

Anne Dufourmantelle asiste al seminario de Jacques Derrida y le pide el texto de las dos clases acerca de la hospitalidad y la hostilidad, el otro y el extranjero. Las presenta en este libro, en que aparecen intercaladas, página a página, las voces de ambos pensadores.

La xenofobia, la disolución de lo privado en lo público, Internet y el correo electrónico son problemas de nuestro tiempo que nos llevan a preguntarnos sobre las fronteras, sean virtuales o reales, entre lo propio y lo extraño. Elaborados filosóficamente por Derrida los matices adquieren nombres propios y se desplazan reencontrando su honda tradición cultural: *Antígona* o el diablo imposible, *Edipo en Colona* y las teleconferencias, el proceso a Sócrates y los funerales de Mitterrand en la televisión.

Dice Mirra Segoviano en el prólogo: "La hospitalidad se ofrece, o no se ofrece, al extranjero, a lo extranjero, a lo ajeno, a lo otro. Y lo otro, en la medida misma en que es *lo otro*, nos cuestiona, nos pregunta. Nos cuestiona en nuestros supuestos saberes, en nuestras certezas, en nuestras legalidades, nos pregunta por ellas y así introduce la posibilidad de cierta separación dentro de nosotros mismos".

Jacques Derrida enseña en la *École des Hautes Études en Sciences Sociales*. Después de *La escritura y la diferencia* (Anthropos), *De la gramatología* (Siglo XXI), *Espectros de Marx*, *Mal de archivo*, *El monolingüismo del otro* y *Polluxes de la amistad* (Trotta), algunas de sus últimas obras tratan el tema de la hospitalidad; por ejemplo, *Adieu à Emmanuel Lévinas* [Adiós a Emmanuel Lévinas] y *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* [Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!] (Galilée, 1997). En 1997, Ediciones de la Flor publicó *La religión. Seminario de Capri* dirigido por Derrida junto a Gianni Vattimo.

Anne Dufourmantelle es filósofa y psicoanalista. *Escucha la vocación profética de la philosophie* [La vocación profética de la filosofía] (Editions du Cerf).

LA HOSPITALIDAD

gandhi \$75

JCH/FLDSO/FLA

E-15534 30/NOVI/95 0190608 152561



JACQUES DERRIDA - Anne Dufourmantelle ■ La hospitalidad

JACQUES DERRIDA

Anne Dufourmantelle

# La hospitalidad



Ediciones de la Flor

JACQUES DERRIDA  
ANNE DUFOURMANTEILLE

# LA HOSPITALIDAD

Traducción y prólogo: Mirra Segoviano



EDICIONES DE LA FLOR

Derrida, Jacques.

La hospitalidad. 2ª ed. - Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2006.  
160 p. : 20x13 cm.

ISBN 950-515-255-8

I. Ensayo francés. I. Título

CDD 844

## PRÓLOGO

Título del original en francés: *Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre. De l'hospitalité.*  
© Calmann-Lévy, París, 1997.

*Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'Aide à la Publication Victoria Ocampo, bénéficie du soutien du Ministère des Affaires Étrangères et du Service Culturel de l'Ambassade de France en Argentine.*

Esta obra, publicada en el marco del Programa de Ayuda a la Edición Victoria Ocampo, goza del apoyo del Ministerio de Relaciones Exteriores de Francia y del Servicio Cultural de la Embajada de Francia en la Argentina.

Tapa: Carina C. Rochaix

Segunda edición: mayo de 2006

© 2000 para la edición en castellano y sobre la presente traducción by Ediciones de la Flor S.R.L.,  
Gorridi 3695, C1172ACE Buenos Aires, Argentina  
www.edicionesdelafior.com.ar

Hecho el depósito que establece la ley 11.723

Impreso en la Argentina

Printed in Argentina

ISBN-10: 950-515-255-8

ISBN-13: 978-950-515-255-1

*Anne Dufourmantelle invita a Jacques Derrida a responder acerca de la hospitalidad es el título en francés de este libro. Quien se apresura a aceptar esta invitación, esta doble invitación, esta invitación dentro de otra invitación, se encontrará no una, varias veces invitado, se verá sobre todo permanentemente invitado, insistente, cordialmente invitado a pensar con, a preguntar(se) con, a responder con, a asociarse a esta extrañamente contagiosa manera de invitar. Del mismo modo, en primer lugar, nos invita a participar de lo que sería la respuesta de Derrida, estos dos seminarios que ella ha querido transmitir y a los que así también nos invita. Y luego Derrida, que no responde, que más bien despliega la pregunta, habla de la pregunta, insiste en la pregunta, se pregunta, nos pregunta acerca de la hospitalidad, acerca de la acogida, de aquel, aquella o aquello que acogemos o que no acogemos en nosotros, en nuestra casa, en nuestro lugar-propio, en el *chez-soi*.*

La hospitalidad se ofrece, o no se ofrece, al extranjero, a lo extranjero, a lo ajeno, a lo otro. Y lo otro, en la medida misma en que es *lo otro*, nos cuestiona, nos pregunta. Nos cuestiona en nuestros supuestos saberes, en nuestras certezas, en nuestras legalidades, nos pregunta por ellas y así introduce la posibilidad de cierta separación dentro de nosotros mismos, de nosotros para con nosotros. Introduce cierta cantidad de muerte, de ausencia, de inquietud allí donde tal vez nunca nos habíamos preguntado, o donde hemos dejado ya de preguntarnos, allí donde tene-

mos la respuesta pronta, entera, satisfecha, la respuesta, allí donde afirmamos nuestra seguridad, nuestro amparo. Ampararnos, pues, a lo otro, al otro, lo alojamos, hospitalariamente lo hospedamos, y eso otro, ese otro ahora por nosotros amparado nos pregunta, nos confronta con ese ahora nuestro desamparo.

Derrida despliega sobre todo la cuestión de la pregunta, de la pregunta como esencial de lo extranjero y de lo extranjero como esencial de la pregunta. La pregunta es, en cierta manera, partícida. La pregunta puede, o no, ser acogida, hospedada. Podemos dar, o no, nuestra hospitalidad a la pregunta. Pero ¿qué sentido tiene preguntar, cuestionar, cuando el destinatario de la pregunta no se dispone a aceptarla?, ¿cuando el *dueño de casa*, el que *hace la ley*, el *padre*, no admite ser interrogado? Y, de igual modo, ¿qué sentido tiene ser objeto de pregunta cuando el que interroga no se presta a su vez a ser interrogado, a firmar con su nombre la pregunta que plantea y a exponerse así al riesgo de responder con su propia identidad, reponsablemente, por la osadía del cuestionamiento? ¿O cuando no hay lugar para una respuesta que, por no convenida, es a su vez pregunta? Hay, entonces, cierta legítima exigencia de paridad en la hospitalidad ofrecida a la pregunta. El anfitrión se hace vulnerable cuando aloja la pregunta. Puede, pues, exigir a su vez igual disposición de parte del huésped, de quien la dirige, la introduce y se introduce así él mismo en esa casa, *su casa*. La hospitalidad no es hospitalidad si es estricto cumplimiento de un pacto o de un deber, si se da por deber, si no es un don ofrecido graciosamente. La posibilidad de la hospitalidad efectiva, concreta, determinada, regulada por las *leyes de la hospitalidad* requiere, nos dice Derrida, de la transgresión, de *una ley* de la hospitalidad que, por encima de ellas, muy bien puede no acordar con ellas: «Dos regímenes

contradictorios, antinómicos e inseparables. Se implican y se excluyen, simultáneamente, uno al otro».

Derrida opta por la pregunta, honestamente, ingenuamente, poéticamente. Sólo la poesía es capaz de escapar, precaria, de manera ilusoria, de los infaustos destinos que evoca, el de Sócrates, el mayéutico, el que pregunta para hacer partir, muero dentro de la ley, una ley injusta, que pregunta para hacer morir; el de Edipo, extranjero desde siempre, extranjero para siempre, muero fuera de la ley, más allá de la ley, sin tierra ni tumba. Sólo la poesía es capaz de decir, y no, aquello que, entre la ley y la transgresión, puede hacer de la transgresión una ley: ¿cómo entender, si no, la trágica figura de Antígona, aquella que es íntegra, fiel a sí misma, ahí donde transgrede?

Es la poesía, amparo abierto, la que puede sustraerse; con ella, él; con ella, nosotros; a la antipoesía tecnológica que amenaza invadir la intimidad, pervertirla, hacerla pública, introduciéndose en lo más íntimo de esa intimidad: «Uno puede devenir virtualmente xenófobo para proteger o pretender proteger su propia hospitalidad».

Entre *la ley* como sentido absoluto y *las leyes* que, negándola, a veces pervertiéndola, la vuelven efectiva; entre el sujetamiento a ella, a ellas, y la transgresión; entre la inmovilidad y el movimiento más móvil, como lo propio de aquello que se desplaza con uno; entre la hospitalidad y la hostilidad; entre los tiempos y los contratiempos de la dilación y de la urgencia; entre, precisamente entre... ahí transcurre, ahí transcurrimos con él, discurremos con él en esta cierta magia creadora, original y en cierto modo originante, de la palabra de Derrida, que rompe y multiplica los sentidos de las palabras y las cosas.

ANNE DUFOURMANTELLE

*Invitación*

«Un acto de hospitalidad no puede ser sino poético.»  
JACQUES DERRIDA

*Lo que quisiera evocar, en estas páginas, es la hospitalidad poética de Derrida, con la dificultad que existe en partir de la noche, de lo que en un pensamiento filosófico no pertenece al orden de lo diurno, de lo visible y de la memoria. Es tratar de abordar un silencio en torno al cual se organiza el discurso, y que el poema a veces descubre, pero que siempre, en el movimiento mismo de la palabra o de la escritura, se sustrae al develamiento. Si una parte de la noche se inscribe en el lenguaje, ella es también su momento de borradura.*

*Esta vertiente nocturna de la palabra podría llamarse obseción. Un falsificador puede imitar el gesto del pintor o el estilo de un escritor, y hacer imperceptible su diferencia, pero jamás podrá hacer suya su obseción, lo que los obliga a volver sin descanso hacia ese silencio donde están grabadas las primeras improntas. La obseción<sup>1</sup> de Derrida, en este relato filosófico tramado en torno al tan bello tema de la hospitalidad, se detiene en delinear los contornos de una geografía —imposible, ilícita— de la proximidad. Una proximidad que no se opondría a otro lugar venido del afuera a circunscribirla, sino a lo «cercano de lo cercano», esa esfera insensible de la intimidad que se abate en odio. Si puede decirse que el asesinato, el odio, designan todo lo que excluye lo cercano, es en tanto éstos devastan desde adentro una relación originaria con la alteridad. El «hostis»<sup>2</sup> responde a la hospitalidad como el espectro recuerda a los vivos sin admitir el olvido. A*

JACQUES DERRIDA

*Pregunta de extranjero: venida del extranjero*  
*Cuarta sesión (10 de enero de 1996)*

La pregunta del extranjero, ¿no es una pregunta de extranjero? ¿Venida del extranjero?

Antes de decir la pregunta del extranjero, habría entonces tal vez que precisar: pregunta del extranjero. ¿Cómo entender esta diferencia de acento?

Hay, decíamos, una pregunta del extranjero. Es urgente abordarla —como tal—.

Ciertamente. Pero antes de ser una cuestión\* a tratar, antes de designar un concepto, un tema, un problema, un programa, la pregunta del extranjero es una pregunta del extranjero, una pregunta venida del extranjero, y una pregunta al extranjero, dirigida al extranjero. Como si el extranjero fuese ante todo el *aquel que* plantea la primera pregunta o *aquel a quien* uno dirige la primera pregunta. Como si el extranjero fuese el ser-en-cuestión [*l'être-en-question*], la pregunta misma del ser-en-cuestión [*la question même de l'être-en-question*], el ser-pregunta [*l'être-question*] o el ser-en-cuestión de la pregunta [*l'être-question de la question*]. Pero también aquel que, al plantear la primera pregunta me pone en duda [*me met en*

\*Nótese que, puesto que en francés el término *question* corresponde tanto a *pregunta* como a *cuestión*, aunque lo hayamos traducido aquí de uno u otro modo según el sentido del texto, se trata siempre de la misma palabra. [N. de la T.]

*question*]. Pensamos en la situación del tercero y en la justicia que Lévinas analiza como «el nacimiento de la pregunta».

Antes de volver a lanzar esta cuestión de la pregunta desde el lugar del extranjero, y de su situación griega, como lo habíamos anunciado, limitémonos a algunas observaciones o a algunas lecturas a título de epígrafe.

Evocación de los lugares que creemos familiares: en muchos de los diálogos de Platón, a menudo es el Extranjero (*xenos*) quien pregunta. Trae y plantea la pregunta. Pensamos ante todo en el *Sofista*. El Extranjero es quien, anticipando la pregunta intolerable, la pregunta patricida, refuta la tesis parmenidiana, pone en duda el *logos* de nuestro padre Parménides, *ton tou patros Parmenidou logon*. El Extranjero sacude el dogmatismo amenazante del *logos* paterno: el ser que es, y el no-ser que no es. Como si el Extranjero debiera comenzar por refutar la autoridad del jefe, del padre, del amo de la familia, del «dueño de casa», del poder de hospitalidad, del *hosti-per-s* del que tanto hemos hablado.

El Extranjero del *Sofista* se parece aquí a aquel que en el fondo debe dar cuenta de la posibilidad de la sofística. Es como si el Extranjero se presentase con rasgos que hacen pensar en un sofista, en alguien que la ciudad o el Estado va a tratar como sofista: alguien que no habla como los demás, alguien que habla una lengua extravagante. Pero el *Xenos* pide no ser tomado por patricida. «Te haré aún un ruego, dice el *Xenos* a Teetero, no considerarme como un patricida.» «¿Qué quieres decir?», pregunta entonces Teetero. El Extranjero: «Que deberemos necesariamente, para defendernos, poner en duda la tesis (*logon*) de nuestro padre Parménides y, por fuerza, establecer que el no-ser es, en cierto aspecto, y que el ser, a su vez, de una cierta manera, no es».

la razón pacificada de Kant, Derrida opone la obsesión primaria de un sujeto a quien la alteridad le impide encerrarse en su quietud.

