

# El sentido de la hospitalidad



Revista  
**Pensamiento**  
**Político**



# El sentido de la hospitalidad

Nota editorial.

El sentido de la hospitalidad  
**Juan José Álvarez Rubio**  
p. 5

«En casa»: apuntes sobre la hospitalidad en Derrida y Stiegler  
**François-David Sebbah**  
p. 15

La inhospitalidad y el anticosmopolitismo del presente.  
Desde una perspectiva ético-jurídica de corte kantiano  
**Roberto R. Aramayo**  
p. 37

La hospitalidad y lo doméstico  
**Manuela Irarrázabal**  
p. 49

Poesía contemporánea y hospitalidad: alojar el dolor, la incomodidad, lo abyecto  
**María Lucía Puppo**  
p. 63

La hipérbole de la hospitalidad.

Hospitalidad absoluta y hospitalidad nacionalista  
**Fabio Tesorone**  
p. 79

Hacer lugar  
**Isabel Baboun Garib**  
p. 95



# Nota editorial

## El sentido de la hospitalidad

Lo sabemos, es el fin del mundo. En tiempos de guerras, de genocidio, de desplazamientos forzados, de odio, de hambruna, de ecocidio, de explotación, de devastación... el mundo ha llegado a su fin. Noche perpetua, aniquilación sin reserva, el mundo se ha ido, ha desaparecido, no hay más mundo, adiós al mundo. Quién habría pensado que Baudelaire tenía razón cuando, hacia 1855, auguraba en su cuaderno de notas que el mundo se acercaba al precipicio:

El mundo va a acabar (...). No digo yo que el mundo vaya a quedar reducido a los expedientes y al bufo desorden de las repúblicas de Sudamérica; que incluso retornemos al estado salvaje y marchemos a buscar nuestro sustento con un fusil en la mano, a través de las ruinas herbosas de nuestra civilización (...). La mecánica nos americanizará de tal modo, el progreso atrofiará tanto en nosotros toda la parte espiritual, que nada de entre las especulaciones sanguinarias, sacrílegas o antinaturales de los utopistas se podrá comparar a sus resultados positivos. Yo reto a todo hombre que piensa a que me muestre lo que subsiste de la vida (2013, 57).

En estas palabras de Baudelaire resuena ya, como un presentimiento, lo que Jean-Luc Nancy pensará más tarde como el

agotamiento del sentido del mundo: «Ya no hay más mundo: ni más *mundus*, ni más *cosmos*, ni más ordenación compuesta y completa en el interior o desde el interior de la cual encontrar lugar, abrigo y las señales de una orientación (...). Dicho de otro modo, no hay más sentido del mundo» (2004, 17). Ni *ordo mundi* ni *harmonia mundi*. El fin del sentido del mundo no coincide aquí con el *kháos* de Hesíodo, la muerte de Dios de Nietzsche, ni la crisis espiritual de Jan Patočka. Se trata más bien del abandono del sentido: «Hoy estamos más lejos: todo el sentido se encuentra en estado de abandono» (Nancy 2004, 14). El abandono, la puesta en bando (*bandon*, *bandum*, *band*, *bannen*) es la prescripción de un poder soberano de aparecer ante la ley y responder *a priori* de nosotros ante ella. Pero el abandono es también destierro, exilio, quedar expuesto al absoluto de la ley, en la no-ley, es decir, fuera de toda su jurisdicción. Según Nancy, el estado de abandono del sentido que *es* el mundo es la condición de nuestra época y de nuestro pensamiento. Ahora bien, este abandono no es una anulación de la inexistencia, el abandonado no deja de ser la reducción de la plurivocidad del ser: «El ser no es, nunca ha sido –si alguna vez ha sido–, más que el *pollákos legomenon*, lo dicho-de-múltiples-maneras (...) el ser abandonado se encuentra finalmente entregado, dejado al *pollákos* que era, y del que no es posible decir “el *pollákos* mismo”, pues no tiene otra identidad que su falta de identidad, su carencia de ser» (Nancy 1983, 141-142). En efecto, si el ser se dice *pollákos*, según la célebre fórmula de Aristóteles en el libro IV de la *Metafísica* (*tò òn légetai pollákos*, 1003a) (1994, 162), lo mismo puede decirse sobre el abandono: «Hay abandonos crueles y abandonos graciosos; los hay dulces, despiadados, voluptuosos, frenéticos, dichosos, desastrosos y serenos. La única ley

del abandono, como la del amor, es la de ser sin retorno y sin recurso» (Nancy 1983, 141-142).

Es el fin del mundo, lo sabemos. ¿Cómo enfrentar entonces este abandono irreversible del sentido? Si Dios ha muerto, si no hay *Salvatore mundi* ni ninguna otra instancia trascendental o significante susceptible de dotar de sentido al mundo, ¿cómo abrir la vía de otro sentido posible? La respuesta ya la anticipaba Baudelaire: «El mundo va a acabar. La única razón que le permitiría durar es la misma de su existencia» (2013, 57). Y es que el mundo, sugiere Nancy, es una totalidad de sentido o, más precisamente, una «articulación diferencial de singularidades» (2004, 123-124) en la que cada ser singular es otro acceso al mundo en la medida en que pertenece necesariamente a él. Por esto, el mundo es producción del origen: puesto que cada singularidad proviene de él, produce su origen como mundo. El mundo es nacimiento, dehiscencia, apertura. Aun si, paradójicamente, la posibilidad de hacer un mundo supone y conserva, como su condición misma, la negación del mundo, esto es, aquello que el propio Nancy denomina lo «inmundo»: «El mundo del sentido finaliza hoy en lo inmundo y en el no-sentido» (2004, 24). Mientras el mundo es una estructura ordenada y armoniosa (el cosmos de Heráclito a los estoicos), lo inmundo es lo monstruoso, lo informe. En efecto, si el mundo, ese trasto solo y abandonado, se ha convertido en *inmundus*, en no-mundo o en lo que no está en el mundo, es porque «ha perdido su capacidad de hacer mundo: parece haber ganado únicamente la de multiplicar, con la potencia de sus propios medios, una proliferación de lo inmundo» (Nancy 2002, 16). Según Nancy, esta proliferación de lo inmundo es obra de la globalización como «supresión de toda forma-mundo del mundo» (2002, 53). La globalización

es la reducción del mundo a una esfera cerrada, un globo o una aglomeración indiferenciada de mercancías, capitales, informaciones, construcciones y destrucciones, poblaciones segregadas, migraciones masivas, desplazamientos forzados, por las que «el humanismo desemboca en el inhumanismo» (Nancy 2005, 48). Y es que la globalización como expansión planetaria de la ecotécnica (Nancy 2002, 140) no implica solo un tejido donde se acumulan y se extienden un conjunto hiperbólico de elementos técnicos, económicos y humanos bajo criterios de eficacia, control y consumo, sino también, y de manera mucho más grave y seria, el proceso de «desvanecimiento de las posibilidades de formas de vida y/o de fundamento común» (Nancy 2002, 143). Si Foucault (2007) llamaba «biopolítica» a la práctica gubernamental de control y regulación de la vida natural (*zôë*) de una población según normas de salud, higiene, natalidad, longevidad, raza, etc., a ojos de Nancy la biopolítica es hoy una autogestión técnica de la vida: ni una vida (como *bíos* o forma de vida) ni una política (como forma de coexistencia o ser-en-común).

Bajo esta perspectiva, ¿qué ética o qué política para resistir al fin del mundo, a lo inmundo, a lo inhumano, a la expansión planetaria de la ecotécnica? La creación *ex nihilo* de un sentido del mundo. He ahí lo que la urgencia, la situación, el contexto exige de nosotros hoy, aquí y ahora. *Crear el mundo*, crear un mundo, significa hacer lo que nos ha hecho a *nosotros*, a nosotros en el mundo, nosotros-el-mundo, al nosotros de un mundo que se pierde y frente a lo cual tenemos el imperativo de inventar un mundo posible, un mundo más habitable, más acogedor, más hospitalario con los habitantes de este mundo. La respuesta a la altura de esta exigencia ética de hacer mundo, de hacer sentido, es quizás eso que, desde la *xenia* de Homero,

el *ius hospitii* de Cicerón, el *ius communicationis* de Francisco de Vitoria, el cosmopolitismo de Kant, hasta lo femenino de Emmanuel Levinas y la acogida incondicional del arribante de Jacques Derrida, y más allá, se ha pensado bajo el nombre de hospitalidad. ¿En qué medida esta creación de un sentido del mundo que somos nosotros es indisociable de la hospitalidad? Para mostrar este punto, podemos seguir el desarrollo que el propio Derrida elabora en relación con la pregunta «cómo vivir juntos» en una conferencia pronunciada en diciembre de 1998, en el marco de un coloquio de intelectuales judíos de lengua francesa, bajo el título «Confesar – lo imposible. “Retornos”, arrepentimiento y reconciliación». Bastará con retener este extracto para hacer patente lo que está en juego:

De cualquier manera, de todas las maneras, hay que «vivir juntos», realmente hay que hacerlo (...). En las inflexiones de lo que declaramos aquí como nuestra lengua, esas instancias del «realmente hay que» del «realmente hay que vivir juntos», puede tener valores heterogéneos, y hasta incompatibles. Dos al menos. *Por una parte*, el «realmente hay que» puede anunciar que realmente habrá que vivir malamente juntos, en el odio o en la guerra –que son también maneras de vivir, incluso de morir juntos, en el mismo espacio, en el mismo tiempo, en la desconfianza, la indiferencia o la resignación a la fatalidad (...). Pero, *por otra parte*, el sintagma «hay que vivir juntos realmente» se puede dejar acentuar de otro modo en *nuestra* lengua, y hacer referencia a un «bien», un «vivir juntos *bien*», que no se limita a cualificar accesoriamente un «vivir juntos», fundamental o previo. «Vivir juntos» quiere decir entonces vivir juntos *bien*, según el bien: no

solamente según una *euforia* del vivir, del bien-vivir, del saber-vivir o del arte de vivir, sino según un bien de la confianza, del acuerdo o de la concordia». (...) Por tanto, si alguna ética del «vivir juntos» parece estar implicada en el uso idiomático que de momento me limito a analizar, es una ética que supone el acuerdo más allá de toda condición estatutaria, no necesariamente en contradicción con ella, sino más allá y a través de la normalidad del lazo jurídico, político, estatal, entre dos o más de uno o de unos que son solamente esposos, conciudadanos, compatriotas, congéneres o correligionarios, sino que siguen siendo extranjeros, otros o radicalmente otros. La paz del «vivir juntos» excede, pues, el derecho, incluso lo político, en todo caso lo político determinado por lo estatal, por la soberanía del Estado. Este «vivir juntos», allí incluso donde es irreductible al lazo estatutario o institucional (jurídico, político, estatal), abre otra dimensión en la misma necesidad, y por eso he hablado del otro, del extranjero, de una hospitalidad a lo totalmente otro que desborda la convención estatutaria (Derrida 2001, 190-193).

Para Derrida, «vivir juntos» no se reduce a una relación simbiótica (naturalidad, nacimiento, tierra, sangre, nación) ni a una relación convencional (jurídico-estatal). «Vivir juntos», el imperativo «hay que vivir juntos», «hay que vivir juntos *bien*», es una exigencia archiéctica (hiperbólica, incondicional e infinita) que obliga a hacer un mundo posible allí donde el mundo no logra hacer mundo, allí donde no hay mundo ni sentido de mundo, allí donde es inhóspito, hostil, inhumano,

cruel, allí donde el cortejo de guerras, horrores y crímenes imborrables e incommensurables produce millones de inmigrantes, refugiados, deportados, asilados, hambrientos, violados, mutilados, asesinados, excluidos, expulsados. (Sea cual sea la manera en que se interprete, las resonancias con el actual genocidio y desplazamiento forzado en Gaza son evidentes. En 1998, el momento en que Derrida leía estas palabras, no omitía referirse a la gravedad de la situación entre Palestina e Israel: «Los palestinos y los israelitas no vivirán verdaderamente juntos más que el día en que la paz (y no solo el armisticio, el alto al fuego o el proceso de paz) llegue a los cuerpos y los corazones, cuando se haya hecho lo necesario por parte de aquellos que tienen poder para eso, o simplemente que tienen el poder, el poder estatal, el poder económico o militar, nacional o internacional, de tomar la iniciativa de forma ante todo sabiamente unilateral» (2001, 189)). Frente a las doctrinas de la contrahospitalidad y la retórica de la invasión (Balibar 2022), los dispositivos de inhospitalidad y la idea de una «democracia amurallada» (Rogozinski, 2024), la hospitalidad ofrecida a los próximos, los vecinos, la familia o los amigos, los conciudadanos o compatriotas, pero también a los extranjeros, los forasteros, los extraños, los enemigos, los contemporáneos, aquellos que ya no son o que no serán jamás, a «cualquier/radicalmente otro», es la posibilidad de estos mundos, cada uno de ellos singulares, de su composición dentro de un mundo común. La ética de «vivir juntos», de «vivir juntos *bien*», la posibilidad de un *nosotros*, depende, en último término, de acoger al otro en la propia casa, en el único mundo donde tenemos nuestra morada.

Los artículos de François-David Sebbah, Roberto R. Aramayo, Manuela Irarrázabal, Fabio Tesorone, María Lucía Puppo e

Isabel Baboun que hemos reunido con ocasión del presente número de la revista *Pensamiento Político* desarrollan, desde ámbitos a la vez comunes y heterogéneos, el imperativo ético y político que exige de nosotros, de manera cada vez más urgente y necesaria, la creación del sentido de la hospitalidad. Agradecemos a cada uno de los autores por su valiosa participación. De igual modo, agradecemos a Amanda Olivares, directora de la revista *Pensamiento Político*, y a Aïcha Liviana Messina, directora del Instituto de Filosofía de la Universidad Diego Portales, por su confianza a lo largo de este proceso. Finalmente, dedicamos esta publicación a la memoria de François-David Sebbah, quien abandonó el mundo el 25 de julio del 2025, pero cuya escritura, en todos sus caminos, sigue viviendo y ofreciéndonos su hospitalidad.

Juan José Álvarez Rubio  
Editor  
Revista *Pensamiento Político*

## Bibliografía

- Aristóteles. 1994. *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Balibar, Etienne. 2022. *Cosmopolitique. Des frontières à l'espèce humaine. Écrits III*. París: La Découverte.
- Baudelaire, Charles. 2013. *Mi corazón al desnudo y otros papeles íntimos*. Madrid: Visor.
- Derrida, Jacques. 2001. «Avouer – l'impossible. 'Retours', repentirs et réconciliation». En *Actes du XXXVIIe colloque*

- des intellectuels juifs de langue française*, Jean Halpérin et Nelly Hansson (dir.). París: Albin Michel.
- Foucault, Michel. 2007. *El nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Nancy, Jean-Luc. 1983. *L'impératif catégorique*. París: Flammarion.
- \_\_\_\_\_ 2002. *La création du monde ou mondialisation*. París: Galilée.
- \_\_\_\_\_ 2004. *Le Sens du monde*. París: Galilée.
- \_\_\_\_\_ 2005. *La Déclosion (Déconstruction du christianisme, 1)*. París: Galilée.
- Rogozinski, Jacob. 2024. *Inhospitalité*. París: Cerf.



# «En casa»: apuntes sobre la hospitalidad en Derrida y Stiegler<sup>1</sup>

François-David Sebbah †

Traducción de Juan José Álvarez Rubio

Jacques Derrida ha deconstruido ejemplarmente los binarismos opositoriales gracias a la paciente puesta en obra de un pensamiento que «no afirma ni opone». Sin embargo, como

<sup>1</sup> Texto publicado en «*Nous*. Perspectives Phénoménologiques en Dialogue, Lucia Argelino y Laurent Perraud (dir.). 2024. París: Le Cercle Herméneutique. 159-173. Agradecemos a Philipe Cabestan y Georges Charbonneau por autorizar su publicación en el presente número de la revista *Pensamiento Político*.

§ Doctor en Filosofía por la Universidad Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Profesor habilitado de Filosofía en la Université Paris Nanterre. Director adjunto del Institut de Recherches Philosophiques (IRePh) de la Université Paris-Nanterre. Autor de *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie* (PUF, 2001), *Levinas, ambiguïtés de l'altérité* (Les Belles Lettres, 2000), *Levinas et le contemporain. Les préoccupations de l'heure* (Les Solitaires Intempestifs, 2009), *Qu'est-ce que la technoscience? Une thèse épistémologique sur la fille du diable?* (Encre Marine, 2010), *Faire face, faire visage. Amiens Hôpital Nord, dix ans après la première greffe* (Encre Marine, 2018), *L'Éthique du survivant. Levinas, une philosophie de la débâcle* (Presses Universitaires de Paris Nanterre, 2018), *Survies. Quelques tentatives* (Éditions d'Écarts, 2021) y *Ses vies d'Afrique* (Manucius, 2025).

es sabido, la deconstrucción no borra las oposiciones. En ciertos aspectos, el pensamiento derridiano no deconstruye las oposiciones más que complicándolas aún más.

