) con una tesis titulada *Deconstruction of Nationalism. A Study on Philosophical-Nationalism and its Foundational Properties*. Su trabajo trata sobre filosofía política, deconstrucción y ecofeminismo.

de la hospitalidad cambia totalmente de forma y medida; se transforma, se adapta y sigue una trayectoria hiperbólica que *pasa* de un extremo al otro.

Según Jacques Derrida, la antinomia sería la estructura lógica primaria de la hospitalidad (Derrida 2021, 146). No se puede dejar de pensar en ella como el incesante *double bind* entre dos momentos opuestos, entre dos posibilidades contradictorias que se van intercambiando, una como hospitalidad absoluta *hacia* el otro y la otra como identificación *del* otro a través del derecho. Por un lado, el anfitrión; por otro, el rehén, siguiendo la clásica reconstrucción etimológica de Benveniste (Benveniste 1969, 91-101), que indica esta extraña archiley hiperbólica de la hospitalidad<sup>1</sup>.

La reflexión que voy a desarrollar en este artículo será, en el fondo, una reconstrucción de algunos de los *pasajes*<sup>2</sup> que la

<sup>1</sup> En particular, el análisis de Benveniste lleva la cadena etimológica de *Hos-tis* hasta la de señor y propietario –por lo tanto, dueño de casa– en función del lema *Pet o Pot*, que remite precisamente a «señor» (*potis*), de donde provienen «esposo» o «marido», es decir, el *despotés* del *oikos* y de la familia. La hospitalidad, en su historia etimológica occidental (indoeuropea), formaría parte indisolublemente de la historia de la propiedad y de la familia.

<sup>2</sup> El «pasaje» (*passaggio, passage*) es una palabra clave en el léxico de la hospitalidad. A través del paso se entra y se sale de la casa, por lo que es un archilugar que anticipa el lugar mismo de la hospitalidad, pero como tal es su verdadera condición de posibilidad. El pasaje de alguien o algo del exterior al interior, muy a menudo marcado por la palabra «welcome», «bienvenido/a», pronunciada por quien acoge, es la escena propia de la hospitalidad. La hospitalidad no sería más que dejar entrar a alguien o algo, desde el exterior hacia el interior a través de un paso. Sin embargo, habría que preguntarse qué sucede cuando los pasajes se expanden, invierten su rumbo y, en lugar de seguir este movimiento centrípeto, comienzan a vivir de vida propia en un movimiento centrífugo, desde el interior hacia el exterior. ¿Qué sucede cuando, por así decirlo, los pasos se convierten en *passages*, como en la escena auroral de la urbanización moderna descrita por Benjamin en *París, capital del siglo XX*, donde la calle y el espacio

hipérbole de la hospitalidad trasciende y sigue –en su propia lógica interna, necesaria e ineludible en cierto modo– para transformarse en las figuras de la identidad y la propiedad que conocemos como nación, etnia o *ghenos*. Expresando en forma de pregunta, se podrían sintetizar los motivos de esta reflexión de la siguiente manera: ¿qué relación hay entre la producción de la identidad nacionalista o nacional y la hospitalidad? ¿Por qué, aunque la nación parece ser un espacio electivo y exclusivo, no puede renunciar a la necesidad de la hospitalidad? ¿Cómo se desarrolla esta hipérbole que conduce, como si fuera un programa o un destino, de la apertura absoluta al cierre etnonacional? Y, por último, otra pregunta quedaría en el fondo, quizás más allá del final de este tratado: ¿es posible invertir el sentido o la *dirección* de este movimiento hiperbólico? ¿Se puede pensar en una hospitalidad absoluta sin el riesgo de su contrario?