Cuando Derrida lee a Sófocles, Joyce, Kant, Heidegger, Celan, Lévinas, Blanchot o Kafka, no acompaña simplemente sus textos llevándolos a una segunda resonancia, los «asedia» con el tema sobre el que él trabaja, y que trata en consecuencia a la manera de un revelador fotográfico. Lo prueba ese momento en que, comentando en su seminario las últimas escenas de Edipo en Colona a partir de la idea de la hospitalidad dada a la muerte y a los muertos, Derrida acentúa

su absoluta contemporaneidad, mientras se impone a quienes escuchan la necesidad de esta extraña «visitación» de la tragedia de Sófocles. La convocatoria que dirige a autores muertos o vivos a rondar con él los parajes de un tema, no le hace volver la espalda «a las urgencias que nos asedian en este fin de milenio», según sus propias palabras. Por el contrario, sostiene esa confrontación.

Hay, en este seminario, una exactitud que es audible. Y esto responde, creo, al íntimo acuerdo del pensamiento y la palabra—su ritmo acorde—como en esa escisión del tema que asedia a la reflexión filosófica, pero también en los pa-

Esta es la pregunta temible, la hipótesis revolucionaria del Extranjero. El se defiende de ser paricida por negación. No se le ocurriría defenderse si no sintiese en el fondo de sí que en verdad lo es, paricida, virtualmente paricida, y que decir «el no-ser es» sigue siendo un desafío a la lógica paterna de Parménides, un desafío venido del extranjero. Como todo paricida, éste tiene lugar en la familia: un extranjero sólo puede ser paricida si está en familia, de alguna manera. Volvemos a encontrar en un momento ciertas implicaciones de esta escena de familia y de esta diferencia de generación que signa toda alusión al padre. La respuesta de Teeteto está aquí debilitada por la traducción. Registra perfectamente el carácter propiamente polémico, incluso belicoso, de lo que es más que un debate («debate» es la palabra de la traducción convencional para la respuesta de Teeteto cuando él dice *Phainetai to touton diamakheton en tois logos; es evidente, parece evidente, parece claramente que es allí donde hay que batirse, diamakheton, librar un combate encarnizado o es allí donde hay que plantear la guerra, en los logos, en los argumentos, en los discursos, en el logos, y no, como lo dice apaciblemente, pacíficamente, la traducción Dies: «Es allí, evidentemente, donde debemos plantear el debate».*

[241, d.] No, más gravemente: «Parece claro que allí debe tener lugar la guerra armada, o el combate, en los discursos o en los argumentos»). La guerra interna al logos, ésa es la pregunta del extranjero, la doble pregunta, la disputa del padre y del paricida. También es el lugar donde la cuestión del extranjero como cuestión de la hospitalidad se articula con la cuestión del ser. Sabemos que una referencia al *Sofista* abre *Sein und Zeit [Ser y tiempo]* en su epígrafe.

Deberíamos reconstituir casi todo el contexto, si fuera posible, y en todo caso releer la sucesión, la secuencia que se encadena a la réplica del Extranjero. Evoca a la vez la

*ceguera y la locura*, una extraña alianza de la ceguera con la locura.

Primero, *la ceguera*. A la respuesta de Teerero («Parece evidente, *phainetai*, que allí debemos plantear la guerra»), el Extranjero responde a su vez para darle mayor énfasis: «Es evidente *incluso para un ciego*. Lo dice en forma de pregunta retórica; se trata de un simulacro de pregunta, lo que en inglés se llama *rhetorical question*: «¿Cómo no sería evidente y, como se dice, evidente incluso para un ciego, *kai to legomenon de touto tuphlo?*».

Luego, *la locura*. Para tal combate, para la refutación de la tesis paterna, en vista de un posible patricidio, el *Xenos* se declara demasiado débil: no tiene la suficiente confianza en sí mismo. En efecto, ¿cómo un Extranjero patricida, por lo tanto *hijo extranjero*, podría tenerla? Insistamos sobre la evidencia enegecedora y perturbadora: un «*hijo extranjero*», puesto que un patricida sólo puede ser hijo. Ciertamente, con la pregunta que se dispone a plantear sobre el ser del no-ser, el Extranjero teme que se lo trate de loco (*manikos*). Lo intimida pasar por un hijo-extranjero-loco: «Temo, pues, que lo que he dicho te dé ocasión de verme como un desequilibrado, dice la traducción (literalmente un loco, *manikos*, un chiflado, un maniático), que se volta de un extremo a otro (*para toda metaballon emauton ano kai kata*, un loco que pone todo de cabeza, patas arriba, que camina con la cabeza).»

El Extranjero trae y plantea la pregunta temible, se ve o prevé, se sabe anticipadamente cuestionado por la autoridad paterna y razonable del *logos*. La instancia paterna del *logos* se apresura a desarticularlo, a tratarlo de loco, y esto en el momento mismo en que su pregunta, la pregunta del extranjero, sólo parece objetar con la intención de recordar lo que debería de ser evidente incluso para los ciegos!

Que el Extranjero represente aquí, virtualmente, un

sajes al límite que efectúa Derrida cuando trata un concepto hasta el punto de retorno hacia el enigma que lo suscita.

Por eso nos ha parecido importante transmitir tal cual un fragmento de los seminarios. En él se escucha ese ritmo singular de la reflexión de Derrida cuando ésta se enuncia, tan distante de la escritura de la que por otra parte es un paciente orfebre. Y nos ha parecido posible aislar dos sesiones porque en este «enclave» estaba ya presente toda la problemática de la hospitalidad (como una obra está comprendida en cada uno de sus fragmentos), pero también el espacio de violencia



hijo, paricida, a la vez ciego y superviviente, que ve en el lugar ciego del ciego, esto no es ajeno a cierto Edipo que veremos cruzar la frontera en un instante. Puesto que se tratará de la llegada de Edipo, esto será la pregunta misma, desde la llegada de este Extranjero ciego apoyado en Antígona—que ve por él—. Es Edipo, en su llegada a la ciudad, a quien citaremos a comparecer llegado el momento.

Mientras tanto, para quedarnos todavía un poco con Platón, hubiéramos podido releer también *El Político*. Ahí, nuevamente un Extranjero tiene la iniciativa de la pregunta temible, incluso intolerable. El Extranjero es por lo demás bien recibido, aparentemente, se le da asilo, tiene derecho a la hospitalidad; las primeras palabras de Sócrates, desde la primera frase del diálogo, son para agradecer a Teodoro haberle hecho conocer a Teeteto, sin duda, pero también, al mismo tiempo, al Extranjero (*«ama kai tes tou xenou»*). Y la pregunta que el Extranjero va a dirigirles para abrir ese gran debate, que será además un gran combate, es nada menos que la del político, del hombre como ser político. Más aún, la pregunta del hombre político, del político, *después* de la pregunta del sofista. Porque el diálogo *el Político (Politikos)* vendría en el tiempo y en la lógica, en la crono-lógica de la obra y del discurso platónico, después del *Sofista*. Ahora bien, la pregunta-programa del Extranjero en *el Político*, después de la del sofista, es justamente la del político. El *xenos* dice (258b): «Bueno, después del sofista, es al político (el hombre político, *ton politikon andra*) a quien debemos estudiar (*diasterein*). Ahora bien, dime, ¿debemos, sí o no, ubicarlo entre las personas que saben (*ton epistemonon*)?».

Sí, responde Sócrates el joven, el otro Sócrates. El Extranjero concluye de esto que es preciso, pues, comenzar por dividir las ciencias como lo hacemos, dice, al estudiar el personaje precedente, es decir, el sofista.

razonada y de amistad que da a este pensamiento su unicidad, su propio genio.

Derrida mismo ha evocado la dificultad de dar cuenta de la palabra abierta del seminario en su relación con la hospitalidad. «Habría que interpretar lo que no quiero o no puedo decir, lo no-dicho, lo prohibido, lo silenciado, lo enclaustrado...», destacaba. «Volvemos a encontrar en esta comaraca la pregunta abierta de la relación entre la hospitalidad y la pregunta, es decir, de una hospitalidad que comienza con el nombre, la pregunta por el nombre, o bien que se abre sin pregunta...» Y también: «Podríamos soñar con lo que sería

A veces, el extranjero es Sócrates mismo; Sócrates, el inquietante hombre de la pregunta y de la ironía (es decir, de la pregunta, lo que también quiere decir el término «ironía»), el hombre de la pregunta mayéutica. Sócrates mismo tiene los rasgos del extranjero, representa, figura al extranjero, *juega* al extranjero que no es. Lo hace en particular en una escena muy interesante para nosotros y que Henri Joly recuerda en el comienzo del bello libro póstumo cuya lectura les había recomendado: *La Question des étrangers [La problemática de los extranjeros]* (Vrin, 1992).

En la *Apología de Sócrates* (17 d), muy al comienzo del alegato de Sócrates, éste se dirige a sus conciudadanos y jueces atenienses. Se defiende de la acusación de ser una especie de sofista o de hábil discursista. Anuncia que, contra los mentirosos que lo acusan, va a decir lo justo y lo verdadero, sin duda, pero sin elegancia retórica, sin preciosismo de lenguaje. Declara que es «extranjero» al discurso de tribunal, a la tribuna de los tribunales: no sabe hablar esa lengua pretorial, esa retórica del derecho, de la acusación, de la defensa y del alegato; no posee la técnica, él es *como* un extranjero. (Entre los graves problemas que tratamos aquí, está el del extranjero que, torpe para hablar la lengua, siempre corre el riesgo de quedar sin defensa ante el derecho del país que lo recibe o que lo expulsa; el extranjero es sobre todo extranjero a la lengua del derecho en la que está formulado el deber de hospitalidad, el derecho de asilo, sus límites, sus normas, su policía, etc. Debe solicitar la hospitalidad en una lengua que por definición no es la suya, aquella que le impone el dueño de casa, el anfitrión, el rey, el señor, el poder, la nación, el Estado, el padre, etc. Éste le impone la traducción en su propia lengua, y ésta es la primera violencia. La pregunta de la hospitalidad comienza ahí: ¿debemos exigir al extranjero comprendernos, hablar nuestra lengua, en todos los sen-

una enseñanza de alguien que no tuviera las claves de su propio saber, que no se lo arrogara. Daría lugar al lugar, dejando las claves al otro para desencadenar la palabra. Precisamente ese «dar lugar al lugar» es, me parece, la promesa formulada por esta palabra. Ella nos hace entender también la cuestión del lugar como una cuestión fundamental, fundadora e impensada de la historia de nuestra cultura. Sería consintiendo el exilio, es decir, el estar en una relación natural (diría casi materna) y sin embargo en suspenso con el lugar, con la morada, como el pensamiento adveniría al humano. Las meditaciones de Derrida sobre la sepultura,

20

21

*el nombre, la memoria, la locura que habita la lengua, el exilio y el umbral, son todas signos dirigidos a esta pregunta por el lugar que invitan al sujeto a reconocer que él es ante todo un huésped.*

#### Movimientos de la palabra

*Es difícil entender algo de la exactitud de una palabra sin apreciar la medida de su paso, es decir, de su ritmo y del tiempo que se necesita para decirlo. «El cómo de la verdad*

tidos de este término, en todas sus extensiones posibles, antes y a fin de poder acogerlo entre nosotros? Si ya hablase nuestra lengua, con todo lo que esto implica, si ya compartiésemos todo lo que se comparte con una lengua, ¿sería el extranjero todavía un extranjero y podríamos hablar respecto a él de asilo o de hospitalidad? Es esta palabra lo que veremos precisarse.)