Respecto de la oposición «nosotros»/«ellos», puede considerarse que Derrida la aborda cuando piensa la hospitalidad. Cabe destacar que no deja nunca de presentar esta oposición como «primaria», vale decir, situada más acá tanto del «sujeto» como del «nosotros», de la ipseidad (la forma misma del Sí mismo). La deconstrucción de la ipseidad mantiene un carácter irreductible: según Derrida, solo se comprende la hospitalidad desde una cierta «originariedad» de la ipseidad y sin que ello implique nunca su anulación. Por tanto, en ningún caso se trata, para él, de designar como intrínsecamente malo el «en casa» [*chez soi*] y sus fronteras ni de llamar a su disolución. Tampoco se trataría de pensar ese «en casa» de otro modo que no sea *desde* la noción de ipseidad.

Nos ha parecido que los desafíos implicados en la problemática formulación «nosotros»/«ellos» adquieren una especial relevancia si se considera la «repetición» que desarrolla Bernard Stiegler, así como los desplazamientos que realiza.

Por tanto, estos breves apuntes tendrán el objeto –extremadamente acotado– de presentar una formulación derridiana de la problemática «nosotros»/«ellos» a partir de la antinomia de la hospitalidad, tal como Jacques Derrida la formuló entre 1995 y 1997, para posteriormente examinar la «repetición» de dicho planteamiento por parte de Stiegler entre 2018 y 2020<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Entre 1995 y 1997, Jacques Derrida impartió un seminario en la EHESS sobre la hospitalidad, publicado recientemente con el título *Hospitalité, vol. 1, Séminaire (1995-1996)* (Seuil, 2021) y *Hospitalité, vol. 2, Séminaire*

## La antinomia de la hospitalidad

Comencemos, entonces, esbozando de manera extremadamente esquemática lo que el propio Derrida denomina la «estructura formal» de la antinomia de la hospitalidad. Esta tiene la siguiente forma:

1) La hospitalidad no existe concretamente sino en la medida en que es cada vez limitada, imperfecta –condicional e incondicionada– y, por tanto, necesariamente excluyente. Esto por varias razones conexas:

–porque «no se puede acoger toda la miseria del mundo»<sup>3</sup>: es necesario preservar un «en casa» precisamente para poder abrir la puerta. Esta idea puede reformularse, con Derrida, según otro registro teórico. Hay una legitimidad irreductible (anterior incluso a la distinción entre lo legítimo y lo ilegítimo, en el hecho mismo de la existencia) en la preservación del Sí mismo por el Sí mismo (en la cual se inaugura como tal), que la dimensión propiamente biológica de la existencia ilustra como *defensa inmunitaria* de la clausura circular del Sí mismo

---

(1996-1997) (Seuil, 2022). Como era habitual, Derrida extrajo de este seminario varios textos que publicó de manera concomitante en distintos contextos. Véase en particular *Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre de l'hospitalité* (Calmann-Lévy, 1997) que retoma la cuarta y quinta sesión de este seminario [N. del T.: una versión en español fue publicada bajo el título *La hospitalidad*. 2000. Traducción de Mirta Segoviano. Buenos Aires: Ediciones de La Flor]. Por su parte, los últimos dos libros publicados hasta la fecha por Bernard Stiegler son *Qu'appelle-t-on panser? Au-delà de l'entropocène. 1. L'immense régression* (Les liens que libèrent, 2018) y *Qu'appelle-t-on panser? Sortir de l'«Entropocène».* 2. *La leçon de Greta Thunberg* (Les liens que libèrent, 2020).

<sup>3</sup> Se recordará esta «pequeña frase» de Michel Rocard a propósito de Francia. Sin embargo, él explicó también que Francia debía acoger toda la parte que le corresponde de la miseria del mundo.

en su finitud, lo cual implica seleccionar, filtrar todo elemento exterior. Pero este carácter condicional de la hospitalidad no puede anular, en su finitud, cualquier frontera filtrante para abrirse absolutamente y sin condición alguna a la alteridad sin autodestruirse (aunque esta condición, que se impone ante todo desde el punto de vista del Sí mismo que se expone, tiene un valor igualmente absoluto desde el punto de vista del extranjero acogido). En efecto, los derechos, cualesquiera que sean, solo son efectivos si se inscriben y se circunscriben en su propia condicionalidad: no hay derecho infinito al infinito. Así, los llamamientos a una apertura incondicional, al no sugerir nada delimitado (y, por tanto, limitado), corren siempre el riesgo de desaparecer en las palabras sin efecto ni efectividad del alma bella. En resumen, podría decirse que no hay hospitalidad sino a condición de la condicionalidad misma.

2) La hospitalidad no tiene absolutamente ningún límite, es incondicional. La idea misma de hospitalidad, considerada en su punto más exigente –¿y no pierde acaso toda consistencia y coherencia si no se la refiere a este punto?– implica la incondicionalidad. Derrida despliega aquí una secuencia de un gran rigor lógico: si acoger verdaderamente consiste en acoger al otro como otro, en la medida en que no pertenece en nada al estar «en mi casa», *entonces* no debo condicionar esa acogida a nada, a ninguna condición previa. No hacerlo sería haberlo ya subordinado de antemano a mí mismo: solo acojo verdaderamente cuando no pongo ninguna condición a lo que el otro es, o a quién es, e incluso, quizás, a lo que haya podido hacer. Desde este punto de vista, la hospitalidad es incondicional o no es. Y el hilo que Derrida desarrolla aquí le debe mucho al pensamiento de Emmanuel Levinas: el carácter propiamente infinito de la llamada del Otro (el «no

me mates» prolongado en un «ayúdame a vivir») no puede –por definición– admitir ninguna limitación, no puede estar sometido a ninguna condición. Mi respuesta implica que me exponga sin límites y sin condiciones: en la medida en que limito, o condiciono (y eso es precisamente lo que hago), o subordino esa respuesta infinita a la consideración de mi ipseidad primordial (a la autopreservación del *conatus* en la que, no obstante, consisto irredimiblemente, al menos en un cierto sentido), transgredo el mandato mismo, lo traiciono. Desde esta perspectiva, la hospitalidad implica necesariamente que me exponga sin límites a la alteridad del Otro, ella misma infinita e incondicional (pues ni siquiera debo concederme el poder de identificar al Otro). La hospitalidad –en la medida en que la incondicionalidad parece estar intrínsecamente contenida en su idea– implica, por tanto, la ausencia de toda consideración del Sí mismo para consigo: es, al menos tangencialmente, sacrificial. Pero, según la «lógica» levinasiana, esta «visitación» del Otro –potencialmente destructora del Sí mismo en su autopreservación, en su autoinmunidad primordial– es también la locura que inaugura el sentido, la «significación» propiamente ética de la existencia, para un Sí mismo que es performado en acusativo desde la interpelación del Otro.

Como puede verse, esta antinomia que mantiene unidas la hospitalidad condicional y la hospitalidad incondicional es, desde la perspectiva derridiana, insuperable, no dialectizable. Tampoco puede, con el Kant de la *Crítica de la razón pura*, pretender encontrar una salida cambiando de punto de vista (como sucede en Kant, donde cada rama de las antinomias de la razón resulta válida según se adopte el punto de vista de los fenómenos o el de la cosa en sí). Ahora bien, el esfuerzo de Derrida consiste en mostrar que esta antinomia, intrínse-

icamente aporética, es sin embargo fecunda, que puede, en la práctica, ayudarnos a corregir constantemente las leyes condicionales de la hospitalidad en el sentido de su perfectibilidad, gracias a la exposición a la ley incondicional de la hospitalidad (aunque las leyes condicionales no dejarán de pervertir a la ley incondicional).

Si bien el seminario de Derrida expone con fuerza esta antinomia, si bien la «formaliza», no deja, al mismo tiempo, de enriquecerla, o más bien de «complicarla», haciéndola variar a través de numerosas lecturas de textos filosóficos y literarios, a través de la consideración de diversos contextos culturales, así como también al «responder» a la urgencia de las situaciones del momento presente, de «su» presente. Derrida piensa siempre, de manera simultánea, desde la situación presente y desde los textos ensamblados unos con otros en cuanto deconstruidos.

Dentro de esta proliferante riqueza, retengamos aquí un solo motivo (que no era accesible en las páginas del seminario que fueron separadas y publicadas de manera independiente antes de la reciente publicación póstuma del seminario). Detengámonos brevemente en el motivo del *enclave*<sup>4</sup>, que Derrida reflexiona a partir de la imbricación de ciertas comunidades –espacialmente situadas– en la ex-Yugoslavia. *Allá*, en la Yugoslavia dividida, la guerra civil causa estragos en el mismo momento en que imparte su seminario (a mediados de los años noventa).

El *enclave*, *conviene subrayarlo*, es también reflexionado *en el mismo movimiento* desde otro *allá*: el *allá* de la infancia argentina, de sus comunidades tanto entrelazadas como enfrentadas.

<sup>4</sup> Sobre la noción de enclave, véase Derrida, *Hospitalité*, vol. 1, 244-256.

Derrida escribe: «La historia de la ciudadanía en Argelia, y por tanto de las fronteras que separan a los ciudadanos de los no ciudadanos, o a los ciudadanos plenos de los ciudadanos de segunda categoría (...), la historia de esta ciudadanía y, por consiguiente, del extranjero, tiene una complejidad, una movilidad, una complicación de la que, hasta donde llega mi conocimiento, no hay otro ejemplo en el mundo a lo largo de la historia de la humanidad» (Derrida 2021, 168).

Derrida piensa siempre, al mismo tiempo, desde la situación presente, en textos deconstruidos y entrelazados, y, por así decirlo, *consigo mismo*. Pensemos, por supuesto, en *Circonfesión*, pero también en *El monolingüismo del otro*, un texto publicado casi contemporáneamente con la realización del seminario sobre la hospitalidad.

En el fondo, el *enclave* es, si no el infierno, al menos lo «aterrador» por excelencia, el terror mismo (Derrida 2021, 252). El enclave del otro en uno mismo, de uno mismo en el otro. El otro –por ejemplo, aquel que habita la misma ciudad que uno– es considerado como una astilla envenenada que *es necesario* extraer, aniquilar. Es un adentro en el adentro, está más adentro que todo adentro, es un afuera radical en el corazón mismo del adentro, que amenaza la integridad del adentro desde su propia intimidad. En los pliegues de la invaginación, adentro y afuera intercambian naturaleza, rol y función, y se amenazan mutuamente, uno siendo siempre el «afuera adentro» del otro. En el análisis derridiano –más allá de las situaciones históricas en las que efectivamente unos son masacrados por otros (y no al revés, al menos en tal o cual situación, en tal o cual momento determinado)– la «puesta

en abismo»<sup>5</sup> parece estructural e indefinida: yo soy habitado por un otro que me contamina y me corrompe, así como yo soy el otro que amenaza y corrompe a un otro –es decir, a un Sí mismo– e indefinidamente, en un terrible ensamblaje de «muñecas rusas» (al menos así es como «nosotros» nos vivimos recíprocamente; y, aquí, la experiencia equivale a la experiencia misma de lo «real»).

De esta manera, Derrida describe la pluralidad unificada de las lógicas del odio de sí, del odio al otro, y de su raíz común, que producen un *enclave* que parece ser su producto o síntoma más ejemplar. En el nivel más general, está en juego la lógica (la *alógica*, escribe también, porque se trata de una lógica de lo peor y de la destrucción) de la autoinmunidad: un cuerpo se vuelve contra cualquiera de sus componentes que identifica como extraño y amenazante; en una carrera loca hacia lo indemne o hacia la pureza, termina asintóticamente por autodestruirse (en todos los casos, se experimenta un verdadero «odio de sí» al rechazar algo de sí mismo como si fuera otro).

Esta lógica es determinante de otra, que podría calificarse como la maximización hostil de la pequeña diferencia. Si el otro es siempre amenazante en la medida en que, paradójicamente, es el próximo, el demasiado próximo –hasta el punto que ya siempre se habrá inmiscuido en el corazón del Sí mismo (de lo Mismo)–, entonces se trata, para el Sí mismo, de (re-) marcar la o su diferencia para poder identificarla, rechazarla y expulsarla. Derrida observa de paso hasta qué punto, en los

<sup>5</sup> Sin embargo, Derrida precisa que la expresión «puesta en abismo» no resulta del todo exacta, pues el movimiento abismal no promete la repetición estrictamente idéntica de los enclaves: hay tantas maneras diferentes de enclavar...

procesos de *enclavamiento*, la diferencia –siempre identificada como hostil, amenazante– habrá sido, por así decirlo, «*artificialmente*» producida dentro de las poblaciones que compartían «inicialmente» más semejanzas que desemejanzas, y ello mediante la absolutización de diferencias (religiosas, étnicas, etc.) que eran en su origen sumamente relativas.

Es importante subrayar que, para dar cuenta de la estructura del *enclave*, Derrida articula –según un gesto de pensamiento que merecería ser analizado cuidadosamente y que aquí me limito a mencionar– la lógica de la autoinmunidad con algo así como una lógica del duelo originario: un duelo que no ocurre de manera contingente en la relación con el otro al momento de la pérdida concreta, de la muerte, de seres próximos, sino que constituye «originariamente», en ciertos aspectos, la relación con el otro y, por tanto, al otro como tal. No voy a seguir aquí este hilo –no obstante, decisivo– de esta idea en toda su extensión y complicación. Me limitaré a mencionar la manera en que Derrida reactiva, de forma implícita, la distinción entre «introyección» e «incorporación» del otro muerto en el trabajo del duelo, tal como la tematizan Nicolas Abraham y Maria Torok (y cómo el propio Derrida la ha reflexionado extensamente en otros textos)<sup>6</sup>. Para decirlo muy someramente, en la incorporación, guardo al muerto en mí de tal manera que me obsesiona y, por así decirlo, me consume desde adentro: incapaz de realizar un verdadero trabajo de duelo en el transcurso del cual yo mismo me transformaría, al no negar la pérdida, sino al domesticarla (precisamente gracias

<sup>6</sup> Para la localización –y el comentario– de los textos de Nicolas Abraham y Maria Torok, así como de las páginas que Derrida les dedica, véase Jacob Rogozinski. 2005. *Faire part. Cryptes de Derrida*. París: Éditions Lignes & Manifestes. 21 y siguientes.

al trabajo de la introyección), me deslizo hacia una pendiente melancólica, absorbido por el muerto que me habita y que me aparta tanto del mundo como de mí mismo. A partir de ese momento, el otro, a la vez perdido y demasiado presente, me amenaza desde el interior y desencadena inevitablemente mi hostilidad (me «mata», en la medida en que no dejo –o no logro– acabar con él). En Derrida, la relación con el otro parece estar situada bajo el signo de un duelo «originario» y, por tanto, estructuralmente habitada por el riesgo de una «incorporación» destructiva (destructiva tanto del Sí mismo como del Otro). Según esta lógica del duelo originario, la estructura espacial del *enclavamiento* –que no es para nada accidental en la relación con el otro– parece remitir, como su verdad secreta, enterrada, enigmática, a la *cripta*: esa tumba subterránea, oculta en lo más profundo de toda ipseidad (individual, pero también colectiva, por supuesto). La *espacialidad* del enclave remite así a la *temporalidad* de la cripta –que adopta tangencialmente la forma de la *fosa* más que de la tumba propiamente tal<sup>7</sup>– y *constituye* la ipseidad misma, la relación misma con el otro, y, en cierto sentido, al otro mismo.

Quizá lo más aterrador de todo es que la forma de este proceso de *enclavamiento* se asemeja inquietantemente al proceso de

<sup>7</sup> Derrida se ve particularmente impactado por el descubrimiento de fosas comunes en la ex-Yugoslavia, hallazgo que menciona y comenta en su seminario. Estas terroríficas situaciones expresan el punto de máxima intensidad –y, por tanto, la verdad– de ese proceso mediante el cual un «Sí mismo» colectivo (étnico, etc.) intenta purificarse del otro, percibido como una amenaza de destrucción alojada en lo más íntimo de sí. Esa obsesión por un otro que mecontamina y me consuma desde dentro desencadena, inevitablemente, la aterradora pulsión de destrucción de ese otro (que en definitiva no puede distinguirse verdaderamente de la pulsión de autodestrucción). La fosa común es la verdad hiperbólica del *enclave* mismo, la estructura constitutiva del «Sí mismo» como tal.