El recorrido textual que constituirá el trasfondo de la presente reflexión tratará de retomar un hilo que va desde el seminario de Jacques Derrida de 1995-1996, donde se tematiza explícitamente la naturaleza antinómica de la hospitalidad, hasta el primer año del curso sobre nacionalismo de 1985-1986, donde muchos nudos problemáticos tienen su origen en el texto del autor francés. De hecho, de manera muy explícita, Derrida sostiene al comienzo del seminario de 1995 que

---

público son fagocitados por las viviendas privadas, donde las bocas, las ventanas y las puertas trasladan sus límites, cerrando, controlando e incorporando lo que les era ajeno? La limítrofe y la «lógica» de la hospitalidad parecen ya trastornadas en este caso, y veremos cómo esto no es en absoluto un caso excepcional, ya que la casa se apropia del otro, acoge al otro contra su voluntad, para que lo que estaba afuera se convierta en interno, es decir, íntimo, privado, propio.

«tout ce séminaire sur l'hospitalité sera un séminaire sur ce que “recevoir” peut voleur dire, comme un postscriptum au *Timée* de Platon, là où il est dit que khora, le lieu, est cela qui reçoit [*endekhomai, endekhomenon*], le réceptacle» (Derrida 2021, 29). Es bien sabido que esta misma escena es el núcleo de todo el análisis derridiano sobre el nacionalismo, hasta tal punto que, en un pasaje aún inédito del seminario de 1986, Derrida sostiene que: «Toute affirmation d'un nationalisme reviendra à déterminer Khora : [la Nation] n'est pas Khora, mais on va déterminer ce lieu, même si ce n'est ni géographique, ni politique, et l'on va se trouver devant comme un vide, et c'est dans ce vide qu'on va trouver le nationalisme» (Derrida 1985).

\*\*

En el tratado *Sobre la paz perpetua* de Kant, la hospitalidad adquiere por primera vez un papel eminente y fundamental para la codificación del derecho. Como es sabido, este breve tratado expone las razones para la creación de un derecho cosmopolita (*ius cosmpoliticum*) que se integre en el derecho público estatal (*ius civitatis*) y en el internacional (*ius gentium*). Si el *ius civitatis* debe rendir cuentas, según los principios de igualdad ante el Estado, de la relación entre los individuos que componen un pueblo, el derecho internacional, según los mismos principios, debe regular las relaciones entre los Estados considerados como individuos colectivos. El derecho cosmopolita, por su parte, debería referirse tanto a los individuos como a los Estados, no en relación entre sí, sino en relación con un tercero entendido como «Estado universal», según normas universalmente válidas destinadas al mantenimiento de la paz. Aunque este «Estado universal», según Kant, no debe realizarse materialmente sino en forma de «liga de pueblos»

o «federación de Estados» unidos por un derecho común, constituye el trasfondo y el horizonte tanto jurídico como político para la constitución de un derecho cosmopolita. El tercer y último artículo definitivo para la paz perpetua reza así: «El derecho cosmopolita debe limitarse a las condiciones de una hospitalidad universal» (Kant 1969, 66). La hospitalidad universal para Kant significa el derecho a no ser tratado como «enemigo», sino precisamente como huésped, para quien, en cuanto extranjero, se encuentra afuera de su Estado. Esto no significa que el huésped deba ser equiparado al ciudadano, ni siquiera a un amigo. El huésped tiene derecho a una hospitalidad no absoluta, sino contingente y particular, como *derecho de visita*, con el fin de establecer posibles comercios, intercambios e interacciones entre pueblos extranjeros en vista de un fortalecimiento de la paz. Este derecho se basa en una consideración que, por el momento, transcribimos sin comentar, pero que será el centro del comentario de Derrida. Según Kant, el *derecho de visita* se legitima «en virtud del derecho de posesión común de la superficie de la tierra, sobre la que, al ser esférica, los hombres no pueden dispersarse infinitamente, sino que al final deben resignarse a coexistir» (Kant 1969, 67). La hospitalidad dependería, en última instancia, de una condición de limitación natural de la «tierra».