¿Qué dice entonces Sócrates en el momento en que, no lo olvidemos, se juega la vida y en ese juego pronto la perderá? ¿Qué dice al presentarse *como* el Extranjero, a la vez *como* si fuese un extranjero (en la ficción) y *mientras* deviene efectivamente el extranjero por la lengua (condición que incluso va a reivindicar, como quiera que diga, mediante una hábil negación de pretor), un extranjero acusado en una lengua que dice no hablar, un extranjero estimado a justificarse, en la lengua del otro, ante el derecho y los jueces de la ciudad? Se dirige, pues, a sus conciudadanos, a los jueces atenienses, a quienes llama ora «jueces», ora «atenienses». Ellos hablan como jueces, los ciudadanos que hablan en nombre de su ciudadanía. Sócrates invierte la situación: les requiere tratarlo como a un extranjero hacia el cual son exigibles consideraciones, un extranjero a causa de su edad y un extranjero a causa de su lengua, de la única lengua a la que está habituado; o bien la de la filosofía, o bien la de todos los días, la lengua popular (por oposición a la lengua erudita de los jueces o de la sofística, de la retórica y de la argucia jurídica):

No, hablaré con dificultad pero hablaré, como las expresiones vengan a mí. Todo lo que tengo para decir es justo, de eso estoy seguro. No esperen de mí otra cosa. Sería demasiado indelicado, jueces, que un hombre de mi edad llegara a modelar sus frases como lo hacen nuestros jovencitos. Vean, atenienses, lo que les pido, lo que re-

clamo de ustedes, es esto: si me escuchan expresarme, al defender mi causa, como acostumbro hacerlo, ya sea sobre la plaza pública, ante las tiendas de los comerciantes, donde muchos de ustedes me han escuchado, ya sea en otra parte, no se escandalicen. Porque sépanlo bien, hoy es la primera vez que comparezco ante un tribunal: ahora bien, tengo setenta años. Por lo tanto, soy completamente extranjero al lenguaje de aquí [completamente extranjero, es *atekhniš* *oun xenos ekho tes enbade lexos*: *atekhniš*, con omega, quiere decir «simplemente, completamente, absolutamente», y es así como corresponde traducirlo, «completamente extranjero»; pero eso quiere decir «simplemente, absolutamente, completamente» porque esto quiere decir ante todo «simplemente, sin artificio, sin *tekhniš*, muy vecina de *atekhniš*, con una *o mikron*, que quiere decir justamente inexperto, sin técnica, torpe, sin saber-hacer: soy simplemente extranjero, pura y simplemente un extranjero sin habilidad, sin apelación y sin recursos]. Bien, si fuera efectivamente un extranjero [*ei to onti xenos ethnikon on*], seguramente me disculparían el hablar con el acento y el dialecto de mi infancia [el acento, es *phoniš*; el dialecto o el idiolecto, es *tropon*, el tropo, el modismo, los giros de retórica propios de un idioma, en suma las formas de hablar]<sup>1</sup>.

es precisamente la verdad»,<sup>3</sup> escribía Kierkegaard.  
Así pues, me dedicaré más a la escucha de ese «cómo» propio del pensamiento de Derrida que al estéril ejercicio del comentario. «El filósofo necesita un doble oído (double ouïe), insiste Nietzsche, en el sentido como se tiene un don de videncia (double vue), es decir, los oídos más sutiles.» Nietzsche exige para su obra una atención sensible a la carne de la palabra. «Ah, hombre, ah, tú, hombre superior, ten cuidado. Se dirige este discurso a tus finos oídos, a tus oídos—¿qué dice la profunda medianoche?—»<sup>4</sup> Debemos aprender a percibir lo casi inaudible. Porque, agregaba Nietzsche, «aquello a lo

Este pasaje nos enseña otra cosa. Joly lo recuerda, como Benveniste, a quien citaré en un instante: en Atenas, el extranjero tenía derechos. Se le reconocía el derecho de tener acceso a los tribunales, puesto que Sócrates formula esa hipótesis: si fuera extranjero, aquí, en el tribunal, dice, ustedes tolerarían no sólo mi acento, mi voz, mi elocución, sino los modismos de mi retórica espontánea, original, idiomática. Así pues, existe un derecho de los extranjeros, un derecho de hospitalidad para los extranjeros en Atenas. ¿Cuál es la sutileza de la retórica socrática, del alegato de Sócrates el Ateniese? Consiste en quejarse de

24  
30  
37  
49  
69  
71

que no se tiene acceso por una experiencia vivida, no se tiene oídos para escucharlo. Imaginemos que se trate de un lenguaje nuevo que habla por primera vez de un nuevo orden de experiencia. En ese caso, se produce un fenómeno extremadamente simple: no se escucha nada de lo que dice el autor y se tiene la ilusión de que allí donde no se escucha nada, tampoco hay nada.<sup>5</sup>

La primera impresión recogida de la escucha del seminario es la de oír desplegarse una partitura musical que volvería audible el movimiento mismo del pensamiento. Todo

Extranjero y pacto hospitalario

no ser siquiera tratado como extranjero: si fuera extranjero, aceptarían con más tolerancia que no hablara como ustedes, que tuviera mi idioma, mi forma tan poco técnica, tan poco jurídica de hablar, una forma que es a la vez más popular y más filosófica. Que el extranjero, el *xenos*, no sea simplemente el otro absoluto, el bárbaro, el salvaje absolutamente excluido y heterogéneo, es lo que Benveniste también recuerda, siempre en el mismo artículo, cuando aborda las instituciones griegas, tras las generalidades y la filiación paradójica de *hostis*, de lo que hablamos mucho en sesiones anteriores. Siguiendo la lógica de este argumento que discutimos la última vez respecto de la reciprocidad y la igualdad del «contra» en el intercambio (no lo retomo), Benveniste destaca que «la misma institución existe en el mundo griego bajo otro nombre: *xenos* indica relaciones del mismo tipo entre hombres ligados por un pacto que implica obligaciones precisas que se extienden a los descendientes».

Este último punto, lo evaluaremos inmediatamente, es crítico. Ese pacto, ese contrato de hospitalidad que liga con el extranjero y que liga *recíprocamente* al extranjero, se trata de saber si tiene validez más allá del individuo y si se extiende también a la familia, a la generación, a la genealogía. No se trata aquí, aunque sean cosas conexas, del clásico problema del derecho a la nacionalidad o a la ciudadanía como derecho de nacimiento, ligado aquí al suelo y allá a la sangre. No se trata sólo del vínculo entre nacimiento y nacionalidad; no se trata sólo de la ciudadanía ofrecida a alguien que antes no disponía de ella, sino del derecho acordado al extranjero en cuanto tal, al extranjero que ha seguido siendo extranjero, y a los suyos, a su familia, a sus descendientes.

Lo que nos lleva a reflexionar ese derecho familiar o genealógico que pesa sobre más de una generación, es en el

Extranjero ≠ bárbaro

fondo que no se trata ahí de una extensión del derecho o del «pacto» (para servirme del término de Benveniste, que busca insistir sobre la reciprocidad del compromiso: el extranjero no tiene solamente un derecho, tiene también, recíprocamente, los deberes, como a menudo se le recuerda, cada vez que se quiere reprocharle conducirse impropriamente); no se trata ahí de una simple extensión de un derecho individual, de la ampliación a la familia y a las generaciones de un derecho acordado en primer lugar al individuo. No, eso refleja, eso nos hace reflexionar en el hecho de que, desde un principio, el derecho a la hospitalidad compromete a una casa, a una descendencia, a una familia, a un grupo familiar o étnico que recibe a un grupo familiar o étnico. Justamente porque está inscrito en un derecho, una costumbre, un ethos y una Sittlichkeit; esa moralidad objetiva de la que hablábamos la última vez supone el estatuto social y familiar de los contratantes, la posibilidad para ellos de ser llamados por su nombre, de tener un nombre, de ser sujetos de derecho, interpelados y pasibles, imputables, responsables, dotados de una identidad nombrable, y de un nombre propio. Un nombre propio nunca es puramente individual.

nombre

Si quisiéramos detenemos un instante sobre este dato significativo, deberíamos observar una vez más una paradoja o una contradicción: ese derecho a la hospitalidad ofrecido a un extranjero «en familia», representado y protegido por su apellido (nom de famille), es a la vez lo que hace posible la hospitalidad o la relación de hospitalidad con el extranjero y al mismo tiempo el límite y la prohibición. Porque no se ofrece hospitalidad, en estas condiciones, a un recién llegado anónimo, y a alguien que no tiene nombre ni patronímico, ni familia, ni estatuto social, y que en consecuencia es tratado no como un extranjero sino como otro bárbaro. Hemos aludido a esto: la diferen-

ocurre como si se asistiese a un pensamiento pensante en el momento mismo de su enunciación. Quien así filosofa en voz alta no despliega una trama lisa y unívoca, expone sus desgarraduras. Deja lugar al asombro, a lo que rompe la reflexión en el sobreexigimiento del espanto.

¿Por qué el espanto? La expresión parece demasiado violenta para nombrar sólo lo que asombra. Y sin embargo, es precisamente de esto de lo que se trata, no de un espanto producido por el efecto devastador o subyugante de la palabra misma, sino de ese espacio de lo incognoscible que la pala-

Handwritten notes on the left margin of page 28: 20, 3p, 27, 2, 6, 5

Dionisos → Dios de la

diferencia "inferna"

→ No a una alteridad

→ Un extranjero sin  
nostros. (mascar)

→ no se trata al tribunal  
de la hospitalidad

bra aprehende y frente a lo cual nos detiene un instante,  
azorados.

Tal como, dentro de una partitura, las indicaciones de los  
silencios introducen la línea melódica en diálogo con el silen-  
cio que la sostiene, la palabra filosófica abraza la lógica pre-  
cisa de un razonamiento para precipitar mejor, en el momen-  
to dado, su evidencia. Se acostumbra llamar a ese momento  
la *aporia*; el cruce indecible de los caminos.

Cuando entramos en un lugar desconocido, la emoción  
sentida es casi siempre la de una indefinible inquietud. Lue-  
go comienza el lento trabajo de domesticación de lo descono-

cia, una de las sutiles diferencias, a veces imperceptibles  
entre el extranjero y el otro absoluto, es que este último  
puede no tener nombre ni apellido; la hospitalidad abso-  
luta o incondicional que quisiera ofrecerle supone una  
ruptura con la hospitalidad en el sentido habitual, con la  
hospitalidad condicional, con el derecho o el pacto de hos-  
pitalidad. Al decir esto, una vez más, tomamos en cuenta  
una perversibilidad irreductible, la ley de la hospitalidad,  
la ley formal que gobierna al concepto general de hospi-  
talidad, aparece como una ley paradójica, perversible o  
pervertidora. Parece decir que la hospitalidad absoluta  
rompe con la ley de la hospitalidad como derecho o de-  
ber, con el «pacto» de hospitalidad. Para decirlo en otros  
términos, la hospitalidad absoluta exige que yo abra mi  
casa y que dé no sólo al extranjero (provisisto de un apelli-  
do, de un estatuto social de extranjero, etc.) sino al otro  
absoluto, desconocido, anónimo, y que le *dé lugar*, lo de-  
je venir, lo deje llegar, y tener lugar en el lugar que le  
ofrezco, sin pedirle ni reciprocidad (la entrada en un pac-  
to) ni siquiera su nombre. La ley de la hospitalidad abso-  
luta ordena romper con la hospitalidad de derecho, con la  
ley o la justicia como derecho. La hospitalidad justa rom-  
pe con la hospitalidad de derecho; no que la condene o se  
le oponga, por el contrario puede introducirla y mante-  
nerla en un movimiento incesante de progreso; pero le es-  
tan extrañamente heterogénea como la justicia es hetero-  
génea al derecho del que es sin embargo tan próxima, y  
en verdad indisoluble.

Ahora bien, el extranjero, el *xenos* de quien Sócrates  
declara «a él al menos lo respetarían, tolerarían su acento  
y su idioma», o aquel de quien Benveniste dice que entra  
en un pacto, ese extranjero que tiene derecho a la hospi-  
talidad en la tradición cosmopolita que encontrará su  
forma más potente con Kant y el texto que hemos leído

*cido, y poco a poco el malestar se esfuma. Una familiaridad nueva sucede al espanto provocado en nosotros por la irrupción de lo «completamente otro». Si el cuerpo es embargado en sus reacciones instintivas más arcaicas por el encuentro con lo que no reconoce inmediatamente en lo real, ¿cómo podría el pensamiento realmente pretender aprehender lo otro, lo completamente otro, sin asombro? Ahora bien, el pensamiento es por esencia una potencia de dominación. No para hasta encauzar lo desconocido a lo conocido, hasta fragmentar su misterio para hacerlo suyo, aclararlo. Nombrarlo. Entonces qué ocurre cuando nuestros ojos se detienen en*

y releído, ese extranjero, pues, es alguien a quien, para recibirlo, se comienza por preguntar su nombre; se le exige decir y garantizar su identidad, como a un testigo ante un tribunal. Es alguien a quien se plantea una pregunta y dirige una petición, la primera petición, petición mínima, que es: «¿Cómo te llamas?», o también «Al decirme cómo te llamas, al responder a este pedido, respondes por ti, eres responsable ante la ley y ante tus anfitriones, eres un sujeto de derecho».

Tenemos aquí, siguiendo uno de sus alcances, a la pregunta *del extranjero* como pregunta de la pregunta. ¿La hospitalidad consiste en interrogar al que llega? ¿Comienza por la pregunta dirigida a quien llega (lo que parece muy humano y a veces amoroso, suponiendo que haya que ligar la hospitalidad al amor, enigma que por el momento reservemos): ¿cómo te llamas?, dime tu nombre, ¿cómo debo llamarte, yo que te llamo, yo que deseo llamarte por tu nombre?, ¿cómo te llamaré? Es también lo que se pregunta a veces tiernamente a los niños o a los dilectos. ¿O bien la hospitalidad comienza por la acogida sin pregunta, en una doble borradura, la borradura de la pregunta y del nombre? ¿Es más justo y más amoroso preguntar o no preguntar?, ¿llamar por el nombre o sin el nombre?, ¿dar o conocer un nombre ya dado? ¿Se da la hospitalidad a un sujeto?, ¿a un sujeto identificable?, ¿a un sujeto identificable por su nombre?, ¿a un sujeto de derecho? ¿O bien la hospitalidad se *ofrece*, se *da* al otro antes de que se identifique, antes incluso de que sea (propuesto como o supuesto) sujeto, sujeto de derecho y sujeto nombrable por su apellido, etcétera?