*substitución* en Levinas, es decir, a la ética misma (en lo que respecta a la santidad<sup>8</sup>). En efecto, Levinas no llama en ningún caso *substitución* al poder que tendría un sujeto de ponerse en el lugar de otro (por ejemplo, para compartir o aliviar su sufrimiento). Más bien, denomina *substitución* a la llamada del otro que me habrá ya siempre puesto íntimamente en cuestión en mi quietud de ser, suspendido. Esta llamada, ante la cual estoy absolutamente expuesto, me habrá ya siempre fisurado o desgarrado en lo más íntimo, como una astilla bajo la piel: la exterioridad más radical es entonces más interior que toda interioridad, un toque de locura o una obsesión en el corazón del Mismo, un trauma que inaugura al Sí mismo como mala conciencia (para-el-otro). De la *substitución* al *enclave*, del perro al lobo. Sin embargo, en las numerosas páginas que Derrida dedica al concepto levinasiano de *substitución* en el seminario sobre la hospitalidad, curiosamente no subraya esta enigmática proximidad –*al menos formal*– entre lo que él mismo denomina *enclave* –que remite a la cripta y, asintóticamente, a la fosa– y lo que Levinas denomina *substitución*<sup>9</sup>.

El punto de vista adoptado –desde donde se conducen la descripción y la reflexión, tanto en Derrida como en Levinas– es ya siempre el del «Sí mismo», pero también (de manera

<sup>8</sup> Véase el cuarto capítulo de *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, titulado «La *substitución*». 1987. Traducción de Antonio Pintor Ramos. Salamanca: Sígueme. 163 y siguientes.

<sup>9</sup> Habría que –aunque esto implicaría otro trabajo– estar atentos a la manera en que, al interior de la elaboración derridiana, se entrelazan dos hilos profundamente heterogéneos: por un lado, aquel que despliega la secuencia levinasiana de la *substitución* y la exposición a lo Absolutamente Otro; y, por otro, aquel que, informado por la lectura de numerosos textos de la tradición psicoanalítica, construye el esquema del «duelo originario». Estos dos hilos dan lugar a los fantasmas y se exponen, por así decirlo, al riesgo de la melancolía, pero lo hacen de manera muy distinta.

irreducible, pero no únicamente) el del egoísmo «legítimo». Es lo más aterrador, aunque no solo lo más aterrador, pues ese «en casa» se vuelve ya enclave, más acá de lo legítimo y de lo ilegítimo: *solo soy yo en el subterráneo de mi «casa», en su dulce calor*. Esto es lo que impone negociar (con) lo incondicional (y que exigiría la borradura sacrificial del Sí mismo, la santidad). Por eso, Derrida también escribió que «la autoinmunidad no es un mal absoluto» (Derrida 2005, 182). No es un mal absoluto si amenaza siempre con volverse enclave-cripta-fosa común (es decir, el mal absoluto) –riesgo estructural que la compromete efectiva e ineluctablemente con el mal– y, *sin embargo*, es precisamente ese mal lo que estructura el «en casa» como tal, un «en casa» que, por lo demás, es lo único que permite la apertura, o más bien la exposición al otro, su venida.

Visto así, tres alternativas son posibles: enclavado en el otro amenazante, enclave en el otro amenazado, amenazado por el otro enclavado. Los tres como un torbellino indefinido y mortífero.

¿Qué tipo de ritmo o de movimiento podría romper el círculo de ese torbellino mortífero? El de la *locura* de lo incondicional: remitiéndose, por tanto, a la otra rama de la antinomia de la hospitalidad. El gesto levinasiano proporciona ejemplarmente su forma<sup>10</sup>: es *el único que convierte el enclave en substitución*;

<sup>10</sup> Precisemos que el diálogo con el pensamiento de Levinas está presente desde el inicio hasta el final del seminario; de hecho, el volumen 2 consiste en gran parte en una meditación sobre la noción de «substitución» en el sentido de Levinas (en una lectura cruzada con textos de Louis Massignon que abordan esta misma noción). Antes incluso de abordar directamente la cuestión de la «substitución» (noción central de *De otro modo que ser o más allá de la esencia*), Derrida comienza el segundo año de su seminario señalando que *Totalidad e infinito* «sigue siendo un inmenso tratado de la

*o finalmente, el único que intenta hacerlo verdaderamente, por así decirlo, con todas sus fuerzas.*

Y, sin embargo, hay que negociar con lo incondicional como tal para preservar el «en casa» legítimo, y que corre inevitablemente el riesgo de volverse en enclave (Derrida no deja de subrayarlo). Si hay que perfeccionar indefinidamente la hospitalidad, y así frenar, e incluso neutralizar, el torbellino perverso de la autoinmunidad desbocada en una lógica de lo peor, con el fin de substituirla por una hospitalidad practicable (aunque, ciertamente, ineluctablemente marcada por la condicionalidad), es un movimiento pendular del que no se puede pretender escapar: aquel que conduce desde una rama de la antinomia de la hospitalidad hacia la otra. Esto quiere decir que la posibilidad del mal absoluto (de la fosa) es estructural; no puede ser eliminada de una vez por todas –de ahí la lucidez pesimista que tiñe inevitablemente el pensamiento derridiano (como también el pensamiento levinasiano<sup>11</sup>). Pero también quiere decir que la experiencia de la «substitución», en el sentido de Levinas, es también estructuralmente constitutiva de la «existencia humana»; que incluso en las horas más oscuras puede mantenerse la esperanza (lo que remite, tanto en Levinas como en Derrida –aunque de modos distintos– a la figura del mesías): *de la ética, si la hay* (diría Derrida).

---

hospitalidad» (Derrida 2022, 25), o incluso que, según Levinas, la hospitalidad no es una región de la ética, sino «la ética misma» (35).

<sup>11</sup> No olvidemos la «dura realidad» (¡suena como un pleonasmol!) que figura en las primeras líneas del prefacio de Levinas a *Totalidad e infinito* (2002, 47-56).

## Stiegler y Derrida

En *Qu'appelle-t-on panser?*<sup>12</sup>, Stiegler «retoma» la problemática derridiana de la hospitalidad. Para contextualizar esta «repetición», recordemos la intuición central desarrollada por Stiegler: todo su esfuerzo, prolongando a Derrida en una fidelidad infiel, ha consistido en designar las prótesis técnicas como absolutamente —«radicalmente»— constitutivas e intrínsecamente ambivalentes. Radicalmente constitutivas de la individuación tanto individual como colectiva, y constitutivas también de la relación misma entre lo individual y lo colectivo (lo que denomina «prótesis», «organología», «farmacología» y después «exosomatización negantropológica»<sup>13</sup>). ¿Cómo aborda Stiegler la cuestión del «en casa» y de la

<sup>12</sup> *Panser [curar] y penser [pensar]* se coimplican entonces como *paleren*. Los análisis que siguen se apoyan en el quinto capítulo del segundo tomo, titulado «La interrupción del trabajo noético y la puerta de la “casa”» (259), y más particularmente en la página 291 y siguientes, que se centran en el pensamiento derridiano del «en casa» y de la hospitalidad.

<sup>13</sup> En el primer tomo de *La técnica y el tiempo* (1. *El pecado de Epimeteo*. 2022. Traducción de Beatriz Morales Bastos. Madrid: Hiru), Stiegler fundamenta la idea de que el *Dasein* está ya siempre constituido por un «ya ahí» protésico que, precisamente, le da un porvenir (este gesto de pensamiento se extiende desde el Heidegger de *Ser y tiempo* hasta el Derrida de la «archiescritura»). En textos más tardíos, reformula el pensamiento de la prótesis en un pensamiento sobre la *organología* (inspirándose en gran medida en Canguilhem y, en cierta medida, en Leroi-Gourhan), que tiende a debilitar la frontera entre los órganos corporales, las herramientas artificiales y los dispositivos sociales. Estos tres órdenes «convergen» conjuntamente en el «siempre ya» de una relación de coindividuación (*cf. De la misère symbolique. 2. La catastrophe du sensible*. 2005. París: Galilée). Cabe señalar que este nuevo gesto de pensamiento preserva, por supuesto, el carácter constitutivo de la técnica, en adelante descrita en los términos de la *organología*. En sus textos más recientes (*cf. ¿Qu'appelle-t-on panser?*), Stiegler radicaliza este movimiento describiendo el régimen técnico como el «siempre ya» de una «exosomatización» (*cf. Lotka*, de quien toma prestado el término): es decir, una producción de objetos inorgánicos exteriores al cuerpo y, sin embargo, análogos a los órganos endosomáticos.

hospitalidad tal como Derrida la formula? *De nuevo*, porque ambos ya habían discutido sobre la hospitalidad en *Ecografías de la televisión*. Stiegler retoma la cuestión de la hospitalidad a partir de la urgencia de la situación presente: por ejemplo, los «chalecos amarillos», que ven destruida su localidad y se rebelan; por ejemplo, los desplazados climáticos que pierden su «en casa». De ahí su preocupación por la legitimidad de este sentimiento de revuelta y su inquietud frente a ciertos efectos posibles como el populismo o la búsqueda de chivos expiatorios (el resentimiento identitario), que no dejan de atormentar a Stiegler.

Lo que Stiegler parece constatar –con y gracias a Derrida– es que no hay un *Sí mismo* sin un «en casa»; que esta es una de las implicaciones decisivas de lo que significa *habitar* (pero no la única).

Habitar supone siempre un lugar, una localización, una localidad en el espacio: la individuación es espacializante-localizante, y lo es *ante todo en sentido literal* (para serlo en todos los otros sentidos que se quiera: individuación de un psiquismo, de un Estado, de una nación que implica una memoria compartida, etc.; siempre se trata, antes que todo, de una cuestión de «localización»). Y la «exosomatización», o simplemente la prótesis,

---

La exosomatización es calificada como «negantropológica» cuando se opone a la impronta destructiva del ser humano técnicamente constituido sobre el planeta Tierra. Desde este punto de vista, cabe recordar que los dispositivos técnicos –cualquiera sea el momento de la elaboración stiegleriana– son considerados como pertenecientes al *pharmakon*, en cuanto tal, irredimiblemente ambivalente (puede destruir o curar, salvar). La problemática farmacológica se manifiesta verdaderamente en el trabajo stiegleriano a comienzos de los años 2000 (cf. *Prendre soin de la jeunesse et des générations*. 2008. París: Flammarion).

es siempre ya –de manera ejemplar– aquello que localiza. Inicialmente, la casa, o incluso antes de la casa, la habilitación del refugio: Stiegler recuerda que el llamado «sin domicilio fijo» (en realidad, sin domicilio alguno) sufre... por no poder *acoger*, razón por la cual habilita de antemano la *zona* donde habita tanto –y quizá más– para acoger que para protegerse (la llamada «Jungla de Calais» da testimonio de ello). Pero la «exosomatización», o la prótesis, es también lo que disloca la localización: pensemos, por ejemplo, en la defecación del lugar en la producción industrial (vemos los mismos «centros urbanos» en todo el mundo) o en la globalización (más que la mundialización), en las redes físicas y virtuales, así como en las reacciones tóxicas que suscita (las «burbujas identitarias» en las redes sociales). El *credo* stiegleriano no es refutado jamás: se trata de denunciar (y de curar) esas patologías que nos destruyen y nos hacen sufrir, pero no de denunciar la técnica como tal, puesto que no somos sino «técnicos», no estamos más que técnicamente construidos –la salvación, si la hay, vendrá también por ahí, desde ese «no-nosotros» (la prótesis) en «nosotros», como «nosotros».

Lo extraño –al menos lo que habría que reflexionar– es que Stiegler «retome» exactamente la problemática del «en casa» tal como la formula Derrida, pero como «en otro tiempo», es decir, cuando dialogaba con él. Parece validarla, por así decirlo, designarla como la descripción correcta, como aquella que es exacta e irreductible, la que entrega los términos y la problemática del «ellos»/«nosotros». *Sin embargo*, toma un camino totalmente diferente, adopta un ritmo completamente distinto para «encontrar una salida», para «evitar» el riesgo de que la negatividad del *enclave* (la enfermedad autoinmune, la destrucción de sí y del otro) predomine, para «evitar» el

riesgo de que el *pharmakon* (la ambivalencia irreductible del «en casa», que a la vez preserva y mata de antemano) se incline hacia el lado mortífero.

A decir verdad, este camino completamente diferente siempre estuvo presente en el corazón mismo de su elaboración; siempre constituyó una distancia, su mayor distancia con respecto a Derrida. Una distancia que aquí se anuncia bajo los nombres de Deleuze y Guattari (Stiegler 2022, 293) y que remite, más profundamente aún, a Simondon. Para aproximarnos rápidamente a ello, digámoslo así: en última instancia, a pesar de todo, *quizá* Stiegler no piensa (¿o no solamente?, ¿o no ante todo?) en los términos de la ipseidad y de la alteridad legados por Derrida –quien también le legó la descripción de la forma de sus relaciones–, sino más bien en los términos de la individuación psíquica y colectiva (*Simondon 2015*)<sup>14</sup>. ¡Y eso lo cambia todo! De entrada, la axiomática de la problemática se articula de una manera completamente distinta.

También hay, si se quiere, un gesto deconstrutivo en Simondon (aunque los simondonianos serían sin duda reticentes ante tal formulación). Simondon «deconstruye» el hilemorfismo y los binarismos en general. Pero la manera derridiana de deconstruir no borra (incluso si no busca reconducir lo deconstruido); no tiene la ilusión de «liberarse» de *aquello* que deconstruye o al menos rechaza el gesto de una liberación integral como un gesto ilusorio. La manera simondoniana de deconstruir, en cambio, produce tal liberación: en cierto sentido, todo individuo es

<sup>14</sup> Se trata de la tesis doctoral de Simondon defendida en 1958, y publicada unificadamente bajo ese mismo título (*L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. 2005. Grenoble: Éditions Jérôme Millon).

provisorio, una estabilización precaria dentro de un *devenir de individuación*, sobre un fondo de metaestabilidad, y siempre está en relación con un fondo como carga *preindividual* que permite a la vez compartir dentro de un colectivo (por contacto continuo con, extraída de la napa de, lo preindividual) y compartir con los objetos técnicos, que también se individúan según el mismo proceso o procedimiento; los objetos técnicos con los que, entonces, ya siempre «compartimos». Por eso, Simondon rechaza la problemática de la alteridad del robot, esa idea de que el robot sería «totalmente otro» con respecto al ser humano, que lo enfrentaría y lo amenazaría (pues ese temor a lo radicalmente extraño presupone, por lo demás, que «nosotros» proyectamos una suerte de antropomorfismo mediante el cual le atribuimos al robot intenciones (¡malas!) que en verdad son nuestras). Para Simondon, las «máquinas» en general no pertenecen jamás al ámbito de lo totalmente otro: nos coindividuamos conjuntamente, humanos y objetos técnicos, *nos diferenciamos* (por «reinos», «especies» e «individuos»), nos individuamos cada uno y de manera colectiva, siempre ya, a partir de lo compartido –es decir, a partir de lo no compartido (la indiferenciación de lo preindividual)– y en el contacto permanentemente sostenido con ello.

El pensamiento de Simondon es un pensamiento del proceso, del *devenir*, de la individuación, de lo preindividual siempre mantenido (no como peligro de disolución en lo indeterminado, sino como potencialidad), a través del cual las individuaciones de los colectivos y de los individuos humanos *se coproducen siempre ya* con y por las individuaciones técnicas. Desde este punto de vista, la articulación de lo humano con el orden de los dispositivos técnicos *no puede* representar una dificultad teórica ni práctica y, más generalmente, la relación con el otro

(tanto humano como no humano) nunca se plantea como un problema y aún menos como una aporía (según la fórmula bergsoniana, no puede tratarse más que de un *falso problema*). No hay un verdadero *encuentro* con el otro ni tampoco un trauma del otro, *sea cual sea* (humano, no humano...): venimos ya siempre juntos, compartimos...

Derrida, en cambio, destruye manteniendo –siempre– la dualidad al interior de la contaminación deconstructiva: no para borrar la frontera entre el «en casa» y el afuera, entre ipseidad y alteridad (incluso si estoy destinado a lo totalmente otro e incluso si aquello está «en» mí, ¡precisamente para que esto mismo pueda «*tener lugar*!». La contaminación no es borradura. Derrida piensa desde el par ipseidad/alteridad –por ejemplo, la hospitalidad incondicional y el torbellino «infernal» del *enclave*–, y *no desde la individuación y el devenir*. Definitivamente, Derrida y Simondon no piensan en la misma deconstrucción. Stiegler, por supuesto, piensa al menos tanto desde la fuente derridiana como desde la fuente simondoniana: piensa desde la irreductibilidad del «en casa»; piensa la prótesis técnica en la medida en que contamina siempre ya lo «propio», etc. Pero este camino, el camino derridiano, el camino aporético por excelencia, el camino de la aporía, ¿permite «encontrar una salida»? ¿Acaso no implica más bien habitar en la aporía?