Los contraejemplos enumerados por Kant para explicar los límites de la hospitalidad universal son dos. El primero se refiere a la inhospitalidad de los pueblos «incivilizados» que saquean las costas y los desiertos, es decir, esos «terrenos de nadie» y, por lo tanto, «comunes» que permiten el intercambio entre diferentes pueblos, ya que son lugares de rutas comerciales, de nómadas y migraciones (Kant 1969, 67). El segundo se refiere a los llamados «pueblos civilizados» que, por el contrario,

excederían en una hospitalidad no concedida, transformando la visita a otros pueblos en conquista, guerra y exterminio. En ambos casos, se violaría el derecho de visita, en el primero por defecto y en el segundo, por así decirlo, por exceso.

Si Kant es, por tanto, quien teoriza, quizá por primera vez de manera completa, una teoría jurídica para la superación de los conflictos internacionales basada en los principios de la hospitalidad y la paz<sup>3</sup>, hay que reflexionar, sin embargo, sobre las condiciones y los supuestos implícitos y explícitos de su «proyecto» político. Estos supuestos son los de la estructura del Estado nación, concebida como sujeto fundamental sobre el que se sustenta el pilar jurídico-teórico de la «federación de Estados» que garantizaría la paz perpetua. Esto se afirma explícitamente en el segundo artículo definitivo: «El derecho internacional debe basarse en una federación de Estados libres (...) los pueblos, como Estados, pueden ser considerados como individuos» (Kant 1969, 61). Aquello implica que las condiciones del cosmopolitismo se encuentran en la constitución del Estado nación, que es una metáfora del individuo. En un esquema que luego será típicamente hegeliano: se mueve en círculos concéntricos desde el sujeto, pasando por la familia y el Estado, hasta llegar a los fines universales, el *cosmos*. Al mismo tiempo, de hecho, Kant subraya en varias ocasiones que el derecho cosmopolita –el cosmopolitismo– no sería contrario a los intereses de las naciones, sino que sería la realización necesaria de su «historia civil». Sin el derecho cosmopolita y la hospitalidad universal, las naciones no tendrían forma de

<sup>3</sup> Un esquema que, *mutatis mutandis*, se adopta para imaginar la constitución del derecho internacional tras la Segunda Guerra Mundial y la constitución de las Naciones Unidas.

cumplir su historia, que las ve participar comúnmente en el desarrollo de la humanidad, en paz y separadas cada una según sus vínculos étnicos, lingüísticos y culturales. Sin el derecho cosmopolita, los Estados se ven abocados a un estado de guerra perpetua que precede a la sociedad civil y a las instituciones, que precede precisamente al derecho, donde solo impera la ley del más fuerte. Sin el derecho cosmopolita, la nación está abocada a su propia aniquilación.

Es precisamente con respecto a estos «supuestos» del discurso kantiano que Derrida comienza su reflexión sobre la hospitalidad en 1995, subrayando que: «On ne parlera alors d'étranger et d'hospitalité que dans l'espace de la moralité objective, de l'éthique au sens de mœurs (*Sittlichkeit*), du droit ou du juridico-politique dans un espace déjà déterminé, délimité comme territoire familial, territoire civil ou territoire état-national» (Derrida 2021, 86), lo que implica inmediatamente que «l'hospitalité réglée par le droit (...) venant confirmer la propriété et le pouvoir de l'hôte, et d'abord son ipséité (...) est si bien limitée par sa dé-termination qu'elle finit là où elle commence; son effectivité la ruine» (Derrida 2021, 87).

De este modo, la hospitalidad, más que acoger, circscribe y delimita al huésped a través de sus determinaciones y condiciones, lo incorpora a un proceso de fichaje, de identificación forzada para que responda, en primer lugar, a la pregunta «¿quién eres?» y, a continuación, a la pregunta «¿por qué entras en mi territorio nacional?». Con una fórmula, Derrida resume esto afirmando que, en este tipo de hospitalidad, el huésped es «seulement l'entrant muni d'un passeport» [solo el que entra provisto de un pasaporte] (Derrida 2021, 86).