La pregunta de la hospitalidad es, pues, también la pregunta de la pregunta; pero por lo mismo, la pregunta del sujeto y del nombre como hipótesis de la generación. Cuando Benveniste quiere definir el *xenos*, no hay na-



las palabras: «hospitalidad, proximidad, enclauve, odio, extranjero...». Aun cuando durante un instante encontremos *abi algo «de otra parte», están más bien asimiladas a un paisaje afectado con el sello de nuestro hábito de pensamiento y de nuestra memoria. Es probable que en ciertos momentos el uso filosófico de la ironía, de Sócrates a Kierkegaard, haya podido inquietar el pensamiento. Pero volvamos al espacio provocado por nuestra incursión en un lugar desconocido cuya extrañeza nos intimida antes de que progresivamente nos acostumbremos a él. ¿Basta la angustia provocada para conservar-nos vivos, es decir, para impedir ese proceso de acotum-*

da fortuito en que paría de la *xenia*. Inscribe el *xenos* en la *xenia*, es decir, en el pacto, en el contrato o la alianza colectiva que se llamaba así. En el fondo, no existe *xenos*, no existe extranjero antes o fuera de la *xenia*, de ese pacto o de ese intercambio con un grupo, más precisamente con un linaje. Heródoto decía que Polícrates había consumado una *xenia* (un pacto) con Amasis y que se habían enviado uno a otro presentes: *xenien sunethkato* (verbo para pacto: consumaron, como un pacto, una *xenia*) *penphon dona kai dekomenos alla par'ekhenou*, al enviarse y recibir dones, recíprocamente, uno de otro. Releyendo a Benveniste, encontraríamos otros ejemplos del mismo tipo. Para terminar con este epígrafe, recordemos solamente un lugar común de Sócrates. Él ocupa también en otra parte esta posición del extranjero, y justamente en una extraña escena de la pregunta, de la pregunta-respuesta invertida, si puede decirse. Lejos de interrogar él mismo, o de apelar a la ley y al derecho de la ciudad, es él mismo interpelado, apostroñado por las Leyes. Éstas se dirigen a él para plantearle preguntas, pero preguntas falsas, preguntas simuladas, «preguntas retóricas». Preguntas insidiosas. Sólo puede responder lo que las Leyes, en su prosopopeya, quieren y esperan que él responda. Es la famosa Prosopopeya de las Leyes en el *Critón*, que ustedes deberían leer por sí mismos con atención pero de la que sólo voy a mencionar el ataque, de algún modo. Sócrates finge aún, esta vez tras haber sido condenado a muerte, comportarse como extranjero, dispuesto a dejar la ciudad sin autorización, a evadirse de Atenas desafiando las Leyes de la ciudad. Éstas se dirigen, entonces, a él, para plantearle esas preguntas engañosas, esas preguntas imposibles.

Al comienzo de ese pasaje, está la entrada en escena de las Leyes, *oi nomoi*. Entrada en escena puesta en escena por Sócrates, por el Sócrates de Platón que así habla a tra-

prosopopeya

vés de la imagen de las Leyes, a través de la voz de su prosopopeya. Prosopopeya, es decir, la imagen, la máscara, y ante todo la voz que habla a través de esa máscara, una *persona*, una voz sin mirada (en un instante será el retrato de ciego y la voz de Edipo, el extranjero dirigiéndose a extranjeros en el momento en que, apoyado en Antígona, llega a Colona):

*Sócrates*.— Y bien, considera esto. Supón que estando a punto de evadirnos —llama por otra parte a esto como quieras—, veamos venir a las Leyes y al Estado, que se yerguen ante nosotros y nos interrogan así: «Dinos, Sócrates, ¿qué tienes intenciones de hacer? Lo que intentas, ¿es otra cosa que querer destruirnos, a nosotras las Leyes, y al Estado entero, tanto como eso dependa de ti? ¿Crees verdaderamente que un Estado pueda subsistir, que no quede arruinado, cuando las sentencias por él realizadas carecen de fuerza, cuando las particulares pueden suprimir su efecto y destruirse? ¿Qué responderemos, Critón, a esta pregunta y a otras semejantes? ¡Cuántas razones en efecto podría desplegar —sobre todo un orador— en defensa de esta ley, destruida por nosotros, que pretende que los juicios una vez emitidos tengan su efecto! Dime: «Pero el Estado se ha equivocado con nosotros, ¡nos ha juzgado mal!». ¿Es eso lo que diremos?

*Critón*.— Seguramente, Sócrates.

*Sócrates*.— Pero supongamos que entonces las Leyes nos dicen: «Sócrates, ¿es eso lo que estaba convenido entre nosotras y tú? ¿No era más bien que tendrías por válidas las sentencias del Estado, cualesquiera fuesen?». Y si nos sorprendiéramos por estas palabras, ellas perfectamente podrían decir: «No te sorprendas, Sócrates, de nuestro

bramamiento? ¿Se puede realmente hablar de alteridad, sea ésta sólo mencionada o percibida, sin que el penamiento consista un instante puesto a prueba por ese acto? Ahora bien, habitualmente no es puesto a prueba, en absoluto. Piensa «lo otro» (el *hétérotos*), soberanamente, y pasa al examen de otra cuestión. A veces, sin embargo —y Lévinas lo ha expuesto tan claramente—, se deja desconcertar.

Uno de los nombres de este desconcierto, en filosofía, es el asombro. Pero el asombro nos vuelve hacia ese momento en que el espanto cede ante la preñon a subordinarse a lo familiar, descubriendo otros vados para el pasaje, otras im-

\* En latín en el original [N. de la T.]

lenguaje, sino respóndenos, puesto que es tu costumbre interrogar y responder. Veamos, ¿qué nos reprochas a nosotras y al Estado, para intentar así destruirnos? En primer lugar, ¿no es a nosotras a quienes debes el nacimiento, no somos quienes hemos casado a tu padre y a tu madre y la hemos puesto en condiciones de engendrar? Habla, ¿tienes alguna crítica que hacer a aquellas de nosotras que regulan los matrimonios? ¿Las tienes por mal hechas?». «De ningún modo», respondería yo. «¿Y a las que regulan los cuidados de la infancia, la educación que fue la tuya? ¿Eran malas las leyes que se refieren a eso, las que prescribían a tu padre hacerle instruir en la música y la gimnasia?»<sup>2</sup>

Sócrates aparece, pues, como extranjero en las fronteras de Atenas. Considera evadirse una vez condenado a muerte pero renuncia a salir de la ciudad en cuanto las Leves se dirigen a él para interrogarlo, en verdad para plantearle falsas preguntas.

Podríamos comparar esta figura del extranjero, a la vez para aproximarla siguiendo la analogía, y para distinguirla de ella, cuando no para oponerla, con la figura de Edipo, el fuera-de-la-ley (*anómón*). No en el momento de la partida, en el momento en que se separa, sale o intenta salir de la ciudad, como Sócrates, sino en el momento en que entra en Colona. Sin duda volveremos largamente sobre esta historia; pero siempre a título de epígrafe y para suspender ahí las cosas, como aquí, en dos momentos en que Edipo el extranjero, el *xenos*, se dirige a los habitantes de ese país como a extranjeros. El extranjero habla a extranjeros, así los llama. El primer momento es, pues, la llegada del que llega, Edipo. Un extranjero se dispone a dirigirse al extranjero. Sin saber. Sin saberlo, el saber del lugar, y el saber del nombre del lugar: dónde está, dónde va. Entre lo profano y lo sagrado, lo humano o

*prontas para la costumbre.*

*Lo que la palabra de Derrida provoca en nosotros es, con exactitud, el asombro. Nos obliga a pensar finalmente, y ya no a imaginarse que uno piensa. Agregó que también asume el riesgo del otro en el juego del seminario. Acepta el riesgo de ser mal comprendida, mal interpretada, divinizada, diabolizada, o incluso bruscamente interrumpida, de modo que el discurso pueda ser desviado para que se inaugure un diálogo del que nada estaba escrito. Quisiera aclamar la audacia que porta una palabra filosófica para hacernos abandonar esas moradas del espíritu donde la razón reside como*

lo divino. ¿No es siempre la situación del recién llegado en sí mismo? Pregunta del extranjero al extranjero:

*Edipo.*— Hija de viejo ciego, Antígona, ¿dónde estamos? ¿De qué pueblo es el país? ¿Quién concederá hoy a Edipo el vagabundo alguna miserable limosna? [...] Varnos, hija mía, si ves un lugar donde pueda sentarme, en tierra profana, o en el recinto de un dios, deténme e instálame ahí. Luego nos informaremos del lugar donde nos encontramos. Estamos ahí para consultar, extranjeros, a los habitantes y para hacer lo que nos digan. [...] Hazme pues sentar ahí, luego vela por el ciego. [...]

*Antígona.*— ¿Es preciso que vaya ahora a averiguar el nombre del lugar?

*Edipo.*— Sin duda, mi pequeña, si pese a todo el sitio es habitable.

*Antígona.*— Incluso está habitado. No tengo que moverme: aquí muy cerca de nosotros dos hay un hombre. [...] Dile lo que crees oportuno decirle: aquí está delante de ti.

*Edipo.*— Esta muchacha, extranjero, ve por mí y por ella a la vez. Puesto que la escucho decir que por feliz coincidencia llegas para aclararnos lo que ignoramos...

*El Extranjero.*— Antes de preguntarme más, empieza por dejar ese asiento. El lugar está prohibido a cualquier pie humano.

*Edipo.*— ¿Qué lugar es, pues? ¿Y a qué dios sus ritos lo unen?

*El Extranjero.*— Nadie puede pisar allí ni permanecer en él. Pertenece a las diosas del espanto, a las hijas de la Tierra y de la Sombra.<sup>3</sup>

Son las Euménides «que ven todo, te dirán las personas del país». Edipo no tardará en evocar la «trégua» prometida por Febo a todos sus males, el día en que, «en un último país», le fuera ofrecido un «refugio y una morada hospitalaria» entre las terribles Diosas. Este anfi-

amo, cuando, por un instante, el asombro hace de ella un huésped.

Escansión del pensamiento en torno de la noche que lo detiene. Figuras de la obsesión

¿Cuál es esta «noche» sobre cuyo fondo se recorta la palabra filosófica? En su excelente libro publicado clandestinamente en Praga, Les Essais hérétiques [Ensayos heréticos], Jan Patočka oponia la noche—que aquí debería entenderse como

trión extranjero se presenta como un espectro. El pide piedad para el «infeliz fantasma de aquel que llamaban Edipo». Y mientras que el Coro lo designa como un «vagabundo» que «no es del país», Edipo suplica que no se lo considere, por fantasma que sea, un «fuera-de-la-ley» (*anómom*).<sup>4</sup>

El segundo momento que elegiremos a título de epígrafe, será el momento del coro. En este caso, no son las Leyes las que hablan, como lo hacen al dirigirse a Sócrates. El coro apostrofa a Edipo. Se dirige al extranjero que guarda un secreto terrible. Aquello que él sabe amenaza con ponerlo fuera de la ley, lo sitúa anticipadamente fuera de la ley: Edipo incestuoso y parricida, escena muy conocida que deberíamos leer desde otro ángulo. ¿Cuál? ¿Qué es un ángulo, aquí, en lo que ya no es sólo un triángulo? ¿El ángulo desde el que se comprende esto, una extraña acusación, una contra-acusación, una requisitoria? Para disculparse, para quejarse en cierto modo, Edipo acusa de hecho, acusa sin acusar a nadie, acusa a algo más que a alguien. Denuncia efectivamente a la figura de una ciudad, Tebas. La culpable, es Tebas. Es Tebas la que, sin saberlo, Tebas la inconsciente, la inconsciente-ciudad, lo inconsciente en el corazón de la ciudad, la *polis*, la inconsciente política (por eso la acusación incrimina sin incriminar: ¿cómo procesar a un inconsciente o a una ciudad, allí donde ni uno ni otra podrían responder por sus actos?), es Tebas, pues, la que tiene, sin saberlo, la responsabilidad del crimen. La inconsciente (el inconsciente de) Tebas se habría hecho *impeccabilmente* culpable del incesto, del parricidio y del estar fuera-de-la-ley de Edipo.

¿Cómo perdonar lo impardonable? ¿Pero qué perdonar de otro?

Es la ley de la ciudad la que, sin quererlo y sin saber-

una figura ontológica—, a los valores del día. «El hombre está sujeto a dejar crecer en él lo inquietante, la incompatibilidad, lo enigmático, eso de lo cual la vida común se desvía para pasar al orden de lo diurno.»<sup>5</sup> Es en ese totalitarismo del saber diurno donde Patocka describía la crisis del mundo moderno y la decadencia de Europa. Razonar a partir de los valores del día es estar animado por la voluntad de definir y subyugar lo real a los solos fines de un saber cuantificable subordinado a los valores de la técnica. Separando lo oscuro de la claridad, sufrimos sus estragos, precedía Patocka, mientras que por el contrario habría que dirigir nuestra

lo, lo ha impulsado al crimen, al incesto y al patricidio: esta ley habrá producido el fuera-de-la-ley. Nada sorprendente hay en eso, después de todo. Volvemos a encontrar regularmente esta escena del patricidio allí donde se trata de extranjero y de hospitalidad, desde el momento en que el anfitrión (*host*), aquel que recibe, también gobierna. Según la cadena que ahora nos es familiar (*hosti-pet-s, potis, potest, ipse*, etc.), la soberanía del poder, la *potestas* y la posesión del anfitrión siguen siendo las del *paterfamilias*, del dueño de casa, del «señor del lugar», como lo llama Klossowski. Y se traduce la misma palabra de dos maneras, a veces como «extranjero», a veces como «anfitrión». Es comprensible, sin duda. Esto recuerda y permite entender la necesidad de un pasaje, en la cultura, entre los dos sentidos de la palabra *xenos*, pero en rigor sigue siendo difícilmente justificable.

*El Coro.*— Sin duda, extranjero, es peligroso revelar un mal ya enterrado desde hace tantos años. Y sin embargo ardo por saber...

*Edipo.*— ¿Qué quieres decir?

*El Coro.*— ...el horrible, el irremediable sufrimiento con el que has estado luchando.

*Edipo.*— ¡Ah!, por tu mismo nombre de «anfitrión» (*xenias*), nada de velo aquí; fueron cosas horribles.

*El Coro.*— Hay un rumor múltiple y renaz, del que quisiera, extranjero (*xenin*), saber qué tiene de verdad. [...]

*Edipo.*— He sufrido, extranjero, he sufrido el crimen, muy a mi pesar, sean los dioses mis testigos. Nada de todo eso fue voluntario. [...] Es la misma Tebas y sin saberlo, quien, por una unión criminal, me atrapó en las redes de un himeneo que fue mi desgracia.

*El Coro.*— ¡Realmente has entrado, como escucho decir, en un lecho al que tu madre ha valido un siniestro nombre!