Y quizá para Siegler esto no es «soportable», o al menos no es lo conveniente, en el momento en que denomina la «urgencia antropocénica» (ese momento que es el nuestro hoy, ese momento en que es necesario pensar más fuertemente que nunca en el actual «antropoceno»). Que la aporía no sea puramente negativa, que sea fecunda –según el camino derridiano– parece

insuficiente para un Stiegler que, en ciertos aspectos, está en búsqueda de un camino de salida, de una «solución».

Pero ¿son estos dos hilos (y que llamaremos, por facilidad, el hilo derridiano y el hilo simondoniano) *compatibles*? ¿No hay acaso un punto de tensión, *quizá* contradictorio, en el texto de Stiegler? ¿Se sigue pensando la irreductibilidad del «en casa», la ambivalencia irreductible de la localidad, la antinomia misma de la hospitalidad –la hospitalidad misma– «dentro» de la segunda línea, la línea simondoniana? ¿Permite esta última salir, evitar el riesgo de toxicidad, o al menos impedir que ese riesgo (la relación con el objeto técnico, la relación con el otro humano) derive hacia lo tóxico, que lo tóxico predomine inevitablemente? ¿*O bien pierde aquello que está en juego* en el momento preciso en que conjura ese riesgo, y no logra conjurarlo sino a costa de esa pérdida (¡aunque, por supuesto, el texto de Stiegler se defienda de ello!)? ¿Se puede traducir lo que Derrida designa –la irreductibilidad de la antinomia de la hospitalidad e incluso la ambivalencia del vínculo inseparable entre la substitución levinasiana y el *enclave* en el corazón de la ipseidad, del Sí mismo– a la lengua de Simondon (o a la lengua de Deleuze), es decir, a las lenguas teóricas del devenir y de la individuación que suponen mantener un vínculo con un fondo de indiferenciación compartido y anónimo? ¿Es posible hacerlo sin perder ese nudo sangrante de la aporía? ¿Y perderlo sería acaso despertar por fin de una larga pesadilla<sup>15</sup> (poblada de enclaves y de fosas comunes, cuya posibilidad sigue siendo

<sup>15</sup> ¡¿Entonces todo esto no habría sido más que un falso problema debido a una mala formulación, a una axiomática de pensamiento errónea que tendríamos que abandonar y borrar rápidamente (a saber, la formulación derridiana, que deconstruyendo la ipseidad, no deja de hacer de esta última el comienzo y el fin, lo irreducible, de lo que debe pensarse ahí)?!

irreductible a pesar de la experiencia, también atestada, de la exposición incondicional al «no matarás», que, por lo demás, también puede causar espanto)? ¿O... sería lanzarse de cabeza a una gran ilusión?

Como se puede ver, son varias las preguntas que dejamos en suspenso. ¿No parece acaso que la vía propuesta por Stiegler intenta articular dos decisiones seminales que, en ciertos aspectos, son contradictorias entre sí? ¿No pone así en peligro su propia coherencia teórica? Sobre todo, si hemos de juzgar –como sugieren los análisis aquí desarrollados– que estas dos opciones –la vía teórica y la vía descriptiva– se excluyen mutuamente y que cada una denuncia implícitamente la insuficiencia e incluso el carácter extraviado de la otra, ¿podremos alguna vez disponer de argumentos (ya sean teóricos o descriptivos) que permitan dar cuenta de una posible superación de esta oposición aparentemente irreductible, o bien que inviten a decidirse por una en lugar de la otra de un modo que resulte convincente a cualquier lector razonable y de buena fe?

Digámoslo de otro modo: puesto que la frecuentación de textos filosóficos, puesto que el ejercicio de inscribirse en su disciplina, invitan en última instancia a tener la lucidez y la modestia de reconocer que, en la medida en que tales posiciones son consistentes, es decir, portadoras cada una de un poder singular de esclarecimiento, no se puede pretender elegir de manera universalmente restrictiva una decisión seminal por sobre otra. Entonces, no nos queda más que proseguir el diálogo con todas ellas (aquí, Derrida, y tras él Levinas; Stiegler, y tras él Simondon), para intentar ver un poco mejor la «cosa misma» (aquí, el «en casa», la hospitalidad...) y, en ese mismo gesto, ayudar a vivir (quizá).

## Bibliografía

- Derrida, Jacques. 2005. *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Trotta: Madrid.
- \_\_\_\_\_ 2021. *Hospitalité, vol. 1, Séminaire (1995-1996)*. París: Seuil.
- \_\_\_\_\_ 2022. *Hospitalité, vol. 2, Séminaire (1996-1997)*. París: Seuil.
- Levinas, Emmanuel. 1987. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
- \_\_\_\_\_ 2002. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- Rogozinski, Jacob. 2005. *Faire part. Cryptes de Derrida*. París: Éditions Lignes & Manifestes.
- Simondon, Gilbert. 2015. *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Cactus: Buenos Aires.
- Stiegler, Bernard. 2002. *La técnica y el tiempo. 1. El pecado de Epimeteo*. Madrid: Hiru
- \_\_\_\_\_ *De la misère symbolique. 2. La catastrophe du sensible*. París: Galilée.
- \_\_\_\_\_ 2008. *Prendre soin de la jeunesse et des générations*. París: Flammarion.
- \_\_\_\_\_ 2018. *Qu'appelle-t-on panser? Au-delà de l'entropocène. 1. L'immense régression*. París: Les liens que libèrent.
- \_\_\_\_\_ 2020. *Qu'appelle-t-on panser? Sortir de l'«Entropocène». 2. La leçon de Greta Thunberg*. París: Les liens que libèrent.

# La inhospitalidad y el anticosmopolitismo del presente. Desde una perspectiva ético-jurídica de corte kantiano

Roberto R. Aramayo<sup>1</sup>

*Al haberse avanzado tanto en el establecimiento de una comunidad más o menos estrecha entre los pueblos del tierra, hasta el punto de que la violación del derecho en un lugar de la tierra repercute en todos, la idea de un derecho cosmopolita no resulta una representación fantasiosa ni extravagante, sino un complemento necesario del código no escrito del derecho político y del derecho de gentes para con los derechos públicos de la humanidad en general, de suerte que solo bajo esta condición cabe aproximarse continuamente hacia la paz perpetua.*

IMMANUEL KANT, *Hacia la paz perpetua*

§ Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Profesor de Investigación en el IFS del CSIC, donde trabaja desde 1982 como historiador de las ideas morales y políticas, además de oficiar durante treinta y cinco años (1990-2024) como editor histórico de la revista *Isegoría* y fundar la revista internacional *Con-Textos Kantianos*. Ha editado en español textos de Kant, Cassirer, Diderot, Rousseau, Voltaire y Schopenhauer.

A finales del siglo XVIII, Kant escribió su *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* (1784), el acta fundacional de su filosofía sobre la historia, completada por otros textos fundamentales al respecto como *Teoría y práctica* (1793), *Hacia la paz perpetua* (1795) o *El conflicto de las facultades* (1798). En el Siglo de las Luces late por todas partes la idea del cosmopolitismo, el sentirse ciudadano del mundo en cuanto miembro de la humanidad. Baste recordar el *Ensayo sobre las costumbres* (1756) de Voltaire o las contribuciones anónimas de Diderot a la *Historia de las dos Indias* (1774-1780). En ese contexto, Kant sugiere hacer una historia filosófica que permita rastrear un continuo progreso hacia lo mejor, por muchos hiatos y reversiones que se puedan detectar en su marcha. Ese progreso se produciría gracias a un relevo generacional guiado por la esperanza de poder mejorar el futuro. El espectáculo que brinda una visión panorámica de los asuntos humanos en términos históricos es tan bochornoso como desolador. Los destellos de prudencia se ven eclipsados por un penoso balance del conjunto, que se diría urdido por una locura y vanidad infantiles e incluso por una maldad y un afán destructivos y pueriles. Para no caer en el desánimo, conviene buscar en ese absurdo decurso de las cosas humanas un hilo conductor que nos permita diseñar otro desenlace.

¿Cuál es ese hilo conductor que nos permitiría esperanzarnos con otro tipo de horizonte? La implacable persecución de una constitución cosmopolita que regule las relaciones internacionales e interestatales tal como la constitución civil sustituye nuestra robinsoniana y anómica libertad individual por una colibertad político-jurídica que respeta las libertades ajenas. Para sustentar la confianza en que nuestro esfuerzo se verá recompensado, Kant aporta desde la ironía una curiosa

garantía. El partidario del cosmopolitismo se ve respaldado por una instancia que cabe denominar indistintamente naturaleza, providencia o destino y que, a fin de cuentas, es la propia especie humana.

La hospitalidad es algo que se da por añadidura cual corolario, puesto que la tierra es una propiedad común y «originariamente nadie tiene más derecho que otro a estar en un determinado lugar de la tierra» (*Hacia la paz perpetua* B 41). Esta consideración sirve por sí sola para embridar las tentaciones colonialistas y es xenofobia que desconfía del extranjero por el mero hecho de serlo. Con todo, el ideal cosmopolita kantiano no rehúye ni mucho menos las diversidades culturales, pero siempre —añadiría quien suscribe— que no se den imposiciones que pretendan cambiar los usos y costumbres locales del país de acogida o adoptado como residencia más estable. No se trata por supuesto de abandonar uno u otro credo, sino simplemente de no pretender hacer imperar las propias convicciones en la esfera pública y de respetar las normas establecidas aun cuando conculquen manifestaciones externas del propio acervo cultural. Hay un par de volúmenes colectivos en español cuyas contribuciones pueden servir para conocer mejor las virtualidades del cosmopolitismo y de la hospitalidad planteados por Kant. Me refiero a *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración* (1996), propiciado en su día por el bicentenario de *Hacia la paz perpetua*, y uno algo más reciente titulado *En busca de la comunidad ideal. Notas sobre el cosmopolitismo* (2019). Encuentro preferible dedicar lo que sigue a valorar estas nociones en la situación actual.

No parecen correr buenos tiempos para ninguna de las dos. El fenómeno de la globalización es enemigo del cosmopolitismo.

En realidad, la globalización tiende a suprimir las diferencias entre los pueblos y priman en exceso las relaciones comerciales que cada parte intenta hacer más ventajosas para sus propios intereses. Ahora mismo, incluso esta globalización está viéndose perjudicada por quienes buscan sacar un mayor beneficio del comercio internacional, merced a un rebrote de los nacionalismos, por muy encarnados que se vean en federaciones de un tamaño tan colosal como Norteamérica, Rusia o China, por no citar más que tres ejemplos paradigmáticos. Este anhelo expansionista que pretende fagocitar a los países de menor tamaño era un peligro denunciado por Kant, quien descartaba un gigantesco macroestado mundial y apostaba por una federación cosmopolita de pueblos que respetasen mutuamente sus respectivas idiosincrasias, acatando las reglas del derecho internacional sin pretender conculcarlas por su poderío militar o económico y renunciando a imponer la ley del más fuerte como único modo de propiciar una convivencia pacífica. El ideal cosmopolita tendría mayor cabida en una Unión Europea que reivindicara los valores ilustrados que propiciaron las mejores políticas de la época moderna o esas redes iberoamericanas que facilitan relaciones político-culturales y económicas.

En este primer cuarto del siglo XXI se diría que se han invertido las dos premisas kantianas, imperando el anticosmopolitismo y la inhospitalidad. El movimiento reaccionario que va conquistando gobiernos dista mucho de apreciar una ciudadanía mundial y más bien reivindica acrecentar la gloria de su propio terruño, como proclama sir ir más lejos la doctrina MAGA (Make America Great Again) enarbolada por Donald Trump. Aunque tales gobiernos pasen formalmente por las urnas y se vean respaldados por la victoria en una contienda electoral, gracias a un hábil manejo de una engañosa propaganda que promete

solucionar mágicamente cualquier problema social habido y por haber, se caracterizan por no apreciar demasiado las reglas del juego democrático, empezando por la división de poderes que consagró Montesquieu. El poder ejecutivo pretende asumir de uno y otro modo las competencias del poder legislativo, además de burlar las magistraturas díscolas del poder judicial. Sus relaciones internacionales tampoco recurren a la tradicional diplomacia, sino más bien al chantaje, para salir bien parados de antemano en cualquier negociación, o a las amenazas, para obtener beneficios que no podrían pactarse de otra forma. Su desempeño del poder es visto únicamente como un lucrativo negocio para quien ejerza el mando en plaza y su entorno más próximo. Esto da pie a querer anexionarse Groenlandia por una presunta emergencia nacional e internacional, fantasear con una urbanización de lujo en Gaza o explotar las tierras raras de Ucrania, por lo hablar de los aranceles que se utilizan para emprender una guerra comercial, cuya única finalidad es convulsionar las cotizaciones en bolsa y subir el valor de la criptomonedas *pro domo sua*.

El despotismo ilustrado del siglo XVIII, representado por monarcas como Federico II de Prusia o Catalina II de Rusia, pretendió conciliar su absolutismo con las ideas ilustradas, conjugando los intereses de la monarquía con el bienestar del pueblo. Incluso recurrió a filósofos como Voltaire o Diderot para mejorar su imagen. Ahora, sin embargo, una característica muy acentuada del neodespotismo es ser contrailustrado: se mofa de toda política con un toque progresista o *woke*, al no suscribir el supremacismo inherente a la dicotomía entre ganadores y perdedores. Solo merecen sobrevivir en medio del darwinismo social más exacerbado quienes optimicen sus intereses a cualquier precio, sin considerar en absoluto

los daños colaterales directos e indirectos que pueda tener su depredación. Si no te da por acaparar sin tasa cualquier tipo de recursos e incrementar tu patrimonio hasta unas cotas inimaginables, no mereces que se te considere un ciudadano de pleno derecho, labrándote con ello un pérvido destino.

Con esta mirada se voltean del revés el gran precepto kantiano de no instrumentalizar a nadie, porque lo contrario sería cosificar a las personas, haciéndolas perder su dignidad para ser susceptibles de tener un precio, como cualquier mercancía intercambiable. Los plutócratas no respetan a quienes carecen de una fortuna más o menos considerable, porque padecen aporofobia o pánico ante la menesterosidad, como si se tratara de una enfermedad contagiosa. Esto les hace despreciar igualmente a quienes huyen de la miseria o la persecución política. Estados Unidos retira masivamente permisos de residencia por múltiples motivos, entre los que se cuenta una presunta defensa de antisemitismo, atribuido a quienes critican el calvario de la población civil palestina. En cambio, concede automáticamente un visado a quienes demuestren tener cinco millones de dólares, como si poseer esa cantidad garantizara que su propietario tiene una conducta intachable y ha ganado ese dinero honradamente. Solo una saneada cuenta bancaria puede quebrar la inhospitalidad que los movimientos reaccionarios derrochan contra quienes vienen de afuera, propiciando campos de concentración para refugiados en países que cobran por esa inhumanitaria prestación.

Junto con esta creciente deshumanización, que acaso se vea incrementada por el multifactorial impacto de la IA generativa, hay otro rasgo que compete a la ciudadanía: suscribir *una nueva servidumbre voluntaria*, la cual deja en pañales

a la denunciada por La Boétie hace medio milenio. Desde siempre ha causado perplejidad lo que nos recuerda también Rousseau en su *Discurso sobre el origen de la desigualdad*: ¿cómo es posible que unos pocos puedan dominar a una inmensa mayoría sin grandes conatos de resistencia? Quizá porque no dejamos de suscribir una subrepticia plutofilia y nos gustaría tener un sinfín de riquezas, aunque no supiéramos qué hacer con ellas y nos causaran más de una preocupación gratuita. En cualquier caso, nos hemos convertido en cooperadores necesarios de nuestra propia manipulación, al suministrar nuestros datos personales a quienes los utilizan para moldear nuestros gustos y aficiones, encerrándonos en la herrumbrosa jaula dorada de un consumismo compulsivo que nunca puede darse por satisfecho y que solo incrementa nuestra capacidad para endeudarnos, cuando lo suyo sería desde luego aprender a prescindir de lo superfluo y medir nuestro grado de satisfacción con criterios muy diferentes, como el de sentirse bien mostrándonos bastante más cooperativos y mucho menos competitivos, puesto que ahí reside sin ir más lejos la clave del éxito de la evolución humana como especie. Mal nos habría ido si hubiéramos actuado siempre con un egoísmo que solo quiere salirse con la suya.