Todo el planteamiento del seminario de Derrida tiene como objetivo polarizar el concepto de hospitalidad entre dos leyes, como se decía, propiamente antinómicas: la primera es una ley de hospitalidad absoluta que le dice «ven» al que llega, más allá de cualquier determinación específica, que invita y llama al otro a entrar, sin pedir ni imponer límites. La segunda, en cambio, es la hospitalidad mediada por el derecho, condicionada y vinculada a la estructura de la identidad y del Estado nación. La relación entre estas dos dimensiones no es simplemente contradictoria –si a entonces no b–, sino que, por el contrario, aunque las dos determinaciones de la hospitalidad son evidentemente antípodas, según el autor, nunca pueden darse por separado. Esta es la extraña ley de la hipérbole que lleva a Kant, por un lado, a teorizar una «hospitalidad universal» basada en la «posesión común de la tierra» y, por otro, a vincularla a un derecho que la reduce a un elemento de interés interestatal. Sin la primera forma de hospitalidad no sería posible pensar el horizonte de posibilidades de la acogida y el encuentro, pero sin la segunda no sería posible realizarlo. De hecho, subraya Derrida, la dimensión hiperbólica de la hospitalidad se revela sobre todo cuando, de un lado u otro de la antinomia, se pretende proceder como si el término opuesto del par de contrarios no existiera. Es el sentido del doble ejemplo que Kant proporcionaba anteriormente: la hospitalidad absoluta puede transformarse inmediatamente en imperialismo y conquista. Si no se presupone la existencia de una identidad, de un pueblo o de una nación –por lo tanto, de un hogar y de un propio–, el huésped ocupa el lugar de la hospitalidad como un vacío y procede a ocuparlo e investirlo de sentido y de instituciones ajenas a él. Es la historia del colonialismo, que paradójicamente siempre se apoya en un cierto discurso de tipo cosmopolita en

el que una civilización representa los valores de toda la humanidad y está dispuesta a «acogerla» para llevarla a su plenitud. Este discurso se basa en la descalificación previa de la identidad del otro, en la imposibilidad de reconocerlo como dotado de derechos y, por lo tanto, de considerarlo salvaje, bárbaro y, en última instancia, enemigo. Podemos decir que la hipérbole de la hospitalidad absoluta que conduce al colonialismo ha sido la norma de la civilización occidental durante siglos y, en cierta medida, sigue siéndolo. Sin embargo, a partir de la crisis de la forma Estado nación<sup>4</sup>, la hipérbole sigue una dirección diferente, como ya hemos señalado anteriormente. Hoy en día, el tema de la hospitalidad es principalmente el tema de las migraciones y el control de las fronteras. Después de haberse apropiado y devastado pueblos, territorios y culturas en todos los rincones del mundo, Occidente invierte el rumbo y modifica en consecuencia su discurso sobre la hospitalidad. El extranjero ya no debe ser educado en las costumbres occidentales para sacarlo de su retraso evolutivo –ya sea histórico, cultural o biológico–; al contrario, debe ser identificado, examinado y controlado para comprender los «motivos de su visita» y, en su caso, devolverlo a su territorio de origen si estos motivos no coinciden con el interés nacional. Por lo tanto, el extranjero solo puede ser acogido si sirve, de alguna manera y según el deseo absoluto y arbitrario del anfitrión, a los intereses nacionales. También en este caso, señala Derrida, el discurso más reaccionario y antiinmigración, e incluso racista, nunca es un discurso explícitamente contrario a la hospitalidad, sino siempre una declinación específica de esta que se sitúa en un momento dado de su extensión hiperbólica

<sup>4</sup> Derrida, en el seminario, toma en consideración la segunda parte de Arendt (2017, 147), que expone la tesis sobre el declive de la forma Estado nación como una de las causas del origen de la Primera Guerra Mundial.