*Edipo.*— ¡Ah!, escuchar esto es morir, extranjero. Esas

mirada hasta el umbral de esa oscuridad. Decifrar la claridad en su común pertenencia a la noche es también, en mi opinión, una de las vías facilitadas por la reflexión de *Dríada*.

Y puesto que en el curso del seminario aparecen esos errantes que son *Edipo* y *Antígona*, quisiera volver un instante a *Antígona*, tal como la interpreta *Patočka*?

El personaje mítico de la *Antígona de Sofocles* nos cautiva porque se mantiene cerca de los orígenes: «Ella es de los que aman y no de los que odian», escribía *Patočka*, pero este amor no es el amor crítico; significa «el amor como ajeno a

dos niñas nacidas de mí... [...] esas dos hijas, esas dos desgracias [...] han salido como yo del seno de mi madre.

*El Coro.* - Son pues a la vez tus hijas...

*Edipo.* - Y también las hermanas de su padre. [...]

*El Coro.* - Has cometido...

*Edipo.* - Nada he cometido. [...] He recibido de mi ciudad, desgraciado de mí, un premio por mis servicios que jamás hubiese querido obtener de ella.

*El Coro.* - Desgraciado, ¿qué dices? No eres, pues, el autor...

*Edipo.* - ¿Qué dices? ¿Qué quieres saber?

*El Coro.* - ...¿del asesinato de tu padre? [...]

*Edipo.* - He matado, pero ese asesino tiene otro lado [...] con el cual justificarse. [...] Estaba inconsciente cuando maté, masacré. Inocente ya a los ojos de la ley, además sin saber que llegué a ello.<sup>5</sup>

A su llegada, Tesseo se apiada del ciego. No olvida, dice, también haber «crecido en el exilio, como extranjero», arriesgado su vida «en tierra extranjera». El intercambio, como el futuro juramento, alía así a dos extranjeros.

Tras este largo epígrafe, recomencemos. Aunque esté íntimamente asociada, aunque siga estando familiarmente ligada a la de *hoitis* como anfitrión [*hôte*] o como enemigo (ambivalencia que hemos largamente meditado o premeditado hasta aquí), aún no hablamos abordado por sí misma la extraña noción de extranjero.

¿Qué quiere decir «extranjero»? ¿Quién es extranjero? ¿Quién es el extranjero, quién es la extranjera? ¿Qué quiere decir «irse al extranjero», «venir del extranjero»? Sólo hablamos destacado que, si debemos al menos darle una extensión determinada, una acepción corriente, tal como circula comúnmente, *stricto sensu*, cuando el contexto no le da mayor precisión (el sentido corriente es casi siempre

la condición humana, dependiente de la parte de la Noche que es la parte de los dioses».<sup>8</sup> En la confrontación entre Creonte y Antígona, Patocka señala que la fuerza de la ley representada por Creonte obedece en realidad al miedo, porque es «sobre el miedo donde se apoya la esfera del día, el Estado tal como él lo concibe». Este miedo, debido de su última máscara, es el miedo a la muerte. «Creonte certifica así el mismo, sin saberlo, su dependencia con relación a lo otro, con relación a la ley de la Noche. Y como Antígona encarna la ley, la parte de la noche, no sirve de nada amanzarla de muerte.»<sup>9</sup> Patocka se expresa allí contra lo que ha ligado nuestra conciencia

cia al acaparramiento de un sentido del que creta poder valerse. «La Antígona de Sófocles representa el llamado de una esperanza ínfima, llamado que el pensamiento de Creonte ha ocultado completamente en nosotros: el hecho de que el hombre no se pertenece, que su sentido no es el Sentido, que el sentido humano se acaba en cuanto se llega a la orilla de la Noche, y que la Noche no es una nada, sino que pertenece a lo que "es" en el sentido estricto del término.»<sup>10</sup>

La Noche es, para Patocka, «la apertura a lo que communitas». Nos exige atravesar la experiencia de la pérdida del sentido, experiencia de la que deriva la autenticidad del pensa-

*sentido corriente*

el sentido más «estricto», evidentemente), extranjero se entiende a partir del campo circunscrito del *ethos* o de la ética, del hábitat o de la morada como *ethos*, de la *Sittlichkeit*, de la moralidad objetiva, principalmente en las tres instancias determinadas por el derecho y por la filosofía del derecho de Hegel: la familia, la sociedad burguesa o civil y el Estado (o el Estado-nación). Hablamos largamente elaborado e interrogado esos límites, y nos hemos planteado una cierta cantidad de cuestiones —a partir pero también a propósito de las interpretaciones de Benveniste, principalmente a partir de las dos derivaciones latinas: el extranjero (*hostis*) recibido como huésped (*hôte*) o como enemigo—. Hospitalidad, hostilidad, *hospitalidad*. Como siempre, las lecturas de Benveniste nos habían parecido tan valiosas como problemáticas, no volvamos aquí sobre eso.

Hoy, y a partir de ahí, abordemos más directamente el valor de *extranjero*, esta vez desde el «mundo griego» (presuponiendo provisoriamente su unidad o su identidad consigo mismo), pero siempre esforzándonos, porque no es cosa fácil, en multiplicar las idas y vueltas, un vaivén entre las urgencias que nos asaltan en este fin de milenio y la tradición, de la que recibimos los conceptos, el léxico, los axiomas elementales y presupuestos naturales o intocables. A menudo es la mutación tecnológico-científica la que nos obliga a deconstruir, la que en verdad deconstruye de sí misma esas pretendidas evidencias naturales o esos axiomas intocables. Por ejemplo, desde la tradición latina o griega que acabamos de evocar.

Intenábamos así, el otro día, traducir en nuestra problemática de la hospitalidad lo que nos llega, lo que nos viene por *e-mail* o por Internet. Entre los muchos signos de mutación que acompañan el desarrollo del *e-mail* y de



miento filosófico. Cuando Derrida evoca la reflexión de Par-tocka sobre la experiencia del freno durante la Primera Guerra Mundial,<sup>11</sup> lo que aprehende es el borde extremo del concepto de hospitalidad. En la experiencia del freno, escribe el filósofo checo, el adversario ya no es el mismo, es nuestro cómplice en la conmoción del día. Aquí se abre, pues, el dominio abisal de la plegaria por el enemigo: la solidaridad de los con-movidos.<sup>12</sup> Morir para que sobreviva una verdad del cuestionamiento del sentido, y no para dar a ese acto la arrogancia de una respuesta, es devolver a la noche su realidad; lo contrario de una abdicación.

Internet, quiero decir todo aquello que se relaciona con esos nombres, privilegiemos ante todo los que transforman de arriba abajo la estructura del espacio llamado público. Acabamos de hablar, hablaremos todavía, más tarde, del *xenoi* y de la *xenia* en Grecia, y de Edipo y de Antígona como de *xenoi* que se dirigen a *xenoi* que les hablan, a cambio, recíprocamente, como a *xenoi*. Pero ¿cómo hubiera resistido la semántica de Sófocles, por ejemplo, en un espacio público estructurado por el teléfono, el fax, el *e-mail* y la Internet, por todos esos otros dispositivos protésicos de televisión y de ceguera telefónica? Nos preguntábamos el otro día qué puede significar hoy la intervención de un Estado (ha ocurrido recientemente en Alemania) o de un coro del Estado que intentara prohibir o censurar comunicaciones llamadas «pornográficas» en una red Internet. No las *Leyes de la hospitalidad* de Klossowski, sino algunos textos e imágenes difundidos por Internet. El gobierno alemán ha prohibido doscientas redes de inclinación pornográfica (*Le Canard enchaîné* señala a este respecto que algunos censores que detectaban las connotaciones pornográficas de la palabra «mama» han condenado el acceso a un foro donde dialogaban inocentemente pacientes afectadas de cáncer de mama). Permítanme no tomar partido en este momento acerca de la pertinencia de esas censuras y sus principios, sino analizar para empezar los datos de un problema. Hoy una reflexión sobre la hospitalidad supone, entre otras cosas, la posibilidad de una delimitación rigurosa de los umbrales o de las fronteras: entre lo familiar y lo no familiar, entre lo extranjero y lo no extranjero, el ciudadano y el no-ciudadano, pero sobre todo entre lo privado y lo público, el derecho privado y el derecho público, etc. En principio, el correo privado de forma clásica (epistolar, tarjeta postal, etc.) debe circular sin control dentro de

*Es en ese sentido «nocturno» como quisiera hablar de la relación de la razón con la obsesión, es decir, «la apertura a lo que conmueve». La obsesión, cuando labra desde adentro el pensamiento, o más bien si el pensamiento tiene la fuerza suficiente para dejarse labrar por ella, vuelve creador al pensante a la manera como una obra de arte inaugura, con respecto a la materia que la detenta, una respuesta hasta entonces desconocida. La noche es eso a partir de lo cual puede acceder a la palabra «aquello que obsiona...».*

*Cuando un habla participa de la «noche», nos hace oír las palabras de otro modo. Así, hablar «de lo vecino, de lo*

un país y de un país a otro. No debe ser leído ni interceptado. Lo mismo ocurre, en principio, con el teléfono, el fax, el *e-mail* y naturalmente con Internet. Las censuras, las escuchas telefónicas, las interceptaciones, representan en principio o bien delitos o bien actos autorizados por la sola razón de Estado, de un Estado encargado de la integridad del territorio, de la soberanía, de la seguridad y de la defensa nacionales. Ahora bien, ¿qué ocurre cuando un Estado interviene no solamente para vigilar sino para prohibir comunicaciones privadas, con el pretexto de que son pornográficas, lo que, hasta nuevo aviso, no ha puesto en peligro la seguridad pública o la integridad del territorio nacional? Supongo, sin estar suficientemente informado, que el argumento por el cual esta intervención estatal pretende justificarse, es el alegato según el cual el espacio de Internet, justamente, no es privado sino público, y sobre todo de una accesibilidad pública (nacional e internacional) ampliamente superior, en su uso, en sus recursos, a la de las redes «porno» telefónicas o telemáticas. Y más ampliamente superior aún al lectorado de Saade, de las *Leyes de la hospitalidad* u otras obras semejantes que reducen espontáneamente el número de sus lectores, autocensurándose así, en cierto modo, por la «competencia» que exigen. En todo caso, de lo que se trata, y se encuentra al mismo tiempo «traslocado», deformado, es precisamente una vez más el trazado de una frontera entre lo público y lo no público, entre el espacio público o político y el lugar-propio (*chez-soi*) individual o familiar. La frontera se encuentra atrapada en una turbulencia jurídico-política, en vías de desestructuración-reestructuración, a pesar del derecho existente y de las normas establecidas. A partir del momento en que una autoridad pública, un Estado, uno u otro poder del Estado, se atribuye o le es reconocido el derecho de controlar, vigilar,

*exiliado, de lo extranjero, del visitante, del hogar propio en el hogar ajeno», impide a los conceptos tales como «el yo y el otro» o «el sujeto y el objeto», presentarse bajo una ley perpetuamente dual. Lo que Derrida nos hace comprender es que a lo cercano no se opone lo alejado sino otra figura de lo cercano. Y esta geografía conduce, en mi opinión, todo a lo largo del seminario, a la revelación de la pregunta «¿dónde?» como la pregunta del hombre. Pregunta que, similar a la de la esfinge, se dirige a un hombre errante, que no tiene otro lugar propio que el de estar en camino, yendo hacia un destino que le es desconocido, pero al que con su sombra precede.*

prohibir intercambios que los actores juzgan privados, pero que el Estado puede interceptar puesto que esos intercambios privados atraviesan el espacio público y ahí se vuelven disponibles, entonces todo elemento de la hospitalidad se ve alterado. Mi «lugar-propio» también estaba constituido por mi línea telefónica (gracias a la cual yo puedo entregar mi tiempo, mi palabra, mi amistad, mi amor, mi amparo a quien quiero, por lo tanto invitar a quien yo quiero a entrar en mi casa, ante todo en mi oficio, cuando yo quiero, a cualquier hora del día y de la noche, ya sea el otro mi vecino de departamento, un ciudadano o cualquier otro amigo o desconocido en la otra punta del mundo). Ahora bien, si mi «lugar-propio», en principio inviolable, está además constituido, y de manera cada vez más esencial, interna, por mi línea telefónica, pero también por mi *e-mail*, pero además por mi fax, pero además por mi acceso a Internet, la intervención del Estado se vuelve una violación de lo inviolable, allí donde la inviolable inmunidad sigue siendo la condición de la hospitalidad.