Este talante autoritario también gusta de cultivar las teorías conspiratorias justificando sus desmanes con ellas. Ciertamente, la conspiranoíta no es algo nuevo y cuenta con antecedentes tan extraordinarios como funestos. Pensemos en los tristemente célebres *Protocolos de los sabios de Sión*, donde se documentaba falsamente una conspiración judeo-bolchevique (*sic*) urdida por la policía secreta del zar Nicolás II, para desprestigiar a los revolucionarios rusos y justificar los pogromos. En realidad, este infumable texto plagió una parte significativa del *Diálogo en el*

*inferno entre Maquiavelo y Montesquieu*, aunque se cambiaba por completo el sentido del original, destinado a caricaturizar al emperador Napoleón III. Pese a que se reveló públicamente tan burda estratagema, el éxito de los *Protocolos* fue mayúsculo y su presunta conspiración fue dada por buena en múltiples lugares. Hitler estaba convencido de su veracidad y eso contribuyó decisivamente a diseñar la solución final del holocausto judío. Antes de llegar a eso, su ministro de Ilustración Popular y Propaganda presidió una simbólica quema de libros frente a la Universidad Humboldt en Berlín. Hoy podemos ver un memorial que conmemora esta hazaña cultural con estanterías vacías, al que acompañan unas palabras de Heinrich Heine, advirtiendo que allí donde se queman libros a continuación pueden quemarse personas.

Trump teme que los estudiantes extranjeros frecuenten las universidades norteamericanas y pretende socavar a golpe de talonario su autonomía, porque no se le ve muy partidario de la reflexión crítica y el pensamiento libre. Su paternalismo debería contentar a sus compatriotas, llamados a admitir sin titubear sus veleidosos caprichos, tal como lo debería hacer, a su juicio, el resto del mundo. En estos tiempos poco amigos de las luces y que tanto se parecen a los de la República de Weimar, conviene revisitar esos planteamientos de Kant entre los que se cuenta su defensa del cosmopolitismo y de la hospitalidad o su distinción primordial entre los moralistas políticos y los políticos morales. La política, escribe Kant en *Hacia la paz perpetua*, no debería dar un solo paso sin rendir previamente un rendido homenaje a la moral. Una constitución política que no defienda una libertad cuyo límite sea el de las libertades ajenas, unas condiciones que favorezcan iguales oportunidades para prosperar según la capacidad y el esfuerzo de cada cual,

así como unas condiciones mínimas que impidan depender de los demás, no suscribiría el espíritu republicano que debe definirla. Su formalismo ético nos insta a encontrar el criterio para obrar como si nuestra máxima de actuación pudiera valer para cualquiera, en cualquier momento y circunstancias. Véase mi reciente libro *El talante moral de la Ilustración y sus correlatos políticos*.

## Bibliografía

- Aramayo, Roberto R. 2025. *El talante moral de la Ilustración y sus correlatos políticos*. Ciudad de México: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.
- \_\_\_\_\_ 2025. «Kant como el Einstein del universo ético-político: una moral cuántica sin un Dios o una divinizada IAG que juegue a los dados». *Estudios Kantianos [EK]*, n.º 12: e24001. <https://doi.org/10.36311/2318-0501/2024.v12.e24001>
- \_\_\_\_\_ 2023. *Voltaire: la ironía contra el fanatismo*. Barcelona: Shackleton.
- \_\_\_\_\_ 2021. «El giro político del último Kant». En *El ethos del republicanismo cosmopolita: perspectivas euroamericanas sobre Kant*, editado por N. Sánchez Madrid, J.L. Villacañas, J. Muñoz, 26-45. Stuttgart: Peter Lang.
- \_\_\_\_\_ 2019. *The Chimera of the Philosopher King. Around the Kantian Distinction between Moral Politician and Political Moralist*. Madrid: CTK E-Books / Alamanda. <https://ctkebooks.net/hermeneutica/the-chimera-of-the-philosopher-king/>

- \_\_\_\_\_ 2019. «Las humanidades y el pensar por cuenta propia: el papel de la filosofía según Kant en *El conflicto de las Facultades*». En *El conflicto de las facultades. Sobre la universidad y el sentido de las humanidades*, editado por Miguel Giusti, 11-24. Barcelona: Anthropos/Fondo Editorial Universidad Católica del Perú.
- \_\_\_\_\_ 2018. «La esperanza kantiana como apuesta moral del creer en uno mismo. *Autoconfianza, autosuficiencia y autosatisfacción* o las tres dimensiones del concepto kantiano de *autonomía*». En *Construyendo la autonomía, la autoridad y la justicia. Leer a Kant con Onora O'Neill*, editado por Nuria Sánchez Madrid y Paula Satne, 270-285. Valencia: Tirant Lo Blanc.
- \_\_\_\_\_ 2018. «Radical and Moderate Enlightenment? The Case of Diderot and Kant». En *Philosophy of Globalization*, editado por Concha Roldán, Daniel Brauer y Johannes Rohbeck, 315-326. Berlín/Boston: De Gruyter.
- \_\_\_\_\_ 2018. «El trasfondo de la filosofía kantiana en el compromiso político de Ernst Cassirer (Una presentación a su artículo sobre *Judaísmo y los mitos políticos modernos*)». *Isegoría*, n.º 59: 375-390. <https://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/1029>
- \_\_\_\_\_ 2018. *Kant: Entre la moral y la política*. Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_ 1996. Roldán, Concha y Javier Muguerza (eds.). *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración: a propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua*. Madrid: Tecnos.
- Diderot, Denis, 2020. *Contra el colonialismo y las tiranías: contribuciones políticas a la historia de las dos indias*, editado por Roberto R. Aramayo. Madrid: Plaza y Valdés.

- Kant, Immanuel. 2023. *Hacia la paz perpetua: un diseño filosófico*, editado por Roberto R. Aramayo. Madrid: Plaza y Valdés.
- \_\_\_\_\_. 2020. *El conflicto de las facultades*, editado por Roberto R. Aramayo. Madrid: Plaza y Valdés.
- \_\_\_\_\_. 2013. ¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia, editado por Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza.
- Mendiola Mejía, Carlos y Roberto R. Aramayo (eds.). 2017. *En busca de la comunidad ideal: notas sobre el cosmopolitismo*. Madrid: Guillermo Escolar.
- Parra, Lisímaco y Roberto R. Aramayo. 2025. *Kant y el (a) teísmo ético*. Bogotá: Editorial Universidad El Bosque.



# La hospitalidad y lo doméstico

Manuela Irarrázabal

*Si el racismo nos ha enseñado algo, es nuestra susceptibilidad a demonizar estereotipos y la fea atracción de emociones como la superioridad moral, el miedo, la envidia y el aborrecimiento que ellos despiertan en nosotros.*

YANIS VAROUFAKIS, *Technofeudalism*

La compleja reciprocidad simbólica entre la casa y el Estado<sup>1</sup> tiene una larga historia. La comicidad de la toma de poder de

<sup>1</sup> Uso Estado en un sentido holgado, como organización política de un pueblo o comunidad; no como el constructo moderno de Estado nación que será criticado más abajo. Los antiguos griegos no tenían un concepto de nación como el que manejamos hoy y la etnia no jugaba un rol relevante en la conceptualización de ciudadanía. En el caso de Atenas, la distinción fundamental era entre los nacidos de padres atenienses y el resto –exceptuando a mujeres y esclavos, quienes no eran ciudadanos–. Antes de Pericles, era costumbre que los aristócratas se casaran con hijas de ricos extranjeros de diferentes etnias, lo que inevitablemente genera una descendencia multirracial.

§ Doctora en Estudios Clásicos por la University College London. Investigadora posdoctoral en la Universidad de Chile. Académica visitante en la University College London. Directora y editora en jefe de *Espacio Fronterizo • Espace Frontière • Borderland: Journal of Encounters*. Algunas de sus recientes publicaciones son *Anger in Socrates' Philosophy* (Bulletin of the Institute of Classical Studies Supplements, 2022) y *Embodied Cognition and Pleasure in Ancient Comic Anger* (Journal of Philosophy, 2024).

las mujeres en *Las asambleístas* de Aristófanes recae en que, a pesar de lo que ellas puedan pensar al respecto, precisamente porque son expertas en la administración del hogar, no están cualificadas para hacerse cargo de asuntos de Estado. En el *Económico* de Jenofonte, en cambio, es el ciudadano ejemplar de la democracia (a diferencia del aristócrata que desdena el trabajo y la producción) quien, dada su comprensión de los asuntos de Estado, puede instruir a su esposa en la correcta administración del hogar, un modelo a escala del Estado. La reciprocidad simbólica, como contrapunto o como prototipo, opera a distintos niveles, administrativo y jerárquico, entre otros. Un aspecto saliente, común a la casa y al Estado, es la necesidad de un mecanismo de transmisión de membresía, con ineludibles complicaciones éticas y técnicas. Por una parte, las categorías de membresía (parentesco, consanguinidad, nacionalidad, compatriotismo) sufren de revisiones históricas; por otra, incluso si desde una mirada conservadora se consideran estables, sufren de ambigüedad: ¿quién es el padre de Edipo? ¿El que lo abandonó o el que lo recibió sin importarle su procedencia?<sup>2</sup> ¿Quiénes son sus conciudadanos? ¿Los habitantes de Corinto o los de Tebas? Antes de siquiera saberlo, Edipo es forzado a la extranjería y vuelto a ser ciudadano en una nueva tierra de la que él mismo se exiliará para buscar asilo en su ciudad natal, a la que llevará salvación y peste. La peste afecta al resto de la comunidad en tanto que Edipo se ha vuelto parte de ella a pesar de ser un inmigrante. En este nudo de paradojas, inherentes a los mecanismos de transmisión de membresía, el vínculo de hospitalidad es vital, en términos reales para quienes, como Edipo, las transitan experiencial-

<sup>2</sup> Para una discusión sobre el tema de los lazos de familia en el *Edipo Rey*, ver Butler 2016.

mente, y en términos formales para que las propias categorías de membresía subsistan y no colapsen al ser confrontadas con su propia inestabilidad.

Si pensamos en la importancia social de carácter sagrado otorgada al vínculo de hospitalidad en la antigüedad griega, en que los cognados de xenía eran epítetos para Zeus y para Atenea, patrona de Atenas y diosa de la estrategia y de la guerra (en castellano, como en muchas lenguas indoeuropeas, hospitalidad y hostilidad tienen una raíz común), ello se debe en gran medida a la necesidad de mantener una cierta estructura de interconexión y reconocimiento mutuo. Tal vínculo, como el de la amistad, aparece regido por normas estrictas de reciprocidad y reconocimiento del honor del otro, que, de ser violadas, pueden ser invocadas como justificación de una guerra –Paris quiebra su deber de huésped y se relaciona eróticamente con Helena, la esposa de su anfitrión–. El imperativo de recibir al forastero se inscribe en una articulación política en que se comprende la importancia de reconocer y respetar al otro para construir una reputación y una sensación de seguridad y orden, a la vez que asegurar una paz duradera con los otros Estados. El vínculo de hospitalidad sustenta un orden social que justamente alimenta las categorías de membresía tanto en el hogar como en el Estado, ya que las suspende, aunque sea temporalmente, permitiendo una vía para lidiar con las paradojas mencionadas anteriormente.

La reciprocidad simbólica entre la casa y el Estado continúa apareciendo en la discusión acerca de la ética de la hospitalidad de manera más o menos explícita. Un ejemplo reciente es el del ex alto representante y vicepresidente de la Comisión Europea, Josep Borrell, quien en 2022 sostuvo que «Europa

es un jardín. Hemos construido un jardín», agregando que «la mayor parte del resto del mundo es una selva y la selva podría invadir el jardín. Los jardineros debieran hacerse cargo de esto» (EEAS Press Team 2022). La elección de palabras sugiere una evidente valoración de lo doméstico (el jardín) en tanto que civilizado (lo opuesto a la selva). Es interesante que en su intento por explicar que sus palabras no acarreaban una connotación «eurocentrista colonial», Borrell aseguró que se trataba de un uso de la antigua metáfora de la ley de la selva y de una invitación al cuerpo diplomático europeo a salir a domesticar la selva ya que construir muros no era la respuesta adecuada para su contención (Liboreiro 2022). Dejando de lado el dejo Aristofánico en este acto diplomático, donde la metáfora en cuestión hace referencia a un ordenamiento en el que la supremacía recae en el uso de la fuerza, que es justamente el legado colonial de Europa aún presente, me interesa detenerme brevemente en la idea de lo doméstico y su organización en relación con la hospitalidad<sup>3</sup>.

El miedo a la invasión al jardín tiene ciertamente trasfondos racistas, como se ve en el temor a la africanización de Europa o a la caribeñización del Cono Sur, y voy a volver sobre esto más abajo. Sin embargo, no se puede sustraer el análisis de la xenofobia al de sus bases económicas y administrativas. Como

<sup>3</sup> El tema de la hospitalidad ecológica y su relación con el colonialismo escapa al alcance de este ensayo, pero cabe mencionar, por ejemplo, el proyecto Hosting Earth, parte del Guestbook Project, dedicado a investigar formas de entender la hospitalidad, que busca corregir la falta de reciprocidad en nuestra relación huésped-anfitrión con la Tierra. Bajo esta perspectiva, es discutible si la metáfora de la domesticación de la selva funciona realmente como referencia a lo civilizado. Si se deja de identificar lo civilizado con el proyecto colonialista, la opción más civilizada pasa a ser la protección de la selva de la invasión domesticadora de los jardineros.

Malik (2022) destaca, el discurso populista antiinmigrantes se alimenta de la vivencia doméstica de que los recursos (habitación, educación, salud y fuentes de trabajo) son limitados o insuficientes. Esta experiencia, exacerbada por la creciente inequidad producto de las políticas neoliberales de los últimos cuarenta y cinco años, ha sido largamente explotada no solo en el nombre de la xenofobia, sino también en el del »pragmatismo» y del «realismo» (Derrida 2005, 7). Pero si prestamos atención a las consideraciones pragmáticas y realistas, la ironía (D'Eramo 2024) e hipocresía (De Haas 2024) es que la migración, y la indocumentada en particular, es altamente rentable para el mercado laboral y el empresariado –un ejemplo es la explotación de trabajadores indocumentados en la preparación de los Juegos Olímpicos París 2024, que causó cierto revuelo mediático en su momento–. La evidencia (Meaney 2019; De Haas 2024; Gálvez y Fanjul 2025) sugiere de manera consistente que, tanto en Europa como en Estados Unidos y en Chile, la población migrante contribuye al desarrollo económico del país que los recibe y que lo que pagan en impuestos supera lo que reciben en beneficios. Con respecto a la noción de que los inmigrantes generan que los salarios generales bajen, afectando a la clase trabajadora local, ello varía según el país y su propia legislación laboral. Sin embargo, esta es precisamente la hipocresía de la clase política que denuncia De Haas (2024): la inmigración no solo sirve a los intereses del empresariado (incluso si ellos mismos ocupan una retórica antiinmigración), sino que es necesaria en el mercado liberal que ha servido de modelo económico global hasta ahora. Esto puede deberse a la necesidad de ciertas competencias en un cierto mercado laboral local o a la de mantener una mano de obra barata para competir en el mercado de producción internacional.

En un mismo tono, si bien el argumento es ligeramente distinto, la justificación de las enormes sumas de dinero invertidas en políticas de control migratorio, construcción de muros, inversión en tecnologías y estrategias especiales, contratación de milicias privadas y pago a países extranjeros para patrullar y contener la migración o incluso para procesar las peticiones de asilo (Meany 2019) responde a una explotación populista de la xenofobia y a un negocio para la millonaria industria militarizada de control de migración (D'Eramo 2024). No es necesario (aunque sea imposible eludirlo) mirar hacia la derecha para encontrarse con el temor a la invasión; basta con mirar a quienes se llaman centro-izquierda. Pedro Sánchez, luego de la brutal matanza de al menos treinta y siete personas que trataban de pasar la valla fronteriza de Melilla el 14 de junio del 2022 (Médicos sin Fronteras 2022), declaró que era la consecuencia de «violar la integridad territorial» de España (Jacobin 2024). Si bien estas vallas y lo ocurrido en ellas son reconocidas como problemáticas por el Parlamento Europeo (Dumbrava 2022), ello no se ha traducido en un cambio de política significativo. La solución pragmática y realista de la democracia liberal se ha transformado, en gran medida, en deportar y bloquear la migración no deseada.