(Derrida 2021, 183). La complicidad entre los discursos y las políticas nacionalistas de la contemporaneidad con la hipérbole de la hospitalidad se hace máximamente evidente en dos casos. El primero es el que Derrida denomina en el seminario la lógica de la «Zona» o del «Enclave». Estas figuras son modelos operativos que se desarrollan fractalmente en diferentes niveles en las comunidades políticas modernas y antiguas. La división entre el centro metropolitano y las periferias (*banlieue*), la gestión de las minorías étnicas dentro de un Estado de confesión religiosa, lengua o cultura mayoritaria diferente<sup>5</sup>, los regímenes de *apartheid*, son todas formas de un método de separación interna y de producción de lo que Derrida llama una «bisagra en el enclave». El huésped es conducido, o ya se encuentra, en el corazón de la casa y del territorio nacional que lo acoge, pero al mismo tiempo es marginado en su interioridad. Él es excluido sin ser expulsado, es decir, no permanece adentro de la casa del anfitrión más que para desempeñar funciones específicas y subordinadas. Por lo tanto, está aislado, castigado, marginado, pero sigue presente y a disposición, sometido al mando del dueño de la casa. En este sentido, el dueño de la casa convierte al huésped en su rehén, exponiéndolo además al riesgo constante de la «solución final». De hecho, al ser el rehén extranjero y carecer de derechos, siempre es el dueño de

<sup>5</sup> Derrida cita el caso de las minorías musulmanas en el estado ortodoxo serbio en el contexto de su época marcado por las guerras del Golfo. En este caso, el autor subraya cómo es a partir de la impotencia material y política de la ONU, entendida como una federación kantiana de estados, que se perpetra la agresión autoinmunitaria. Aunque impotente, la existencia de un tercero es la única manera de concebir la mediación entre los distintos sujetos en lucha, hacia el todo o hacia el exterior, y, por lo tanto, en su defectuosidad y en su vínculo con la cadena de significados de la tradición occidental aún por deconstruir, sigue siendo la única perspectiva viable para la resolución de los conflictos. Derrida 2021, 258-259.

la casa quien decide interrumpir su supuesta benevolencia y hospitalidad y poner fin a su visita.

En este caso, la hospitalidad es un derecho del propietario y un deber del huésped. Sin embargo, teniendo en cuenta el esquema tradicional hegeliano de la dialéctica señor-siervo, la relación de hospitalidad y subordinación se transforma inmediatamente en codependencia<sup>6</sup>. No existe la identidad familiar sin el extranjero visitante, que forma parte de la construcción misma del *oikos* desde el principio. Desde este punto de vista, el pasaje siguiente, potencial pero frecuente, de la expulsión del huésped, debe considerarse siempre como un proceso «autoinmunitario». La destrucción del «enclave interno» y de la «cripta», dice Derrida, es siempre una consecuencia del «odio a sí mismo» (Derrida 2021, 248) y tiene efectos autoinmunológicos: «L'auto immunologique, c'est-à-dire de ce qui, pour le dire dans le langage de la médecine, de la biologie ou de la physiologie, détruit sa propre protection, ses propres défenses immunitaires et donc s'attaque à sa propre propriété, au plus proche de soi, s'attaquant ainsi lui-même comme un autre, comme un “étranger”, voire comme un intrus indésirable ou un parasite» (Derrida 2021, 254).

Se elimina una parte de uno mismo porque se percibe como extraña y contaminante, pero al hacerlo se pone en peligro la vida misma del organismo receptor. Todas las limpiezas

<sup>6</sup> Utilizamos aquí la fórmula hegeliana para simplificar, pero debería aplicarse a los supuestos derridianos que neutralizan toda teleología y linealidad histórica. De hecho, la dependencia específica entre el huésped y el anfitrión, o entre el señor y el siervo, siempre habría existido, ya que no habría propiedad ni dominio sin hospitalidad, sin huésped y sin extranjero. No hay una linealidad dialéctica, sino una relación diferencial.

étnicas y los genocidios proceden, en efecto, de un complejo autoinmunitario que hace imposible convivir con la diferencia o percibir lo propio, lo íntimo, el yo, como algo dividido internamente. La diferencia interna se percibe como una amenaza a la supuesta pureza del yo. Por esto, la estructura de la Zona/Enclave/Cripta, y la paradójica reacción autoinmune a ella, forman parte del mecanismo hiperbólico de la hospitalidad. Son un fenómeno de hospitalidad.