Las posibilidades que así evocamos no son más abstractas o improbables que las escuchas telefónicas. Esas escuchas telefónicas no son solamente practicadas por las policías o los servicios de seguridad del Estado. En Alemania, hace unas semanas, leía en un periódico una información con respecto a ciertos aparatos de venta libre en el mercado (ya se habían vendido unos veinte mil cuando el derecho alemán comenzó a preocuparse). Estos aparatos permitían no sólo sorprender cualquier conversación telefónica en un amplio perímetro (quinientos metros a la redonda, creo), sino además grabarlas, lo que abre recursos inéditos al espionaje privado y a la extorsión. Todas esas posibilidades tecnológicas amenazan la interioridad del propio hogar («¿uno ya no está en su propio hogar?») y en verdad

La pregunta «¿dónde?» no tiene edad; transitiva, da co-  
mo esencial el vínculo con el lugar, la morada, el sin-lugar, y  
rechaza, a causa de su función misma, el pensamiento en su  
relación de comprensión con el objeto. No hay más verdad  
que la del *furet* que corre en la ronda; es su movimiento el

• El *furet* es un juego de sociedad en el que varios jugadores sentados en ron-  
da se pasan rápidamente de mano en mano un objeto -el *furet*-, mientras  
otro jugador ubicado en el centro del círculo debe adivinar quién lo tiene.  
[N. de la T.]

reacción privada frente al 'propio-hogar'  
violador

la misma integridad del sí mismo, de la *ipsité*. Estas po-  
sibilidades son sentidas como amenazas que pesan sobre el  
propio territorio de lo propio y sobre el derecho de propie-  
dad privada. Están evidentemente en el origen de todas las  
reacciones, y de todos los resentimientos purificadores. En  
todas partes donde el «propio-hogar» es violado, en todas  
partes donde una violación en todo caso es sentida como  
tal, se puede prever una reacción privatizante, incluso fami-  
liarista, incluso, ampliando el círculo, etnocéntrica y nacio-  
nalista, y por lo tanto virtualmente xenófoba: no ya dirigi-  
da contra el extranjero como tal, sino, paradójicamente,  
contra la potencia técnica anónima (extranjera a la lengua  
o a la religión, tanto como a la familia y a la nación) que  
amenaza, con el «propio-hogar», las condiciones tradicio-  
nales de la hospitalidad. La perversión, la perversibilidad  
de esta ley (que es también una ley de la hospitalidad) es  
que uno puede volverse virtualmente xenófobo para pro-  
teger o pretender proteger su propia hospitalidad, el pro-  
pio-hogar que hace posible la propia hospitalidad. (Re-  
cuerden además el xenotrasplante del que hablábamos la  
última vez.) Quiero ser dueño en mi propia casa (*ipse, po-  
tis, potens*, dueño de casa, hemos visto todo esto) para po-  
der recibir en ella a quien quiero. Comienzo a considerar  
como extranjero indeseable, y virtualmente como enemi-  
go, a quienquiera que invada mi «propio-hogar», mi *ipsité*,  
mi poder de hospitalidad, mi soberanía de anfitrión.  
Ese otro se vuelve un sujeto hostil del que corro el riesgo  
de volverme rehén.

Ley paradójica y perversidora: responde a esta constan-

Hostipitalidad - Hostividad

• Neologismo derivado del latín *ipse*, y que significa aproximadamente  
mitinidad. [N. de la T.]

ley de hostipitalidad = potens lo propio  
frente a la hostividad del propio-hogar  
del otro mediante la hostividad.

→ Diferencia transparente a hospitalidad o por una de dependencias soberanía del anfitrión y no se puede excluir (hospitalidad)

→ Transgrede la norma de lo propio de la familia

que la descubrir y la huella que la nombra. Se trata menos de definir, explicar, comprender, que de medirse con el objeto pensado, descubriendo en esta confrontación el territorio donde se inscribe la pregunta, su exactitud.

Por eso, «la frontera, el límite, el umbral, el paso al encuentro de ese umbral» vuelven tan frecuentemente en el lenguaje de Derrida, como si la imposibilidad de delimitar un territorio estable donde el pensamiento pudiera establecerse fuera provocadora del pensamiento mismo. «Para ofrecer la hospitalidad, se interroga, ¿hay que partir de la existencia garantizada de una morada o bien es sólo a partir de la dis-

hospitalidad y poder

¿pueden suceder en entornos el derecho de visita.

efecto de hospitalidad y justicia

re colusión entre la hospitalidad tradicional, la hospitalidad en sentido corriente, y el poder. Esta colusión es también el poder en su finitud, es decir, la necesidad, para el anfitrión, para el que recibe, de escoger, elegir, filtrar, seleccionar a sus invitados, a sus visitantes o a sus huéspedes, aquellos a quienes decide conceder asilo, el derecho de visita o de hospitalidad. No existe hospitalidad, en el sentido clásico, sin soberanía del si mismo sobre el propio-hogar, pero como tampoco hay hospitalidad sin finitud, la soberanía sólo puede ejercerse filtrando, escogiendo, por lo tanto excluyendo y ejerciendo violencia. La injusticia, cierta injusticia, incluso cierto perjurio, comienza inmediatamente, desde el umbral del derecho a la hospitalidad. Esta colusión entre la violencia del poder o la fuerza de ley (Gewalt) por una parte y la hospitalidad por otra, parece depender, en forma absolutamente radical, de la inscripción de la hospitalidad en un derecho, esta inscripción de la que hablamos mucho durante las sesiones precedentes. Pero como ese derecho, ya fuese privado o familiar, sólo puede ejercerse y hacerse garantizar por la mediación de un derecho público o de un derecho del Estado, la perversión se desencadena desde adentro. Porque el Estado sólo puede garantizar o pretender garantizar el dominio (porque es un dominio) privado, controlándolo y rendiendo a penetrarlo para asegurarse de él. Evidentemente, al controlarlo, lo que puede parecer negativo y represivo, puede pretender, al mismo tiempo, protegerlo, hacer la comunicación posible, extender la información y la transparencia. La dolorosa paradoja depende de esta coextensividad de la democratización de la información y del campo de la policía: los poderes de la policía y de la politización se extienden a medida que la comunicación, la permeabilidad y la transparencia democráticas extienden su espacio y su fenomenalidad, su salir a la luz.

Diferencia y información y luz

*locación del sin-abrigo, del sin-lugar-propio que puede abrirse la autenticidad de la hospitalidad? Quizá únicamente aquel que soporta la experiencia de la privación de la casa puede ofrecer la hospitalidad.»*

*«¿Dónde? equívale a decir que la pregunta primera no es la del sujeto como «ipse», sino más radicalmente la del movimiento mismo de la pregunta a partir de la cual el sujeto adviene. Ella traduce la impotencia de tener una tierra para sí, puesto que la pregunta se vuelve hacia el lugar mismo donde uno se creía seguro de poder comenzar a hablar. Ella plantea la cuestión del comienzo, o más bien de la imposibilidad del*

La bendición de la vista y de la claridad, es también lo que reclaman la policía y la política. Incluso la policía y la política llamadas «secretas», cierra policía y cierra política que a menudo, y con buenas razones, se toman por la totalidad de la policía y de la política. Ése fue siempre el caso, pero hoy el despliegue acelerado de ciertas técnicas aumenta más rápido que nunca el campo y la potencia de la sociedad llamada privada, mucho más allá del territorio o del espacio mensurable-recorrible donde por otra parte jamás ha podido ser mantenido. Hoy, en consecuencia, gracias al teléfono, al fax, al *e-mail* y a Internet, etc., esta sociedad privada tiende a extender sus antenas más allá del territorio Estado-nacional a la velocidad de la luz. Entonces el Estado, repentinamente más pequeño, más débil que esas potencias privadas an-estatales, a la vez infra- y supra-estatales, el Estado clásico —o la cooperación de Estados clásicos— hace esfuerzos desmesurados para recobrar y vigilar, contener y reapropiarse eso mismo que se le escapa a toda velocidad. Esto adquiere, sin embargo, la forma de un reacondo del derecho, nuevos textos de ley, pero también nuevas ambiciones policiales que tratan de adaptarse a los nuevos poderes de comunicación o de información, es decir, también a nuevos espacios de hospitalidad.

Las escuchas telefónicas siguen siendo prácticamente incontrolables, se extienden día a día aun cuando, técnicamente, representan una figura algo arcaica. Ahora se vigila el *e-mail*. Se ha detenido recientemente, en Nueva York, a un ingeniero alemán que se dedicaba al tráfico de material electrónico. Sólo se lo pudo detener interceptando transmisiones por fax y correo electrónico. Esto se hizo por razones que nadie osaría discutir, sin duda, porque son las de los servicios secretos y del departamento de narcóticos entre Hong Kong, Las Vegas y Nueva York. Parece que este ingeniero alemán era, por otra parte, especialista en ma-

2  
3p  
c7  
7  
9  
7

comienza, de un origen primero indiscutido donde se inscribía el logos.

Pero también es posible prenderse al vértigo de un cierto error, como si perder el contacto con las raíces materiales (vía Internet y otras tecnologías) —dicho de otro modo, «ya no tener que franquear la distancia que nos separa del umbral», tal como lo formula Derrida—, nos concediera una prórroga de sentido. Porque el error contemporáneo puede ser un sutil señuelo. Es un error que nos conamaga, en realidad, a asignaciones brutales y salvajes bajo las cuales se presenta, como lo señala Derrida, el retorno de los nacionalismos

terial de vigilancia destinado, entre otras cosas, a confundir las escuchas telefónicas de la policía. Los abonados de la línea CompuServe recibían en su casilla de correo electrónico ofertas de material que permitía interceptar comunicaciones, «espialtas» (*snacking*), captar las conversaciones tanto como identificar los números de teléfono. Otro de estos juguetes permite la clonación de los teléfonos celulares, duplicando las características de un aparato móvil. Se intercepta entonces el número del teléfono portátil y su número de serie gracias a un *scanner* (el que estaba en venta en Alemania), uno se hace pasar por otro, las facturas le llegan al abonado y la pista del parásito permanece inubicable. Decimos «parásito» porque ésa es precisamente la problemática general de las relaciones entre parasitación y hospitalidad que esto nos obliga a plantear: ¿Cómo distinguir entre un huésped (*guest*) y un parásito? En principio, la diferencia es estricta, pero para eso es necesario un derecho; es necesario someter la hospitalidad, la acogida, la bienvenida ofrecida, a una jurisdicción estricta y limitativa. Cualquiera que llega no es recibido como huésped si no goza del derecho a la hospitalidad o del derecho de asilo, etc. Sin ese derecho, sólo puede introducirse en «mi propio-hogar», en «el propio-hogar» del anfitrión (*host*), como parásito, huésped abusivo, ilegítimo, clandestino, pasible de expulsión o de arresto.

Pero el desarrollo actual de las técnicas reestructura el espacio de tal modo, que lo que constituye un espacio de propiedad controlado y circunscrito es aquello mismo que lo abre a la intrusión. Esto, una vez más, no es nuevo en absoluto: para constituir el espacio de una casa habitable y de un propio-hogar, es menester también una abertura, una puerta y ventanas, es preciso asignar un pasaje al extranjero. No existe casa o interioridad sin puerta ni ventanas. La mónada del propio-hogar debe ser hospi-

talaria para ser *ipse*, uno mismo en su propio hogar, propio-hogar habitable en la relación del sí mismo consigo mismo. Pero lo que siempre ha estado estructurado así, multiplica hoy tanto el propio-hogar como la accesibilidad del propio-hogar según proporciones y modalidades absolutamente inéditas. De ahí la profunda homogeneidad entre los dispositivos de la red privada, clandestina, anastatal, etc., y los de la red policial de la vigilancia estatal. Su tecnología común prohíbe toda impermeabilidad entre los dos espacios y los dos tipos de estructuras.

Tomemos un ejemplo americano más. Existe hoy un *lifetime phone* que capitaliza en un solo teléfono la memoria de 99 combinaciones diferentes de dos números. Está en el mercado (1900 dólares), vendido por la compañía de ese Bowitz (el ingeniero alemán) pero ilegal y utilizado por los narco traficantes, los secuestradores, etc. Y bien, un agente federal se introdujo en la red y se hizo recibir «con los brazos abiertos», haciéndose pasar por un traficante de heroína. El ingeniero alemán incluso le había propuesto blanquear en Hong Kong el dinero de su heroína. El maquinista de esta maquinaria *high tech* se hundió por su *mailing* que, para procurarse ventas, llegaba a la casilla de mensajes electrónicos de casi cualquiera, por ejemplo de un empleado de AT&T, el mismo abonado a CompuServe y quien, tras diversas maniobras de un detective privado al que le había confiado el asunto, encontró a Bowitz, vio todo el material y finalmente alzó a la policía de estupefactos y a los servicios secretos americanos. El juez de Nueva York utilizó los textos de ley que autorizaban las escuchas telefónicas para interceptar los mensajes de *e-mail*. Entonces los responsables de CompuServe, esa red-soprote que en sí misma no era deshonesta, se pusieron al servicio de la policía. El portavoz de CompuServe declaró: «Es la primera vez que nos vemos enfren-

y de los fundamentalismos en sus aspectos más sangrientos.

Ahora bien, la hospitalidad sólo puede ser ofrecida aquí y ahora, en algún lado. La hospitalidad da como impensada, en su «noche», esa relación difícil, ambivalente con el lugar. Como si el lugar del que se trata en la hospitalidad fuera un lugar que no perteneciese originalmente ni al anfitrión ni al invitado, sino al gesto mediante el cual uno da acogida al otro —incluso y sobre todo si uno mismo no tiene morada a partir de la cual pueda ser pensada esta acogida—.

Es, de otra manera, denunciar las formas sutiles por las que la ética acaba por servir otros fines que los propios. Todo



ocurre como si hoy arrojar en desorden lo inercial y lo esencial fuera una amenaza inoportable para nuestra sociedad, aunque sea democrática. Que todo debiera ser justificable para al menos una ética. Como si para una sociedad consagrada a la cuantificación de lo útil y de la eficacia, el peligro supremo residiese en lo inútil, lo sin-meta, la gratuidad absoluta, y que el rechazar justificar la gratuidad, el «pa-na nada», fuera todo el edificio de los valores de la eficacia que se verta desmenuzando. Por eso la distinción que de entrada Derrida expone entre La Ley de la hospitalidad incondicional y leyes de la hospitalidad es primordial. Porque la hospitali-

tados a una situación de este tipo. Tratándose de hechos criminales, y en presencia de documentos legales, era normal que ofreciéramos nuestros servicios». El mismo decía, también: «Los seudónimos y los números pueden proteger el anonimato, pero, en caso de necesidad, siempre nos es posible volver a encontrar las coordenadas del abonado que comete un delito: siempre tenemos el número de su tarjeta de crédito y su dirección». La tarjeta de crédito, como el número de código, ése es hoy el último documento de identidad y uno de los grandes recursos de la policía. Es un poco, *mutatis mutandis*, la situación de un cartero o de un agente de correos que, ante aquello que es o que se le presenta como sospechoso de criminalidad, aceptara abrir la correspondencia, entregar correspondencia a la policía; o también, para hablar más cerca de la hospitalidad, la situación (por otra parte clásica y corriente) de un hotelero que trabaja con la policía. (Dejemos de lado los problemas —solamente análogos, y solamente análogos entre sí—, del confesor o del psicoanalista.) Esto puede ocurrir en hoteles pero también en albergues u hospitales. Esta porosidad absoluta, esta accesibilidad sin límite de los dispositivos técnicos destinados a guardar el secreto, a cifrar, a garantizar la clandestinidad, etc., es la ley, la ley de la ley: cuanto más se codifica, cuanto más se cifra, más se produce esta iterabilidad operatoria que vuelve accesible el secreto que se debe proteger. Sólo puedo ocultar una carta separándome de ella y por lo tanto abandonándola al afuera, exponiéndola a otro, archivándola, documento en consecuencia accesible en el espacio de la consignación.