El marco para el análisis vuelve a ser el de lo doméstico y el debate acerca de la inequidad, la justicia social y la regulación del trabajo. La discusión en los medios de comunicación acerca de la migración normalmente comienza con términos despectivos como «crisis» y «problema»; es decir, la enmarca de un modo tal que impone un sesgo que dificulta el análisis verdaderamente crítico de la situación en su totalidad. Si efectivamente identificamos problemas asociados a la migración, de ello no se desprende que haya que impedirla. En los años

treinta en Estados Unidos se identificó una tendencia mayor al crimen en casas en que las madres trabajaban; de esto no se sigue que haya que impedir que las mujeres casadas trabajen (aunque no faltaron quienes derivaron esa conclusión). Por el contrario, como la primera ola del feminismo mostró, hay que asegurar un sistema social donde la equidad de género laboral, las guarderías y otros garanticen que las mujeres puedan trabajar sin que signifique un riesgo para sus hijas e hijos. En este marco de análisis con foco en el ordenamiento doméstico, imperan dos modelos. Según la ética de la hospitalidad, siempre hay suficiente para recibir al forastero, a condición de que los bienes sean bien distribuidos y las interacciones recíprocas y reglamentadas. Ello no significa que haya que estar calculando costos y beneficios: si todos somos hospitalarios no hay déficit (Kearney y Fitzpatrick 2021, 11). Según el modelo de la escasez, por el contrario, habría que asumir que calculamos los recursos y competimos por ellos (Kearney y Fitzpatrick 2021, 8). No se trata solo de que las fuentes de trabajo no son suficientes, sino de que tampoco los sistemas de salud y educación lo son. La retórica del pragmatismo y el realismo tiende a asentarse del lado de este modelo y el cálculo implica que para ser anfitrión hay que ser altamente selectivo. Sin embargo, la adopción del modelo de la escasez supone dos problemas para las democracias liberales y los ideales que en teoría suscriben. Primero, el modelo no se puede extender a todo nivel: todos los humanos necesitamos la acogida y el cuidado básicos en nuestra infancia y ello no puede estar sujeto a cálculo. La hospitalidad en tal sentido es una necesidad básica para el desarrollo de todo humano. Segundo, el problema doméstico de la escasez lleva a preguntarse hasta qué punto se cuenta con un «jardín» en el que efectivamente se ha superado

la ley del más fuerte si quienes lo habitan se encuentran bajo la presión de competir por recursos.

El problema del ordenamiento doméstico es fundamental para abordar el de la hospitalidad. Una razón no menor es que, si decidimos que lo que opera domésticamente es el modelo de la escasez, nos vemos en la necesidad de un marco para discutir la hospitalidad entre miembros de un mismo grupo para sortear los problemas inherentes a la competencia por los recursos. Esto nos devuelve al problema del racismo y la colonización. Para esto puede ser útil notar a los autores que usan la reciprocidad simbólica entre casa y Estado para enfatizar el problema de la capacidad para ser hospitalario. En *Esa ruca llamada Chile*, Pedro Cayuqueo usa la metáfora de la ruca para referirse a Chile, de cuyo diseño los mapuche fueron dejados afuera «en el patio, junto a la casa del perro» (2014, 89). El patio, a diferencia del jardín y de la selva, opera aquí como un espacio de exclusión y negación, sin duda, pero también de precariedad. «Que sea una ruca donde por fin quepamos todos y todas» aparece, en la visión de Cayuqueo (2021), como un espacio bien constituido por normas propias que acogen la diversidad del territorio chileno. En contraste, la que tenemos ahora es «esta ruca grande, mal diseñada, y poco acogedora» (Cayuqueo 2014, 90). Aquí estamos con un problema de hospitalidad en el seno de lo doméstico, en que la pregunta por quién es el huésped y quién el anfitrión no solo devela la paradoja inherente a los mecanismos de transmisión de membresía retratada más arriba con el caso de Edipo, sino que la amplifica al añadir el elemento de exclusión enraizado en la estructura colonial y de apropiación sobre la que se diseñó esta ruca. El diseño está basado en una violación de las normas de xenía a gran escala, en que el recién llegado

se toma a la fuerza la posición de anfitrión de la casa. Si hay para quienes –y esto vas más allá de la etnia– la estructura del Estado nación de Chile ha sido asfixiante, si además ella no logra resolver el conflicto étnico que tenemos en la médula de nuestro ordenamiento doméstico, la posibilidad de acoger y abandonar la xenofobia se vuelve particularmente desafiante. Ambos, el «conflicto» mapuche y el «problema» de la migración, no son otros que el conflicto y problema del diseño de la ruca. El conflicto y problema del modelo de la escasez y de la reticencia a terminar con él. El conflicto y problema de hospitalidad doméstica.

Mi interés en la metáfora de Cayuqueo involucra, primero, resaltar la importancia de la ruca como espacio para reconocer y acoger la diferencia. El caso a la inversa, como Cayuqueo nota, es un Chile en el que no hay espacio para la hospitalidad, un Chile precario en que no hay suficiente: «Una mediagua» (Cayuqueo 2019). Este es el modelo de la escasez, en el que se teme a la invasión del otro, ya sea el inmigrante o (paradójicamente) el indígena. Segundo: es importante notar que la metáfora de la ruca aquí no se usa meramente para describir un problema, histórico o actual, sino que opera como un llamado político a todos los chilenos a luchar por una articulación doméstica que no siga la ley de la selva. Un llamado a que entendamos que las reivindicaciones mapuche –la autonomía entre ellas– son un asunto de todos, no solo de los mapuche, ya que tal reconocimiento, lejos de dividirnos, nos encamina a un modelo de Estado capaz de acogernos a todos. Tercero, la metáfora puede, y a mi parecer debe, ser ampliada si se quiere abordar realmente el problema de la hospitalidad: nuestra ruca es el mundo.

Esta ruca-mundo, internacionalista, con cabida para todos, no consiste en un gobierno mundial, sino que se trata de un sistema de cooperación global en que se respeten las identidades locales. Una superestructura de reglas globales que justamente les permita a las comunidades, pueblos o naciones locales depender menos de la gobernanza centralizada de los Estados nación que resulta asfixiante para tantos. Considerando la naturaleza de las crisis a nivel global, cambio climático, IA (o cómo lidiar con ella), nuevos impulsos militarizadores, desórdenes sociales, salud global y demás, se requiere de cooperación internacional. Ni la segregación de las luchas ni la justificación de acciones y discursos hacia otros basados en la propia identidad pueden realmente sacarnos del entuerto en el que estamos. En esta gran ruca se puede pensar en una hospitalidad que no amenace ni atemorice. Una hospitalidad en que seamos capaces de entender que la migración internacional, que corresponde aproximadamente al 3,3% de la población mundial y los refugiados al 0,3% (De Haas 2024), es un aspecto de la libertad humana. No extraña que la migración haya sido descrita como una «insurrección contra los regímenes fronterizos de los Estados nación y las jerarquías espaciales del sistema global» (Hardt y Negri 2019) y como un acto de rebelión (Álvarez Velasco y De Genova 2023; Varela 2018) si se considera que los muros fronterizos en el mundo pasaron de seis a setenta y cuatro entre el 1989 y 2022 (Dumbrava 2022), con un costo humano y ecológico enorme (Sennett y Chambers 2025). La pregunta por la hospitalidad no se puede separar de la pregunta por el tipo de sociedad en que queremos vivir: quién cabe en ella y quién no. Crisis y problema son excelentes descriptores para el estado actual de esta gran ruca-mundo, no para quienes se desplazan por ella.

## Bibliografía

- Álvarez Velasco, Soledad y Nicholas de Genova. 2023. «“A Mass Exodus in Rebellion” – The Migrant Caravans: A View from the Eyes of Honduran Journalist Inmer Gerardo Chévez». *Studies in Social Justice*, vol. 17, n.º 1: 28-47. <https://doi.org/10.26522/ssj.v17i1.4157>
- Butler, Judith. 2017. «Breaks in the bond: Reflections on kinship trouble». Londres: University College London, Department of Greek and Latin, Housman Lecture. [https://www.ucl.ac.uk/classics/sites/classics/files/housman\\_butler\\_2017.pdf](https://www.ucl.ac.uk/classics/sites/classics/files/housman_butler_2017.pdf)
- Cayuqueo, Pedro. 2014. *Esa ruca llamada Chile*. Santiago: Catalonia.
- \_\_\_\_\_. 2019. «Una ruca donde quepamos todos». 19 de noviembre. <https://www.pedrocayuqueo.cl/post/una-ruca-donde-quepamos-todos>
- \_\_\_\_\_. 2021. «Prólogo: Una ruca donde quepamos todos y todas». *Anuario del Conflicto Social*, n.º 11: 1-3. <https://doi.org/10.1344/ACS2020.11.1>
- De Haas, Hein. 2024. «Politicians need to come clean about immigration». 14 de marzo. <https://heindehaas.blogspot.com/2024/03/politicians-need-to-come-clean-about.html>
- D'Eramo, Marco. 2024. «Barbed Wire». *NLR Sidecar*, 16 de febrero. <https://newleftreview.org/sidecar/posts/barbed-wire>
- Derrida, Jacques. 2005. »The Principle of Hospitality». *Parallax*, vol. 11, n.º 1: 6-9. <https://doi.org/10.1080/1353464052000321056>
- Dumbrava, Costica. 2022. «Walls and fences at EU borders. Briefing». *European Parliament Research Service*, cctubre. <https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/>

[BRIE/2022/733692/EPRS\\_BRI\(2022\)733692\\_EN.pdf](https://www.eeas.europa.eu/eeas/european-diplomatic-academy-opening-remarks-high-representative-josep-borrell-ll-inauguration-pilot_en)

EEAS Press Team. 2022. «European Diplomatic Academy: Opening remarks by High Representative Josep Borrell at the inauguration of the pilot programme». 13 de octubre. [https://www.eeas.europa.eu/eeas/european-diplomatic-academy-opening-remarks-high-representative-josep-borrell-ll-inauguration-pilot\\_en](https://www.eeas.europa.eu/eeas/european-diplomatic-academy-opening-remarks-high-representative-josep-borrell-ll-inauguration-pilot_en)

Gálvez, Ismael y Fanjul, Gonzalo. 2025. «¿Cuál es la contribución de la población migrante a la economía de Chile?». *PorCausa Chile*, abril. [https://porcausa.org/wp-content/uploads/2025/04/Chile\\_ImpactoEconom\\_vFinal.pdf](https://porcausa.org/wp-content/uploads/2025/04/Chile_ImpactoEconom_vFinal.pdf)

Jacobin. 2024. «Europe's killing machine must be stopped». *YouTube*. [https://www.youtube.com/watch?v=AFypNJ75u2E&t=1s&ab\\_channel=Jacobin](https://www.youtube.com/watch?v=AFypNJ75u2E&t=1s&ab_channel=Jacobin)

Kearney, Richard y Melissa Fitzpatrick. 2021. «Introduction: Why Hospitality Now?». En *Radical Hospitality: From Thought to Action*, editado por Richard Kearney y Melissa Fitzpatrick, 1-14. Nueva York: Fordham University Press. <https://doi.org/10.1515/9780823294442-001>

Liboreiro, Jorge. 2022. «Josep Borrell apologises for controversial “garden vs jungle” metaphor but defends speech». *EuroNews*, 19 de septiembre. <https://www.euronews.com/my-europe/2022/10/19/josep-borrell-apologises-for-controversial-garden-vs-jungle-metaphor-but-stands-his-ground>

Malik, Rachel. 2022. «Fables of Migration». *NLR Sidecar*, 27 de abril. <https://newleftreview.org/sidecar/posts/fables-of-migration>

Meany, Thomas. 2019. «Who's your dance partner?». *London Review of Books*, vol. 41, nº. 21: 35-39. <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v41/n21/thomas-meaney/who-s-your-dance-partner>

- Médicos sin Fronteras. 2022. «Carta abierta a Pedro Sánchez sobre la masacre de Melilla». 5 de julio. <https://www.msf.es/noticia/carta-abierta-pedro-sanchez-la-masacre-melilla>
- Sennett, Cole y Carol L. Chambers. 2025. «International Border Fences and Walls Negatively Affect Wildlife: A Review». *Biological Conservation*, vol. 302. <https://doi.org/10.1016/j.biocon.2024.110957>
- Varela, Amarela. 2018. «No es una caravana de migrantes, sino un nuevo movimiento social que camina por una vida vivible». *elDiario.es*, 4 de noviembre. [https://www.eldiario.es/interferencias/caravana-migrantes\\_132\\_1857546.html](https://www.eldiario.es/interferencias/caravana-migrantes_132_1857546.html)



# Poesía contemporánea y hospitalidad: alojar el dolor, la incomodidad, lo abyecto

María Lucía Puppo

## 1.

Paul Ricœur (2004) se refirió a la traducción como una puesta en acto de la hospitalidad lingüística, dado que traducir implica abrirse a otro y a otras culturas, en un intento por alojar en la propia lengua el enigma o misterio que constituye la alteridad. Aquí nos interesa pensar la poesía como discurso hospitalario que acoge y traduce aquello que otros discursos rechazan o invisibilizan. Es decir, proponemos pensar la hospitalidad de la poesía como un principio que implica correr el riesgo de abrirle la puerta y dejar pasar a lo extranjero,

§ Doctora en Letras, investigadora de CONICET y profesora titular y directora de la Maestría en Literaturas Comparadas en la Pontificia Universidad Católica Argentina. Autora de *La música del agua. Poesía y referencia en la obra de Dulce María Loynaz* (Biblos, 2006), *Entre el vértigo y la ruina: poesía contemporánea y experiencia urbana* (Biblos, 2013) y *Con los ojos abiertos. Escrituras de lo visual en las poetas sudamericanas* (Iberoamérica-Na-Vervuert, 2024). Editora y coeditora de diversos volúmenes colectivos, entre ellos, *Metapoéticas: antología de poetas hispanoamericanas contemporáneas* (Pre-Textos, 2024).

desde una perspectiva cercana a la hospitalidad absoluta que planteó Jacques Derrida (2006). En este sentido, podemos entender que eso extraño que ingresa al lenguaje del poema creará nuevas leyes, o sea, que instalará su propio lenguaje al interior de la poesía.

No es este el lugar para poner en debate qué entendemos por poesía en su acepción moderna. A pesar de la dispersión teórico-crítica, existe un consenso que indica que un poema es un texto artístico verbal relativamente breve, denso en significación y estructuralmente complejo (Lotman 1982), que exige de sus destinatarios/as un esfuerzo reflexivo de comprensión y una participación sensorial (Zymner 2020). De ahí la importancia del ritmo y los recursos sonoros, que instauran una auténtica «corriente subterránea de significación» –según la metáfora de Poe citada por Jakobson (1974)– en la poesía.

## 2.

Todos los hombres buscan ser felices, incluso aquellos que van a quitarse la vida. Quizá el psicoanálisis pueda cuestionar este pensamiento de Pascal, pero en nuestro tiempo los discursos de la publicidad, la autoayuda y cierta vulgata de las neurociencias y la psicología positiva parecen confirmarlo más que nunca. Desde los medios de comunicación y las redes sociales recibimos a diario innumerables recetas para alcanzar la felicidad y eliminar el dolor mediante la ingestión de un medicamento, una toma de decisión personal o el seguimiento de ciertas pautas de vida. Por el contrario, la poesía contemporánea aparece como un ámbito donde la tristeza y el dolor son recibidos, escucha-

dos y colocados bajo el lente de la reflexión. Para abonar esta hipótesis tomaremos en consideración algunas obras de tres poetas sudamericanas contemporáneas. La primera de ellas es Marina Cavalletti (Avellaneda, 1978), autora argentina que ha publicado dos libros de poemas: *Random* (2020) y *Hospital pediátrico* (2021), que en 2020 resultó ganador del Concurso Nacional de Cuento y Poesía Adolfo Bioy Casares, organizado por el Gobierno Municipal de Las Flores.

En *Hospital pediátrico* la hablante poética describe la experiencia de habitar un «cuerpo roto», vivenciado como «paria» (Cavalletti 2021, 26, 22). Leemos en «Estado de cosas» (23):

I

alterno la vista entre el piso y el horizonte  
Tengo miedo de caerme.  
Miro al suelo y me pierdo  
duelen las cervicales.

II

una cadencia plagal repiquetea en mí.  
¿Cuál es el pulso  
la barra de compás  
que ordene todo esto?

III

una cadera rota  
es una progresión  
del tango que no  
resuelve  
nunca

Observamos el distanciamiento, atravesado de ironía y humor, en este poema que aborda la diversidad corporal. La hablante hace referencia a su andar inestable, al dolor que siente en las vértebras y al miedo a caerse. Los comienzos de cada estrofa en minúscula subrayan la idea de continuidad y no resolución que aparece al final del poema. El tango es la metáfora que aúna los pasos asimétricos y su particular cadencia; mediante la isotopía de la música y la danza, la poeta rehúye del papel de víctima para expresar el funcionamiento diferencial de sus piernas.

La segunda parte del poemario da voz a la poeta-niña. Allí se abordan algunos episodios relacionados con la parálisis cerebral espástica que la autora padece desde su nacimiento. En concreto, los poemas hacen foco en una operación a la que se sometió cuando tenía diez años, en la que le estiraron los músculos de la ingle, las rodillas y los tobillos (Medina 2022, s/p). Conformado por versos breves y filosos, conscientes «de los límites de lo audible y lo legible» (Pérez López 2021, 12), el discurso poético da cuenta del dolor físico y de las particulares circunstancias que rodearon la intervención quirúrgica: el largo reposo, la inmovilidad, el encierro, el acompañamiento y las reacciones de los distintos miembros de la familia.