El segundo ejemplo se refiere al discurso ya canónico de la derecha occidental contemporánea basado en el argumento etnodiferencialista. En su primera formulación, que se debe a Alain de Benoist<sup>7</sup>, el etnodiferencialismo se propone como un intento de distanciarse del biologismo racial que implicaba jerarquía, dominación y violencia. El nacionalismo moderno, por el contrario, debería afirmar la separación étnica y cultural con el fin de conservar y preservar la identidad de todos los pueblos y todas las naciones. El fenómeno de la inmigración sería perjudicial, ante todo, porque corrompe y pone en peligro las «propiedades» culturales y étnicas de los pueblos implicados, tanto de los que hospedan como de los que están acogidos. En este sentido, la retórica contemporánea etnodiferencialista sostiene que para acoger hay que ser ante todo autóctono y que esto implica la división étnico-nacional. Por lo tanto, no se opone a la hospitalidad, sino que acentúa las condiciones de posibilidad para que esta pueda tener lugar, en consonancia con las premisas kantianas sobre la separación y la autonomía de los Estados nacionales. Sin embargo, al no tener en cuenta

<sup>7</sup> Véase en particular: De Benoist 1979 y De Benoist 1974. Además, para un análisis del tema en relación con el nacionalismo filosófico, véase Tesorone 2025.

las diferencias históricas y políticas entre naciones, pone en el mismo plano a antiguos imperios coloniales y a Estados que han sufrido la dominación extranjera, acabando por convertirse en un instrumento retórico para preservar los privilegios de las naciones occidentales en detrimento del resto del mundo. También en este caso, un discurso que formalmente afirma la protección de las condiciones de hospitalidad se transforma hiperbólicamente en su contrario, es decir, en la negación de la hospitalidad real para los individuos y las poblaciones que, en las condiciones históricas dadas, deben, en muchos casos, su propia supervivencia a las relaciones de hospitalidad con las naciones económicamente más avanzadas.

\*\*\*

La hospitalidad parecería, por lo tanto, avanzar hiperbólicamente hacia su contrario, y esta «ley» tendría una conexión fundamental con la formación de las identidades nacionales, étnicas y culturales, así como con los discursos nacionalistas. Volviendo al texto kantiano, recordemos el argumento según el cual, según Kant, todo derecho a la hospitalidad, además de ser el cumplimiento inevitable del *ius civitatis* y del *ius gentis*, derivaría de la «naturaleza» de la tierra, como lugar originalmente deshabitado, como lugar de tránsito, como lugar no propietario y, por lo tanto, común. Este argumento remite directamente a los análisis de Derrida durante los cursos dedicados al tema del nacionalismo en el cuatrienio 1985-1988. En particular, las lecciones dedicadas a Chora y a la obra de Nicole Loraux (Loraux 1981), que insisten en los textos platónicos (*Timeo* y *Menéxeno*). Chora sería concebida por el texto de la metafísica como un elemento a la vez sacrificial y *fundacional* para la definición de toda comunidad

política nacional, es decir, de todo *ghenos*. En el *Timeo*, Chora se define como materia primordial indeterminada, matriz, madre-tierra, receptáculo, «lo que acoge sin dar», es decir, el lugar primigenio donde injertar las formas ideal-típicas (*Eidos*). Solo a partir de este sustrato informe y absolutamente receptivo –absolutamente hospitalario– es concebible para Platón algo como la fundación cosmológica y epistemológica del *Timeo*. Derrida subraya, sin embargo, que esta escena tan conocida del *Timeo* se repite tanto en el propio texto platónico cuando aborda el tema de la fundación de la *polis*, como en todo el texto de la tradición filosófica occidental, que cada vez que necesita pensar la propiedad y la fundación institucional no puede evitar hipotetizar un sustrato infinitamente apropiable<sup>8</sup>. De hecho, la antinomia de la hospitalidad, en su punto quizá más profundo, reside precisamente en la coincidencia paradójica entre la inapropiabilidad y la apropiabilidad absoluta. Kant debe pensar la tierra como un espacio común inapropiable para articular una estructura del derecho que prevé la división propietaria de la tierra en Estados nación mutuamente *visitables*, al igual que Platón tuvo que imaginar Chora, el espacio neutro y desprovisto de todo lo propio, por lo tanto, inapropiable, para codificar un *Ghenos* ateniense autóctono y soberano, ya que se instaló sobre la materia virgen primordial del suelo ático. La hipérbole de la hospitalidad se caracteriza, en estos casos, por un constante paso metonímico que transforma las condiciones de imposibilidad de la propiedad en sus condiciones de posibilidad, que convierte la «tierra común» o la «madre» en propiedad del *Potes*, del Esposo (marido) y del dueño de la casa.