Es el efecto paradójico de lo que aquí llamamos la pervertibilidad, la perversión siempre posible y en verdad virtualmente inevitable, fatal, de esta violencia estatal o de ese derecho: borrar el límite entre lo privado y lo público, lo secreto y lo fenoménico, el propio-hogar (que hace po-

sible la hospitalidad) y la violación o la imposibilidad del propio-hogar. Esta máquina prohíbe la hospitalidad, el derecho a la hospitalidad, que ella debería hacer posible (siempre según la contradicción o la aporía que formalizamos desde el comienzo de este seminario).

En cuanto a esa paradoja y a esta aporía de un derecho de la hospitalidad, de una ética de la hospitalidad que se llama y se contradice *a priori*, recordemos nuevamente otro pequeño pero tan enorme texto de Kant, no aquel sobre el derecho de hospitalidad universal con que hemos abierto este seminario, sino éste sobre un «pretendido derecho a mentir por la humanidad», que también hablamos analizado hace poco. El imperativo de veracidad sería absolutamente incondicional. Entonces habría que decir siempre la verdad, cualesquiera fuesen sus consecuencias. Porque si se admitiese algún derecho a mentir, por las mejores razones del mundo, se amenazaría el propio vínculo social, la posibilidad universal de un contrato social o de una sociedad en general. Se podría mostrar que esta incondicionalidad, antes incluso de corresponder a alguna prescripción normativa (lo que, evidentemente, también hace), se deduce de un simple, muy simple *análisis* de la palabra, de una exploración teórica, de constatación, descriptiva del dirigirse a otro, de su normatividad o de su performatividad intrínseca. Como todo enunciado implica un performativo que promete dirigirse a otro como tal («te hablo, a ti, y te prometo la verdad»), como todo acto de palabra promete la verdad (incluso y sobre todo, si miento), bien, siempre puedo mentir, ciertamente (y ¿quién juraría o probaría que el mismo Kant nunca ha mentido?), pero esto significará muy simplemente que entonces no hablo a otro, y punto. Y al hacerlo, no reconozco ni la esencia de la palabra como palabra dada, ni la necesidad de fundar un lazo social. Ahora bien, ¿qué hace Kant al seguir esta lógi-

dad incondicional amenaza a una sociedad que ha encontrado en la transparencia un medio de totalizar el poder fragmentando la responsabilidad. Sin embargo, esta Ley de la hospitalidad debe seguir siendo pensada, como una imantación que «atormenta» la quietud de las leyes de la hospitalidad.

Permitir así que subsistan lugares abiertos que dan lugar a «la inutilidad» de la palabra filosófica es ya un gesto político que preserva simbólicamente un espacio donde también pueda decirse y surgir lo esencial.

«...La pregunta que el extranjero les va a dirigir para

abrir ese gran debate, que será también un gran combate, no es nada menos que la del político, del hombre como ser político, anuncia Derrida desde la apertura del seminario. La pregunta del político está dada ahí como la que nos viene del otro, el extranjero. Si la política es una de las cuestiones filosóficas iniciales, presente desde los primeros diálogos, en este seminario es, tal como Derrida la inscribe, inédita, porque nos es significada a partir del lugar del otro, de la efriación repetida, insistente, de su pregunta. De lo que en ella nos invita a responder. A responder por ella, como uno responde por su palabra en desafío, puesto que se trata de un comba-

ca, allí donde ésta puede parecer *irrecusable* (irrecusable en cuanto testimonio, aun cuando fuera lógicamente refutable y aun cuando menospreciara el buen sentido de cualquiera, como inquietó a Benjamin Constant; él preguntó si había que entregar a un amigo que se ampara en nosotros de asesinos que lo buscan, pregunta a la que Kant responde sin vacilar, «sí, jamás hay que mentir, ni siquiera a los asesinos»)? Dos operaciones en una, de ahí el equívoco. *Por una parte*, en un único y mismo gesto, Kant funda la moralidad subjetiva pura, el deber de decir la verdad al otro como un deber absoluto de respeto por el otro y de respeto por el lazo social: funda este imperativo en la libertad y la intencionalidad pura del sujeto; nos presenta su fundamento mediante un análisis inflexible de la estructura del acto de palabra: afirma así el derecho social como derecho público. Pero simultáneamente, *por otra parte*, al fundar ese derecho, al presentar o analizar ese fundamento, destruye, con el derecho a mentir, todo derecho a guardar para sí, a disimular, a resistir a la exigencia de verdad, de confesión o de transparencia pública. Ahora bien, esta exigencia constituye la esencia no sólo del derecho y de la policía sino del Estado mismo. Dicho de otro modo, al rechazar de raíz todo derecho a mentir, aunque fuese por humanidad, en consecuencia todo derecho a disimular y a guardar para sí, Kant ilegítima o en todo caso secundariza y subordina todo derecho al fuero interno, a lo propio, al puro sí mismo sustraído a la fenomenalidad pública, política o estatal. En nombre de la moral pura, cuando ésta deviene derecho, introduce a la policía en todos lados, de tal modo que la policía absolutamente interiorizada tiene los ojos y los oídos en todas partes, sus detectores *a priori* en nuestros teléfonos internos, nuestros *e-mails* y los fax más secretos de nuestra vida privada, e incluso de nuestra pura relación íntima con nosotros mismos. Esta figura del Esta-

te. Entiendo esta pregunta que nos dirige el extranjero como una «utopía», en el sentido griego del topos, el lugar. La utopía, ese «ningún lugar» proféticamente pensado por Moore, sería hoy ese «fuera-de-lugar» a partir del cual se nos intimina una pregunta. Ahora bien, la exposición del hombre como ser político resuena en nuestra época con una insolencia soberana, en la medida en que nuestra cultura está a punto, parece, de escamotear absolutamente la política como un efecto de escena —y no digo la reflexión política, sino el acto mismo que constituye la política, y que, desde el comienzo, es el único acto mediante el cual una o varias personas, en virtud de un

do o de la policía ya no tiene siquiera necesidad de técnicas sofisticadas para sorprender las conversaciones íntimas, delictuosas o pornográficas. Por lo mismo, el pensador del derecho cosmopolítico a la hospitalidad universal, el autor del *Troisième Article en vue de la paix perpétuelle* [Tercer artículo por la paz perpetua], es también, sin que haya en eso nada de fortuito, aquel que destruye en su raíz la posibilidad misma de lo que plantea y así determina. Y esto pertenece a la juridicidad de ese discurso, a la inscripción en un derecho de ese principio de hospitalidad cuya idea absoluta debería resistir al derecho mismo —en todo caso excederlo ahí mismo donde ésta lo organiza—. Por otra parte, nada hay de fortuito, me parece, si en *Sur un prétendu droit de mentir par humanité* (1797) [Sobre el presunto derecho de los hombres a mentir por amor], el ejemplo privilegiado (propuesto, por otra parte, por el mismo Benjamin Constant, sobre todo, en la gran tradición de relatos bíblicos que hace poco hablamos reconstruido, en particular de la historia de Lot) se refiere a una situación de *hospitalidad*: ¿debo mentir a los asesinos que vienen a preguntar si la persona que quieren asesinar está en mi casa? La respuesta de Kant —y lo argumenta en forma laboriosa pero firme (podríamos volver sobre eso en la discusión si ustedes quieren)— es «sí», hay que decir la verdad, incluso en ese caso, y en consecuencia entregar al huésped a la muerte antes que mentir. Más vale romper con el deber de hospitalidad antes que romper con el deber absoluto de veracidad, fundamento de la humanidad y del carácter social-humano en general.

¿Es decir que el anfitrión kantiano trata entonces a quien alberga como a un extranjero? Sí y no. Lo trata como a un ser humano, pero instala su relación con aquel que está en su casa según el derecho, tanto como, además,

2  
3  
7  
9  
5

*poder que les ha sido conferido por otros para representarlos, pueden obsaculizar, cumplir o suspender un proceso económico remitiéndolo a otros valores no cuantificables. Pero la locura de la utopía política ¡ha cometido suficientes errores en el siglo XX como para que se la conserve en adelante! De hecho la utopía, transformándose en ideología, ha adquirido una lengua que la ha ligado a la lógica implacable de la «eficiencia» económica que pretendía combatir. Las utopías del marxismo al fascismo, al inscribirse en lo real de un lugar, de un país, de un poder, se derrumbaron allí mismo donde se habían constituido, en la nostalgia de una fijeza in-*

la relación que lo liga a los asesinos, a la policía o a los jueces. Desde el punto de vista del derecho, el huésped, aun cuando se lo recibe bien, es ante todo un extranjero y debe seguir siendo un extranjero. Se debe hospitalidad al extranjero, ciertamente, pero ésta sigue siendo, como el derecho, condicional, y por lo tanto condicionada en su dependencia a la incondicionalidad que funda el derecho.

Así pues, vuelve la pregunta. ¿Qué es un extranjero?  
¿Quién sería una extranjera?

No es sólo aquel o aquella que se mantiene en el extranjero, en el exterior de la sociedad, de la familia, de la ciudad. No es el otro, el otro radical que se relega a un afuera absoluto y salvaje, bárbaro, precultural y prejurídico, por fuera y más allá de la familia, de la comunidad, de la ciudad, de la nación o del Estado. La relación con el extranjero está regida por el derecho, por el devenir-derecho de la justicia.

Ese paso nos devolvería a Grecia, cerca de Sócrates y de Edipo, si no fuera ya demasiado tarde.

2  
3p  
3  
7  
7  
6  
7

## NOTAS

<sup>1</sup> Platón, *Apología de Sócrates*, 17 c-d, trad. fr. M. Croiset, Éditions Budé [Resumen de un desarrollo improvisado del que sólo queda aquí una nota abreviada: A lo que aquí debemos prestar atención, para comentarla y explicarla largamente, es a la diferencia sociocultural de los lenguajes, de los códigos, de las connotaciones dentro de la misma lengua nacional, las lenguas dentro de la lengua, los efectos de «extranjera» en la domesticidad, lo extranjero en lo mismo. Se puede hablar mucho de lenguas en una lengua: de ahí los divajes, las tensiones, los conflictos virtuales u oblicuos, declarados o diferidos, etc.].

<sup>2</sup> *Crisión*, 49<sup>o</sup>, 50 a-d, trad. fr. M. Croiset, Éditions Budé.

<sup>3</sup> *Edipo a Colono*, pp. 1-5, 12-13, 21, 30-40, trad. fr. P. Mazon y J. Irigoin, Éditions Budé.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 87-91, 108-110, 115-140.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 511-548.

temporal que conservaría a su alcance los medios de su ejercicio. La política se ha descompuesto ante nuestros ojos, en las sutiles vetas de este nuevo valor económico, la eficacia, borrando con ella huellas e improntas.

¿A partir de esta no-familiaridad radical de la lengua y de la muerte en tierra extranjera, tal como Derrida o Levinas las piensan, no habría hoy que entender en la utopía política un «sin-lugar» que abre la posibilidad de la «ciudad» humana? Que esta «utopía» sólo pueda hoy ser audible porque llega a hacer efacción a partir del otro, de ese huésped inesperado y siempre inquietante, es uno de los «es-

JACQUES DERRIDA

*No existe hospitalidad\**

*Quinta sesión (17 de enero de 1996)*

No existe hospitalidad.

Andamos. Nos desplazamos: de transgresión en transgresión pero también de digresión en digresión. ¿Qué significa este *paso excesivo* [*pas de trop*], la transgresión, si, para el invitado tanto como para el visitante, el pasaje del umbral sigue siendo siempre un paso de transgresión? ¿Si debe incluso seguir siéndolo? ¿Y qué significa ese *paso sesgado* [*pas de côté*], la digresión? ¿Adónde llevan esos extraños pleitos de hospitalidad? ¿Esos umbrales interminables, por lo tanto infranqueables, y esas aporías? Todo ocurre como si fuéramos de dificultad en dificultad. Mejor o peor, y más gravemente, de imposibilidad en imposibilidad. Todo ocurre como si lo imposible fuera la hospitalidad: como si la ley de hospitalidad definiese esta imposibilidad misma, como si sólo se pudiese transgredirla, como si *la ley* de la hospitalidad absoluta, *incondicional*, hiperbólica, como si el imperativo categórico de la hospitalidad

*pectros*—en el sentido como lo entiende Derrida—de nuestro fin de siglo.

Si, en hebreo, «fabricar tiempo» es equivalente a «invitar», ¿cuál es esta extraña inteligencia de la lengua que certifica que para producir tiempo es preciso ser dos, o más bien es preciso que exista lo otro, una efraición de lo otro original? El porvenir se da como lo que nos viene del otro, de eso que es enteramente sorprendente. El lenguaje entonces no viene a romper la distancia entre yo-mismo y el otro, sino que la vacía. Eso es lo que hace actuar desde dentro al espacio de la política como redención de una inhumanidad siempre pres-

\* En francés, «*pas d'hospitalité*». En este título, donde J. Derrida retoma una frase que ha utilizado en varias ocasiones en el seminario anterior, existe un juego en torno del término francés *pas*: por un lado, es una partícula de negación, que permite traducir aquí *No existir hospitalidad*, como hemos preferido, siguiendo la idea expresada anteriormente, o bien *Basta de hospitalidad*, o *Nada de hospitalidad*; por otro lado, *pas* significa *paso*, y es justamente con esta denotación como el autor lo utiliza inmediatamente en su exposición: *pas de trop*, *pas de côté* [N. de la T.]

talidad ordenase transgredir todas *las* leyes de la hospitalidad, es decir, las condiciones, las normas, los derechos y los deberes que se imponen a los huéspedes, a aquellos o a aquellas que dan como a aquellos o a aquellas que reciben la acogida. Recíprocamente, todo ocurre como si *las* leyes de la hospitalidad consistiesen, al marcar límites, poderes, derechos y deberes, en desafiar y en transgredir *la* ley de la hospitalidad, la que ordenaría ofrecer *al recién llegado* una acogida sin condición.