En un diálogo tácito con *Hospital británico* (1986) de Héctor Viel Temperley, el texto de Marina Cavalletti presenta el hospital pediátrico como un signo espacial polivalente, que concentra enfermedad, tristeza y agonía pero también esperanzas de cura y de renacer a una vida más plena. Algunos poemas aluden a una visita al lugar que realiza la poeta, ya como adulta. La escritura de ese *regressus* le exige tomar conciencia de la mag-

nitud de los hechos vividos en la infancia y mirarse a sí misma con ternura: «El velorio de la niña que fui, va conmigo» (49). Se esboza a partir de allí un proceso de reconciliación con el pasado, porque la dulzura «invierte la efracción traumática en creación» (Dufourmantelle 2022, 123). Finalmente, solidaria con quienes encarnan hoy su mismo sufrimiento, la hablante poética propone leer como belleza la «cicatriz» (61) y entender la vida –con todo lo que trae– como un continuo «florecer» (64).

### 3.

«Siete maneras para decir el dolor» se titula un largo poema de la boliviana Mónica Velásquez Guzmán (La Paz, 1972), incluido en *El viento de los náufragos* (2005). Allí el sujeto de la enunciación se dirige a una serie de mujeres –Mónica, Magdalena, la Beatriz de Dante, Juana la Loca, la Justine de Sade– oscilando entre el deseo de llevar al extremo o de acabar por siempre con su dolor. Se niega a prestarle a cada una de estas mujeres «la máscara segura» que la confirmaría en su rol sacrificial; tampoco condesciende a ofrecerles «un final impresionante para un poema» que, de cualquier modo, «nunca basta, nunca sana» (Velásquez Guzmán 2005, 17).

La ambivalencia también atraviesa *Hija de Medea* (2008), el siguiente libro de poemas de la autora, ganador del Premio Nacional de Poesía Yolanda Bedregal en 2007. Se trata de un poema extenso que estalla en diferentes voces y escenas que remiten a la tragedia de Eurípides y a una serie de intertextos literarios y filmicos (Séneca, Dante, Von Trier). Así se expresa la hija de Medea (35):

11.

¿Qué hay detrás del misterio, madre?  
Yo vi tu tregua con la muerte.  
Le juraste lealtad si ausente del nombre te daba un  
cuerpo.  
Le veneraste cesando los poderes de la invocación.  
Cediste a tu inmortal pequeñez para habitar  
humano vértigo.  
Despediste el dolor de amar porque habitabas el  
fervor.  
Entonces ella te alzó la cara y limpió tu queja.  
Tres noches vi a la muerte secarte el llanto, expiar  
tus palabras.  
Tres días el amor de tu lecho espantó su aullido.  
Jasón y nosotros fuimos tu vital apuesta.  
Pero los hados torcieron los hilos,  
todo te condenó a ser cuchillo:  
tuviste que herir para remendar tu herida...  
tuviste que dividirte, ser la asesina asesinada  
enterrar a la madre lejos de mi madre.

El personaje regresa de la muerte y se dirige a su madre. Hay curiosidad, comprensión y piedad en su discurso; de algún modo, viene a matar la muerte, a perdonar a su madre por haberla asesinado. En esta nueva versión del mito, como señala Pablo Gabriel García Nova, «el sacrificio de la hija supone la salvación de la madre» (2024, 164).

El poemario de Velásquez explora el caleidoscopio de sentimientos que coexisten en la hija de Medea, quien –como su madre– también fue abandonada por Jasón, su padre: «Con este

inédito odio (...) / saldré por las calles donde no me amaste / lo pondré en los sitios del cuerpo donde te extraño» (25). De ese modo, en una estrategia que resulta frecuente en poetas contemporáneas, lo mitológico funciona como una estructura primaria que desautomatiza la percepción y el lenguaje de la hablante poética, provocando un efecto de extrañamiento que deja al descubierto la intensidad de los afectos más cercanos (Puppo 2023, 37). En este caso, la hija que toma voz encarna «el dolor de existir», que aparece «cuando el deseo se desvanece y la existencia aparece en su desnudez» (Rubio 2024, 118). Se trata de la experiencia que a todos nos enfrenta, en determinados momentos, con la soledad, el infortunio y la falta de «madre y abrigo» (Velásquez 2008, 77).

Se ha señalado, con justa razón, que la escritura de Mónica Velásquez se asemeja a un cuchillo que desgarra el velo del dolor (García Nova 2024, 168). Otro gesto propio de su poesía, agregamos, es la huida de la respuesta fácil o de cualquier tipo de explicación simplista. En sus textos fragmentarios y elípticos, modulados por voces diversas y atravesados por tonos disímiles, se halla la conciencia de la duda ante un amor que perturba y lastima. Y en la caja de resonancia que provee la poesía, vuelta pura incertidumbre, a veces no es posible trazar una línea divisoria tajante entre inocentes y culpables, entre víctimas y victimarios: «Y no saber de qué lado estuvo el equívoco. / Y no saber en qué reparo está muriendo el perdón» (Velásquez 2008, 51).

## 4.

Una mujer descubre que la idílica casa de campo de su infancia, donde pasaba los veranos con su familia, aloja una biblioteca de libros nazis e incluso que algunos de ellos tienen una esvástica dibujada por su abuela en la primera página. Este descubrimiento llega después de la muerte de la abuela, que tuvo lugar en 1978, y de un primer hallazgo terrorífico: un álbum de postales de propaganda nacionalsocialista que la anciana guardaba junto con otras colecciones de fotos, recortes de diarios y programas de conciertos. La mujer es escritora y se pregunta cómo dar forma al relato de su vida que rodea los hechos: sus juegos de niña en la estancia aristocrática, el creciente malestar en la adolescencia que la alejaba de los mandatos de clase, un conflictivo viaje a Europa en transatlántico con la abuela esnob y autoritaria. Así se podrían resumir los núcleos narrativos de *El linaje escondido* (2024), un texto autobiográfico escrito por la poeta argentina, residente en Estados Unidos, Lila Zemborain (Buenos Aires, 1955). La intención de escribir sobre estos temas se dispara tras la caída de las Torres Gemelas, un momento de inflexión en la vida de la autora que se registra en *Rasgado* (2006), un libro de poemas que sigue los pasos de una madre cuyo hijo se encontraba en un jardín de infantes en Manhattan, a pocas cuadras del epicentro del atentado del 2001. A partir de entonces, en paralelo con escrituras que cristalizaron en otros libros, Zemborain se dedicó a indagar acerca del nazismo, la naturaleza del mal y sus huellas. Esa fue la temática, de hecho, del proyecto que presentó en el marco de la Beca Guggenheim, que le fue otorgada el 2007.

*El linaje escondido* asume la forma de un diario que incorpora citas de otros, resúmenes de libros como *La literatura nazi en*

*América* de Bolaño y de películas como *La caída*, que confluyen en pasajes que se acercan al relato, el ensayo y la reflexión filosófica. La escritura largamente postergada no esconde los hilos de su factura problemática, en busca de una unidad en medio de los vaivenes temporales y los diversos lugares de enunciación (Nueva York, Monte –Provincia de Buenos Aires–, París y Cabourg, donde la autora fue siguiendo a Proust y su universo de belleza mundana, cercano al de su abuela). Este rasgo, junto con la ya mencionada conexión con la Beca Guggenheim, permite relacionar el texto de Zemborain con *La novela luminosa* de Mario Levrero. Y así como Levrero avizoró una serie de textos independientes que, sin embargo, invitan a ser leídos juntos, *El linaje escondido* es el primer libro de una tetralogía que continuará buceando en torno al álbum de postales nazis y sus derivas.

En *La memoria colectiva* (2004), Maurice Halbwachs estudió el estrecho vínculo que existe entre la espacialidad y la memoria. Esta hipótesis se comprueba en el libro de Zemborain, donde la casa de campo conecta las vivencias infantiles de la protagonista con el pasado oculto de la matriarca familiar y con los posteriores períodos de investigación y escritura. Como señala Carlos Aletto, la autora «no escapa a la “incomodidad” que le provoca el legado de su abuela» (2024, s/p). Mientras lee obras que abordan los horrores del totalitarismo, registra esa «monumentalización de la banalidad» en la que consistía la vida de una mujer rica nacida a fines del XIX, pendiente de los ritos sociales, las modas y el colecciónismo (Maggi 2024, 42). Sirva como ejemplo la leyenda escrita al dorso de una postal que muestra la bandera francesa asociada a la bandera nazi, en la que la hermana de la abuela le pedía consejos sobre el cuidado del cutis (Zemborain 2024, 24-25).

Un tópico includible es la decadencia de la clase alta tradicional argentina, que tuvo su esplendor en las primeras décadas del siglo XX. En el lenguaje de la narradora de *El linaje escondido*, se trata de desandar el camino de despreocupación y privilegios heredados, en pos de concretar «el desmadejamiento del nudo de venir de donde venís» (135). Se configura una cadena semántica que asocia riqueza-superficialidad-sentimiento de superioridad como reverso de la ideología del odio y la crueldad. Contra ese sistema rígido y refractario de todo lo auténtico se rebela la protagonista:

Collar de perlas, tu abuela, collar de perlas, el cuarto de hotel, collar de perlas, Proust, collar de perlas, tus primas, collar de perlas, la alfombra, collar de perlas, el Ritz, collar de perlas, el barco, collar de perlas, la estancia, collar de perlas, tu padre, collar de perlas, la biblioteca, collar de perlas, los álbumes, collar de perlas, Hitler, collar de perlas, el polvo, collar de perlas, el láudano (...), collar de perlas, *The Sounds of Music*, collar de perlas, *Titanic*, collar de perlas, tu pelo, collar de perlas, Videla, collar de perlas, exilio, collar de perlas, los montos, collar de perlas, Ocampo, collar de perlas, te odio, collar de perlas, te mato, collar de perlas, no es cierto, collar de perlas, aborto, collar de perlas, desaparecidos, collar de perlas, la Esma, collar de perlas, la cana, collar de perlas, Franco, collar de perlas, la Iglesia, collar de perlas, las monjas, collar de perlas, medallas, collar de perlas, anillos, collar de perlas, pulseras, collar de perlas, vos (99).

En este fragmento se advierte el segundo núcleo temático del libro, que alude a los años de la dictadura militar argentina.

Explica la narradora: «Es entonces imposible desprender las postales de ese contexto, en el cual tu abuela pasó a condensar aquello en contra de lo cual te rebelabas» (93). Represión, tortura, muerte, lógica militar, complicidad religiosa ocurrían al mismo tiempo que proseguía la aparente calma de la familia acomodada. Como rompiendo el decorado, la escritura revela el sufrimiento de la autora en ese escenario de violencia política, su soledad en medio del bullicio de parientes, un noviazgo trunco y un aborto, hasta consignar el deseo de que su abuela muriera, una noche, en un cuarto de hotel donde la anciana no paraba de toser.

«Entrar en la repulsión, en la abyección» (150) es la vía que sigue este libro valiente y perturbador. Sabemos, con Julia Kristeva, que lo abyecto produce asco, repulsión y a veces también fascinación, y que puede abarcar todo «aquel que perturba una identidad, un sistema, un orden» (2004, 11). Explicaba la semióloga y psicoanalista que, ante los zapatos de niños que se muestran en el museo de Auschwitz, la abyección de los crímenes nazis alcanza su apogeo porque la muerte se mezcla con lo que debería salvarnos de la muerte, como lo es la infancia (11-12).

El contraste entre lo bello y lo execrable se evoca constantemente en *El linaje escondido* y provoca en la narradora el cuestionamiento de las nociones de pertenencia y responsabilidad. Como señala Laura García: «En la relación de conflicto que establece Zemborain con su propio linaje (...) no hay parricidio ni corte radical. Se ensaya otra forma de corte: la distancia y la elección de linajes nuevos, particularmente a través de la literatura» (2025, 208). Por un lado, la autora se anima a revisar su historia personal y familiar para «salir de la

ficción que nos inventaron», aunque esto le implique asumir el lugar de «la que apunta el dedo, la que marca, la que desafía» (Zemborain 2024, 160). Por otro, busca en la lectura de pensadores/as, novelistas y poetas como Jacques Derrida, Pilar Calveiro, Martín Kohan y Yolanda Pantin resonancias de su propia búsqueda, maneras de entrar y salir del horror. ¿Cómo lidiar con lo inaceptable? ¿Cómo seguir adelante después de haber visto y tocado la evidencia del mal? El libro de Zemborain insiste en la necesidad de asumir el linaje heredado como una mancha o un «tatuaje» que no se puede borrar, pero que puede ser «diseminado», es decir, reconocido y luego desdibujado, vaciado de poder. Con esa imagen se plantea el final abierto: «La cuestión es saber que existe esa marca, reconocer de qué manera esa marca te toca, te articula y te convierte en lo que sos, en lo que fuiste, en lo que abominás de vos, en lo que podés llegar a ser» (Zemborain 2024, 165).

## 5.

Hemos incursionado brevemente en textos que acogen la rareza, lo diverso, el mal y la incomodidad. En cada uno de los casos, la poesía da lugar a vivencias de los cuerpos, historias de vida y formas distintas de recordar. Podemos decir que el discurso poético es hospitalario al dolor y le permite a este introducir sus propias leyes en la escritura. Nos hallamos, así, frente a una poesía que bucea en los detalles, las sensaciones innominadas, las contradicciones secretas y las atmósferas que rodean a determinadas circunstancias del presente y del pasado de las hablantes. En las escrituras de Marina Cavalletti, Mónica Velásquez y Lila Zemborain el sufrimiento no apa-

rece ante todo como un mal a eliminar, sino más bien como un camino a recorrer. Bajo los rostros de la enfermedad, la angustia, la desilusión o la vergüenza, se revela como una fase en un proceso mayor de duelo y de toma de conciencia, tanto en un plano individual como colectivo.

Si el optimismo se define por la convicción de que las cosas acabarán saliendo bien, la esperanza, por el contrario, «supone un *movimiento de búsqueda* (...) hacia lo *desconocido*, hacia lo *intransitado*, hacia lo *abierto*, hacia lo *que todavía no es*» (Han 2024, 19-20; sus cursivas). La poesía que aloja el dolor, la incomodidad y lo abyecto es, en última instancia, un discurso esperanzado que se arriesga a lidiar con fragmentos disponibles (lo que hoy está) para esbozar la posibilidad de algo nuevo, mejor (que puede suceder mañana).

## Bibliografía

- Aletto, Carlos. 2024. «*El linaje escondido* de Lila Zemborain». *Página 12*, 22 de diciembre del 2024. <https://www.pagina12.com.ar/789644-el-linaje-escondido-de-lila-zemborain>
- Cavalletti, Marina. 2021. *Hospital pediátrico*. Las Flores: Gobierno Municipal.
- Derrida, Jacques. 2006. *La hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Dufourmantelle, Anne. 2022. *Potencia de la dulzura*. Buenos Aires: Nocturna Editora.
- García, Laura. 2025. «Lila Zemborain, *El linaje escondido*». *Badebec*, vol. 14, n.º 28: 206-210. <https://badebec.unr.edu.ar/index.php/badebec/article/view/694/618>

- García Nova, Pablo Gabriel. 2024. «Dos escrituras en torno al dolor». *Poesía en Bolivia (1990-2023)*, editado por Mónica Velásquez Guzmán, 151-170. La Paz: Editorial Independiente Manicure.
- Halbwachs, Maurice. 2004. *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Han, Byung-Chul. 2024. *El espíritu de la esperanza*. Buenos Aires: Herder.
- Jakobson, Roman. 1974. *Estilo del lenguaje*. Madrid: Cátedra.
- Kristeva, Julia. 2004. *Poderes de la perversión*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno.
- Lotman, Iuri. 1982. *Estructura del texto artístico*. Madrid: Istmo.
- Maggi, Marina. 2024. «Disolver la herencia. *El linaje escondido* de Lila Zemborain». *Reseñas Celehis*, n.º 31: 40-42. <https://fh.mdp.edu.ar/revistas/index.php/rescelehis/article/view/8435/8783>
- Medina, Daniel. 2022. «Marina Cavalletti: “La victimización no es interesante para hacer literatura”». *La Gaceta*, 23 de junio del 2022. <https://www.lagaceta.com.ar/nota/949286/cultura/marina-cavalletti-victimizacion-no-interesante-pa-ra-hacer-literatura.html>
- Pérez López, María Ángeles. 2021. «Música rota, palabras de vivir». En *Hospital pediátrico*, 11-15. Las Flores: Gobierno Municipal.
- Puppo, María Lucía. 2023. «Sobre el arte de no pertenecer: la experiencia del posexilio en *Hemos llegado a Ilión* de Magali Alabau». *Revista RECIAL*, dossier «Configuraciones de La Habana en las escrituras-texturas cubanas recientes», vol. 14, n.º 23: 34-46.