<sup>8</sup> Para profundizar véase Vitale 2024 y Tesorone 2024.

Sin poder repasar en detalle el argumento de Derrida y Loraux en relación con el texto de Platón, podemos afirmar que la extraña naturaleza de Chora, que conduce a los significados de hospitalidad absoluta, recepción sin apropiación o sustrato común, parecería ser la base lógico-filosófica para pensar cada vez la apropiación y la fundación étnico-nacional. Esto se inscribe coherentemente en la lógica antinómica de la hospitalidad, ya que no habría ningún hogar propio, ningún *oikos* propietario sin un espacio originalmente hospitalario. Además, esta paradoja no solo se referiría a un hipotético origen prepolítico de las identidades comunitarias, sino que estaría constantemente presente en la redefinición de todas las identidades, que para concebirse necesitan acoger al otro para luego fagocitarlo, apropiarse de él para delimitar sus fronteras.

La nación, la etnia, la comunidad autóctona son, por tanto, formas de identidad que nacen y se destruyen cada vez siguiendo la paradoja de la hospitalidad. Desde este punto de vista, se podría pensar en la existencia de una verdadera *hospitalidad nacionalista*, con sus estrategias retóricas y políticas: el enclave, la reacción autoinmunitaria, la diferenciación étnica. La deconstrucción, en este sentido, sería el esfuerzo por invertir la hipérbole nacionalista, es decir, el esfuerzo por pensar fuera de la cadena tradicional que vincula la hospitalidad con la propiedad, el sujeto, la familia y la nación.

## Bibliografía

- Arendt, Hanna. 2017. *The Origin of Totalitarism*. Nueva York: Penguin Classics.

- Benveniste, Émile. 1969. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. París: Les Éditions de Minuit.
- Benjamin, Walter. 2021. *Paris, capitale du XIXe siècle*. París: Collection Passages.
- De Benoist, Alain. 1979. «Droit: l'ancienne et la nouvelle». *Les Idées à l'endroit. Pour une ligne de conduite décisive face à la modernité*. París: Avatar Edition.
- \_\_\_\_\_ 1974. «Contre tous les racismes». *Éléments*, n.º 8-9: 13-23.
- Derrida, Jacques. 2021. *Hospitalité, vol. 1, Séminaire (1995-1996)*. París: Seuil.
- \_\_\_\_\_ 1985. *Nationalité et Nationalisme Philosophiques: mythos, logos, topos, 1985-1986*. <https://dpul.princeton.edu/derridaseminars/catalog/v405sj599>
- Loraux, Nicole. 1981. *Les Enfants d'Athènes. L'Invention d'Athènes, Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique»*. París: La Haye.
- Kant, Immanuel. 2003. *Per la Pace Perpetua*. Milán: Rizzoli.
- Tesorone, Fabio. 2024. «Proto-nazionalismo e nazionalismo filosofico. Jacques Derrida alla luce del dibattito storiografico sul nacionalismo». En *Decostruzioni in Corso. Studi derridiani in Italia*, 223-245. Milán: Mimesis.
- \_\_\_\_\_ 2025. «Cultural Racism as Metaphysical Racism Nouvelle Droit's national-philosophical framework». *CR: The New Centennial Review* [forthcoming].
- Vitale, Francesco. 2024. «“La razza delle donne”. La “chōra” tra Nicole Loraux e Jacques Derrida». *Estetica, studi, ricerche*, vol. XIV: 253-264.