- Ricoeur, Paul. 2004. *Sur la traduction*. París: Bayard.
- Rubio, Manuel. 2024. *Psicopatología. Normalidad, sublimación, libertad*. Buenos Aires: Biblos.
- Velásquez Guzmán, Mónica. 2005. *El viento de los náufragos*. La Paz: Plural.
- 
- \_\_\_\_\_. *Hija de Medea*. 2008. La Paz: Plural.
- Zemborain, Lila. 2024. *El linaje escondido*. Rosario: Beatriz Viterbo.
- Zymner, Rüdiger. 2020. «Vers une compréhension du “lyrique” dans les sciences littéraires». *Théories du lyrique. Une anthologie de la critique mondiale de la poésie*, dirigido por Antonio Rodriguez. <https://lyricalvalley.org/blog/2020/10/23/vers-une-comprehension-du-lyrique-dans-les-sciences-litteraires/>



# 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 cosmopolitanum*) 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 autoinmunitarios: «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 nazionalismo». 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.

# Hacer lugar

Isabel Baboun Garib

*Entonces lo supe, que pertenecer es vivir.*

CLARICE LISPECTOR

Se llama A, y es quien me recibe. Son pasadas las tres de la tarde de un día sábado. ¿Seré la única? La escucho decir su nombre y después: bienvenida. Me pregunto cuándo fue la última vez que yo le pregunté a alguien por su nombre. Entonces, ella pregunta por el mío.

Estoy en el Museo Violeta Parra, cerca de la estación de metro Baquedano. Zona Cero, como se nombraba a ese sector de Santiago desde lo ocurrido el 18 de octubre del año 2019. Entonces el Museo fue quemado tres veces. Tres incendios en menos de un mes durante febrero del año 2020. La entrada. El auditorio Antar casi completo. A fecha de hoy, no hay

§ Doctora en Literatura Latinoamericana por la Universidad de California. Autora de *Un cuarto un nombre* (Pen Press, 2011), *Todos los árboles* (Libros del Amanecer, 2015), *Un hermano muerto* (Cuarto Propio, 2018), *La tai-landesa* (Tusquets, 2023) y *Ummi, una historia de la migración palestina* (Tusquets, 2025).

responsables. A fecha de hoy, no hay a quién atribuir delito. No hay nombres.

Antes de mi visita, nunca nos habíamos visto con A, y no importa; entre nosotras habrá palabras sueltas, párrafos largos, el pulso de un no sé, sí sé, déjame revisar mi cuaderno. Palabras suyas no dichas y más como gramática común. A es amable conmigo, acogedora. Tiene veintitrés años. Me cuenta que estudió teatro, pero que a eso ya no se dedica. Lo dejé, dice, y animosa yo le digo que tiene mucho tiempo como para decir así, tajante, que ha dejado algo. Ella sonríe. Esa sonrisa marca un silencio, el primero.

El museo fue creado el 4 de octubre del 2015 con el propósito de restaurar y preservar la obra de Violeta Parra. Para hacer lugar, me digo, a su obra que fue su vida. Fueron sus hijos quienes abrieron lugar entregándole al museo la obra de su madre. Hacerlo fue darle ubicación cierta en la ciudad. Una dirección, un número, una forma de poner al cuidado de nosotros su imaginación. La imaginación, donde siempre será posible despedirnos.

Le pregunto a cuántas personas esperamos para iniciar el recorrido. Irás tú sola, me dice A. Pero se corrige: iremos juntas, las dos. Por algún motivo la noticia me alegra. Me había olvidado de lo que era recorrer con alguien un lugar. Recorrer acompañada, qué significa ser recibido. Le pregunto desde cuándo es voluntaria en el museo. A sonríe: es mi primer día, dice.

\*\*

Belal Khaled (Gaza, 1992) es un fotoperiodista y artista de caligrafía árabe conocido alrededor del mundo por su capacidad

de documentar la vida en medio de la guerra y la ocupación. Es todo lo que sé por ahora. Lo demás lo aprenderé de A, que irá contestando mis preguntas y revisando datos en su cuaderno para no equivocarse. Para darte una experiencia sin error, me dice. No hay experiencia sin error, quiero decir y, en cambio, dejo a su hospitalidad avanzar con nosotras.

A me explica que la exposición de Belal tiene tres partes, lo que quiere decir que serán tres salas. La primera reúne fotografías como esta: un hombre refugiado en Rafah que rechazó una ceremonia para celebrar a cuarenta estudiantes que memorizan parte del Corán. La sala siguiente reúne solo imágenes de niños y mujeres. La tercera y última, escucho, será a la que debo entrar yo sola.

La forma del museo es curva, aunque sus trayectos más largos se aventuran en línea recta. Camino muy cerca de A; su paso ágil, su voz delicada diciendo sígueme, espera, detengámonos acá, pareciera unir a toda línea recta y trayecto largo. Hace frío. Su compañía me proporciona confianza. No sé de qué lugar proviene aunque supongo que del intercambio de palabras o del no intercambio de ninguna. Mi alegría proviene de su compañía. Mi alegría (podría decirlo así) proviene de la consecuencia de que ella guíe para mí la mirada.

Me cuenta que Belal, antes de su visita al museo, nunca había estado en Chile. Que él dijo cuando montó la exposición «ya, muéstrenme a Violeta». Que cuando Belal entendió quién había sido Violeta supo por qué sigue entre nosotros. A dice que por eso Belal quiso darle a Violeta un lugar visible entre todas las imágenes que había traído desde lejos. ¿Dónde?, pregunto. Dónde exactamente es lo que quiero saber. Será lo último que vas a ver del recorrido, me contesta.

La luz del día entra despacio. Cuando lo hace, es como si rompiera un poco más los surcos de las murallas quebradas. Basta un viento, una sola corriente suave pero firme, para terminar de romperlas.

Las paredes de la primera sala se mantienen tal cual desde los incendios, dice A, y así las quiso Belal para la exposición. Las miro como una sola mancha inmensa, desproporcionada, una misma quemadura. La grafía del humo sobre el cemento ahora negro, ahora arrumbado en alguna esquina del museo que yo creo distinguir cuando me asomo a una escalera que lleva a un piso que está por debajo de ese. En la muralla: un retrato de manos juntas y abiertas en un ruego. Manos pequeñas, como los pies vendados de niños sin que todavía hayan aprendido a caminar. Hay ojos, dedos mutilados. Hambre. Cómo mirar. Cómo escribir de todo lo que parece quedar demasiado lejos. La escritura, dijo Marguerite Yourcenar, es un ejercicio con ojos abiertos.

Belal hace caligrafía árabe en espacios públicos. A me cuenta que aquella imagen de la sala que ahora tenemos al frente, y que retrata los escombros de la ciudad, tiene entre sus partes rotas piezas de arte con la grafía en árabe de él. Belal nos contó aquí, en el museo, dice A, que colocar esas piezas fue un intento suyo por simbolizar resistencia y esperanza. No es fácil, agrega. Qué cosa, le pregunto, consciente de lo que me quiere decir. Mirar, dice.

\*\*

Mirar. No pueden hacer otra cosa.

A cada imagen la sostiene el muro. El muro sirve de ancla para quienes han visto más de la cuenta. Para quienes atestiguan la

muerte que arrastra y se lleva, pero no trae. Muerte que viene a buscar el ahogo de la siguiente.

Belal nos contó las condiciones en que trabajan los fotoperiodistas en Gaza: mientras documentan lo que ven, alguien les narra en tiempo real si algún miembro de su familia, si la casa donde se resguardan, si un colega periodista, ha sido asesinado. En tiempo real escuchan si una bomba ha caído, qué tan cerca o encima de la casa donde viven ellos. En tiempo real, cuando el pedazo de tierra que sostenía su casa ya no sostiene nada. En tiempo real, lo que ya no existe.

A fecha de hoy, dice A mirando su cuaderno, la suma de periodistas fallecidos corresponde a doscientos cincuenta, la más alta de la historia. Ambas observamos la misma fotografía: el cuerpo de un periodista muerto envuelto en un saco color blanco. Un cuerpo muerto rodeado de otros periodistas, vivos.

En la sala no hay nadie. O no todavía; dentro de poco hará ingreso un grupo de cinco o seis personas guiado por otra voluntaria. Cinco o seis personas en compañía de alguien que también los guíe, reciba, acompañe.

\*\*

Hospitalidad proviene del latín *hospes*, que quiere decir «huésped». Que quiere decir «extraño». Que quiere decir «enemigo». En el museo me reciben A, los ojos de Belal en cada fotografía tomada por él, sus manos, que trajeron cada imagen hasta aquí.

Me pregunto si abrir la mirada a quien ve morir, en algo abriga, acompaña. Si los ojos viesen del mismo modo que ve la fotografía, escribió Marguerite Duras, ¿podrían soportarlo?

Y también: «No hay fotografía que no dé testimonio de quien la hace». ¿Siempre habrá lugar? Siempre en la mirada, pienso, aunque haya quienes quiten la vista como aquellos que arrancan del lenguaje las palabras.

\*\*

Silencio. Ante lo que no puede ser dicho o no sabemos decir. La poesía sabe, porque en silencio susurra, porque se abastece de él. Ella mece el sonido desde el choque de la palabra con el sonido que falta y así lo hacer gritar. Lo que no sabe decir es el significado que abre en el ojo de quien mira toda forma de ver de nuevo. La poesía abre, tanto como el cuerpo que recibe y contiene.

Si hay un lugar donde todo cabe, escribió María Teresa Andruetto, es en lo poético. Ahí donde una madre es todas, dice, donde la lengua (estrangulada, doliente y memoriosa) es capaz de hacer lugar a todas. Hacer lugar para dejar que aparezca el cuerpo, pienso, a todas sus lenguas. Entre quebrantos darle lugar a toda verdad que sobrepasa lo común, esa que nos parece inamovible, fija, pero que se rompe y quiebra, que sangra y se extingue. Hacerle lugar a lo incomprensible. Hacerle lugar a la mirada de horror del otro. Mujer. Tiene que morir. Ella tiene que morir. Ella, la primera en mirar los ojos reventados de muerte. «La mujer palestina es el pilar que sostiene la resistencia, la guardiana incansable de la cultura», leo del folleto de la exposición. En Gaza, leo, maternar es resistir.

Pero el silencio también sepulta, aleja, hace desaparecer.

Ante cada imagen retratada por Belal, pienso si lo que hace falta es entrar al ruido para fabricar todo el ruido que haga falta.

Silencio habrá, pero no tiene por qué ser lo que nos quede. «Toda palabra recuperada es un alivio», escribió Lispector. Ante las imágenes de Belal, me pregunto si recuperar todas las palabras sea posible, y si hacerlo haría que las palabras que perdieron otros perduren. La poesía, me digo, y su cuerpo.

Miro a A. Debe ser difícil, digo. Me refiero a acompañar, a guiar un recorrido como este. Ella entiende. Ella dice que, en su primer día, encontrarse con personas a quienes decirles su rabia e impotencia ha sido escuchar de la boca de ellos la impotencia y la rabia que también es la suya. Un silencio detrás de otro detrás de otro se nos suma. *Toda palabra recuperada es un alivio.*

\*\*

Yiyun Li es una escritora china que migró a Estados Unidos en 1996 para estudiar inmunología; cambió de parecer después de tomar un curso de escritura creativa entendiendo que lo suyo era escribir. Una vez alguien le dijo: «Es una aberración que escribas de China en inglés y no en tu idioma». Cuando leí esa frase, me pregunté si la autora había elegido escribir en otro idioma como una forma de hacer silencio ante su propio origen o como una manera de darse acogida, protección, desde la palabra que escribía. La escritura es una forma de exterioridad tanto como la palabra hablada. Escribir en otro idioma quizá haya sido para ella una forma de resistir o de ser testigo. Escribir en otro idioma quizá para elegir tomar distancia del origen si es que algo se puede elegir cuando se está lejos. Lo poco que se elige, tal vez, sean las palabras que se escriben.

\*\*

¿Tus abuelos eran de Palestina?, me pregunta A. Le digo que sí. Me pregunta si hablo árabe. Le digo que no. Pienso en mis abuelos paternos cuando llegaron a Chile. Ellos sentían vergüenza de hablarnos en árabe, me habría contado mi tío, el único hermano de mi papá nacido en Haití, como mi abuelo. Que a su papá y mamá, cuando llegaron a Chile, no hablarles en árabe les dolía. Le digo a A que mi abuela paterna nació en Belén y que su esposo, mi abuelo, en Haití. Que después migró con su familia a Palestina, donde aprendió ese idioma.

Le pregunto a mi tío el motivo de la vergüenza. Yo imagino ese porqué, pero su respuesta es muchísimo más grande: mamá y papá nos hablaban en francés y castellano; de mamá aprendimos el francés y el castellano como su tristeza, la del árabe que no podíamos hablar. Y su vergüenza, la de esconder el árabe que a nosotros tanto nos gustaba oír y a ella hablar.

\*\*

Una bomba atómica cayó el 6 de agosto de 1945 sobre Hiroshima; otra lo hizo el 9 de agosto sobre Nagasaki. Cayó, aniquiló, mutiló. «Devuélveme la paz», dice un verso de «Preludio» del poeta japonés Sankichi Toge, sobreviviente de la bomba atómica de Hiroshima. *Devolver* es el verbo, el pulso que cae como gota de sangre sobre el poema. Devuélveme a mi padre a mi madre a los viejos a los niños a mí mismo. Devuélvannos los dedos, el equilibrio de las piernas, la línea recta del horizonte. Devuélvanles el silencio.

En Gaza, ahora mismo, a 13.224 kilómetros aproximadamente, se aniquila, mutila silencia. «Se acabó la felicidad de soñar con una familia», dice el verso de otro poema de Sankichi.

Belal atestigua cada imagen que retrata y con ellas le hace lugar a lo que documenta; una forma de reclamo, otra forma de abrirnos la mirada para darle nueva pertenencia a cada retrato que hizo.

«Traigo los ojos con que ella miró estas cosas, porque me dio sus ojos para ver», dice Juan Preciado cuando llega a Comala, recordando a su madre el día de su muerte.

\*\*

Mientras termino de escribir esto, escucho el correr del tren. Corre debajo de mí; es la línea de metro que pasa justo por debajo de la tierra del primer piso donde vivo. El ruido llega a intervalos y desaparece de la misma forma.

Ya no hay silencio, dice A que dijo Belal el día que instaló las fotografías. Ya no hay intervalos de descanso para la bulla constante de las bombas, del hambre. ¿Dónde está ahora?, me refiero a Belal. Fuera de Gaza; el que sigue allá es su papá, dice ella, y no sabe cómo hacer para sacarlo.

A me pide que avance. Es aquí, dice, y marca con su voz ese lugar. Lo que vas a ver ahora, a escuchar –se corrige– será un único sonido. Es la tercera sala, donde está el sonido que simula lo que ellos están oyendo ahora. La última sala, repite, a la que entrarás tú sola.

[El 7 de octubre del año 2023, yo estaba en una ciudad rodeada de una cadena montañosa que es parte de los Alpes escandinavos. Cada vez que salía a la calle podía ver Ulriken, uno de sus picos más altos. Me habían invitado a pasar una estancia en el departamento de alguien que no conocía para

escribir. Serían tres semanas, sola. Al llegar, me entregaron las llaves y algunas instrucciones. Era un día de semana en la tarde, no de noche. Me asomé por la ventana: el sol ya se había ido. Alguien fue por mí al aeropuerto. Alguien me llevó al supermercado y habló por mí en noruego. Alguien me llevó al departamento de vuelta. Esa persona cálida, amable, antes de irse, me enseñó a encender las luces. Me enseñó el lugar donde guardaba el dueño de casa los abrigos. Este es para ti, me dijo, entregándome ese que el dueño de casa había elegido para que yo pasara el gélido frío noruego. Me acuerdo de las luces encendidas al entrar. No había nadie. El dueño de casa las dejaba así para que las plantas pudieran seguir alimentándose y crecer hacia todos lados como sin conciencia de crecer. Necesitan luz o se deprimen; sobre todo en esta época, me dijeron. Luces que aprendí a qué hora del día encender, aunque tuviera que salir. En invierno, en ese lado del planeta, el sol se esconde antes de las tres de la tarde y sale después de las diez de la mañana. Ya casi era esa época del año. Era octubre, principios. Al interior del departamento, la luz debía estar encendida siempre. Al menos una, la más cálida, esa que a mí me dio acogida y recibió cada vez que llegué].