Decimos, sí, *al recién llegado*, antes de cualquier determinación, antes de cualquier anticipación, antes de cualquier *identificación*, se trate o no de un extranjero, de un inmigrado, de un invitado o de un visitante inesperado, sea o no el recién llegado un ciudadano de otro país, un ser humano, animal o divino, un vivo o un muerto, masculino o femenino.

Dicho de otro modo, habría antinomia, una *antinomia* insoluble, una antinomia no dialectizable entre, por una parte, *La ley* de la hospitalidad, la ley incondicional de la hospitalidad ilimitada (dar al que llega todo el propio-lugar y su sí mismo, darle su propio, nuestro propio, sin pedirle ni su nombre, ni contrapartida, ni cumplir la menor condición), y por otra parte, *las* leyes de la hospitalidad, esos derechos y esos deberes siempre condicionados y condicionales, tal como los define la tradición grecolatina, incluso judeocristiana, todo el derecho y toda la filosofía del derecho hasta Kant y Hegel en particular, a través de la familia, la sociedad civil y el Estado.

Precisamente ésa, esa aporía, es una antinomia. En efecto, está en juego la ley (*nomos*). Ese conflicto no opone una ley a una naturaleza o a un hecho empírico. Marca la colisión de dos leyes, en la frontera entre dos regímenes de ley igualmente no empíricos. La antinomia de la hospitalidad opone irreconciliblemente *La* ley, en su sin-

*ta a volver a encerrarse en torno a sus obsesiones. «El asesinado del otro hombre es la imposibilidad para él de decir: "yo soy", escribe Lévinas, en tanto ese yo soy es un "aquí estoy"», «como el "aquí estoy", retoma Derrida, del huésped que surge y traumatiza».*

### Hipérboles

*Quisiera, para terminar, intentar explicitar la manera propia de Derrida de «llevar al límite» uno o varios conceptos.*



gularidad universal, a una pluralidad que no es solamente una dispersión (*las leyes*) sino una multiplicidad estructurada, determinada por un proceso de división y de diferenciación: por *unas* leyes que distribuyen diferentemente su historia y su geografía antropológica.

La tragedia, porque es una tragedia de destino, es que los dos términos antagonistas de esta antinomia no son simétricos. Hay en ellos una extraña jerarquía. *La ley* está por encima *de las leyes*. Es por lo tanto ilegal, transgresora, fuera de la ley, como una ley anónima, *nomos a-nomos*, ley por encima de las leyes y ley fuera de la ley (*anomos*, lo recordamos, así es por ejemplo como se caracteriza a Edipo, el padre-hijo, el hijo como padre, padre y hermano de sus hijas). Pero manteniéndose al mismo tiempo por encima de las leyes de la hospitalidad, *la ley incondicional* de la hospitalidad necesita *de las leyes, las requiere*. Esta exigencia es constitutiva. No sería efectivamente incondicional, la ley, si no *debiera devenir* efectiva, concreta, determinada, si ése no fuera su ser como deber-ser. Correría el riesgo de ser abstracta, utópica, ilusoria. Y por lo tanto transformarse en su contrario. Para ser lo que es, *la ley* necesita así *de las leyes* que sin embargo la niegan, en todo caso la amenazan, a veces la corrompen o la perverten. Y deben siempre poder hacerlo.

Porque esta perversibilidad es esencial, irreductible, además, necesaria. Es el precio de la perfectibilidad de las leyes. Y por lo tanto su historicidad. Recíprocamente, las leyes condicionales dejarían de ser leyes de la hospitalidad si no estuviesen guiadas, inspiradas, aspiradas, incluso requeridas, por la ley de la hospitalidad incondicional. Estos dos regímenes de ley, *de la ley y de las leyes*, son, pues, a la vez contradictorios, antinómicos, e inseparables. Se implican y se excluyen simultáneamente uno a otro. Se incorporan en el momento de excluirse, se disocian en el mo-

Para discernir esas hipérboles, me será preciso a veces transcribir su discurso casi palabra por palabra. Tomaré dos ejemplos que intencionalmente no sacaré de los seminarios dados en este libro, a fin de reservar al lector el «suspenso» del relato filosófico. En el primero se trata de locura; en el otro, del espectro.

Derrida comienza admitiendo esta experiencia del «siempre» como fidelidad al otro y a sí mismo en la lengua. «Cualquiera que sean las formas del exilio, dice, la lengua es lo que uno guarda para sí.»

Gina a Hannah Arendt, quien, ante la pregunta de un

mento de envolverse uno a otro, *en el momento* (simultaneidad sin simultaneidad, instante de sincronía imposible, momento sin momento) en que, al exponerse uno al otro, uno a los otros, los otros al otro, se muestran a la vez más y menos hospitalarios, hospitalarios e inhospitalarios, hospitalarios *en cuanto* inhospitalarios.

Puesto que la exclusión y la inclusión son inseparables en el mismo momento, cada vez que se querría decir «en ese mismo momento», existe antinomia. La ley, en singular absoluto, contradice a las leyes en plural, pero cada vez es la ley *en la ley*, y cada vez *fuera de la ley* en la ley. Eso es, la cosa tan singular que llamamos *las leyes* de la hospitalidad. Extraño plural, gramática plural de *dos plurales diferentes a la vez*. Uno de esos dos plurales expresa *las leyes* de la hospitalidad, las leyes condicionales, etc. El otro plural expresa la adición antinómica, la que agrega a la única y singular y absolutamente sola gran Ley de la hospitalidad, a *la ley* de la hospitalidad, al imperativo categórico de la hospitalidad, *las leyes* condicionales. En este segundo caso, el plural está hecho de Un (o de Una) + una multiplicidad, mientras que en el primer caso era solamente la multiplicidad, la distribución, la diferenciación. En un caso, tenemos Uno + n; en el otro, n + n, etc. (Observemos entre paréntesis que a título de cuasisinónimo para «incondicional», la expresión kantiana de «imperativo categórico» no deja de presentar problemas; la man-tendremos con cierta reserva, bajo tachadura, si ustedes quieren, o bajo *épokhé*. Porque para ser lo que «debe», la hospitalidad no debe pagar una deuda, ni estar ordenada por un deber: graciosa, no «debe» abrirse al huésped [invitado o visitante] ni «conforme al deber» ni siquiera, para utilizar la distinción kantiana «por deber». Esta ley incondicional de la hospitalidad, si esto se puede pensar, sería por lo tanto una ley sin imperativo, sin orden y sin

periodista: «¿Por qué ha permanecido usted fiel a la lengua alemana pese al nazismo?», respondía con estas palabras: «¿Qué hacer, no es de todos modos la lengua alemana la que se ha vuelto local?», y agregaba: «Nada puede reemplazar a la lengua materna».

«...como si Hannah Arendt no pudiera concebir que la locura pueda habitar el lenguaje...», observa Derrida. Asombro, o apariencia de sorpresa, que efectúa ya un primer pasaje al límite.

En efecto, se asombra de que Arendt no pueda imaginar que la lengua, lo que tenemos de más íntimo pero también

de más común, que una lengua en tanto rige nuestra relación con el otro y con el mundo, y cuya ley nos arranca del salvajismo de cierto silencio, pueda ser cómplice de la barbarie. «Como si el frágil edificio de la respuesta de Arendt quisiera preservar una posibilidad de redención frente al mal absoluto», prosigue Derrida, guiándonos hacia lo que Arendt no dice. Y lo hace precipitando «la lengua alemana» hacia la lengua madre y el adjetivo «loca» por el lado de la completa locura, con sus terrores y sus segururas. Nos muestra que Arendt siembra la duda allí donde ella quisiera asegurarse la certeza, así como la negación pone de relieve

deber. Una ley sin ley, en definitiva. Un llamado que manda sin exigir. Porque si practico la hospitalidad *por* deber [y no sólo *en conformidad con* el deber], esta hospitalidad como pago ya no es una hospitalidad absoluta, ya no es graciosamente ofrecida más allá de la deuda y de la economía, ofrecida al otro, una hospitalidad inventada para la singularidad del recién llegado, del visitante inesperado.)<sup>1</sup>

Para abordar estas antinomias, acudimos a *Roberte ce soir* y comenzamos a leer la *inevitable* carta titulada *Les Lois de l'hospitalité*, esas «páginas manuscritas» que el tío del narrador, el que dice «mi tío Octave», había hecho poner encima de la cama, en la habitación de huéspedes, «en la pared de la habitación reservada a los visitantes» —y enmarcadas. Inevitable pero evitable carta, porque allí donde se encuentra ubicada (encima del lecho y algo aparte, en el comienzo del libro), no se podía no tomar conocimiento de ella, y sin embargo siempre se puede omitir leerla.

Estas «páginas manuscritas» las había «hecho poner detrás de un vidrio y enmarcar para colgarlas en la pared de la habitación reservada a los visitantes». Ahí estaban, pues, suspendidas, en lo alto: es el lugar de las leyes, esta verticalidad de lo muy-alto, pero también la situación de lo que llega por sorpresa, inevitablemente, sin aviso o expectativa ni anticipación posible. Inevitables e inaccesibles, intangibles, esas «páginas manuscritas» son colocadas encima del lecho, como la ley, ciertamente, pero tan amenazantes como una espada sobre la cabeza, en ese lugar donde el huésped reposa, pero también allí donde no habría podido, allí donde no habr(í)á debido dejar de leer los textos de una ley que se supone que nadie ignora.

Encima de su cabeza, ya sea que los visitantes duerman, sueñen o hagan el amor, las leyes velan. Velan sobre ellos, los vigilan desde un lugar de impasibilidad, su lugar

de cristal, la tumba de ese vidrio bajo el cual la generación pasada (aquí, la de un tío) las habrá puesto, dispuestas a cierta naturaleza; es una tesis instituida (*nomos, thesis*). «Enmarcadas», ahí están las leyes de la hospitalidad inaccesibles a cualquier transformación, intangibles, legibles como deben serlo leyes escritas. No son ya las leyes que, con su supuesta propia voz, se dirigen a Sócrates en la famosa prosopopeya que escuchábamos la última vez, sino leyes escritas. Sólo están ahí, en definitiva, para ordenar y para prescribir su propia perversión. Están ahí, enmarcadas, para velar sobre los huéspedes y sobre su propia perversión. Nos esperarán, durante un largo rodeo.

Porque esas leyes escritas nos recuerdan inmediatamente las que Antígona deberá transgredir para ofrecer la hospitalidad de la tierra y de la inhumación a sus hermanos: Antígona, la extranjera que acompaña a su padre fuera de la ley en el momento en que él cruza una frontera y se dirige a extranjeros para pedirles hospitalidad; Antígona, cuyo padre ciego, en el final de *Edipo en Colona*, ilustra nuevamente esa extraña experiencia de la hospitalidad transgredida, en virtud de la cual se muere en el extranjero y no siempre como uno lo hubiera deseado.

Recordaremos esto, de digestión en digestión: muy al comienzo del seminario, habíamos tenido que desplazar la cuestión del extranjero. Del nacimiento a la muerte. Habitualmente se define al extranjero, al ciudadano extranjero, el extranjero con respecto a la familia o a la nación, a partir del nacimiento: ya sea que se le dé o se le niegue la ciudadanía a partir de la ley del suelo o de la ley de la sangre, el extranjero es extranjero por el nacimiento, es extranjero de nacimiento. Aquí, en cambio, es la experiencia de la muerte y del duelo, es sobre todo el lugar de inhumación lo que se vuelve, digámoslo, determinante.

*ve aquello cuya huella quisiera borrar. Porque la escucha de Derrida es casi analítica cuando revela la vertiente de noche que soporta el lugar enigmático de la pregunta.*

*Una vez efectuado ese pasaje al límite, Derrida observa la novedad del territorio que se le ofrece; la lengua revelada como lugar de la locura misma.*

*«Hay una locura de la relación con la madre que nos introduce a lo enigmático del propio lugar. La locura de la madre amenaza el propio lugar. La madre como única insustituible, como lugar de la lengua, es lo que hace posible la locura, como posibilidad siempre abierta de la locura.»*

La problemática del extranjero atañe a lo que ocurre en la muerte y cuando el viajero reposa en tierra extranjera.

Las «personas desplazadas», los exiliados, los deportados, los expulsados, los desarraigados, los nómades tienen en común dos suspiros, dos nostalgias: sus muertos y su lengua. *Por una parte*, quisieran volver, al menos en peregrinaje, a los lugares donde sus muertos enterrados tienen su última morada (la última morada de los suyos sitúa aquí el *ethos*, la habitación de referencia para definir el propio-hogar, la ciudad o el país donde los padres, el padre, la madre, los abuelos reposan con un reposo que es el lugar de inmovilidad desde el cual calibrar todos los viajes y todos los alejamientos). *Por otra parte*, los exiliados, los deportados, los expulsados, los desarraigados, los apátridas, los nómades anónimos, los extranjeros absolutos, siguen a menudo reconociendo la lengua, la lengua llamada materna, como su última patria, incluso su última morada. Ésa fue una vez la respuesta de Hannah Arendt: ya no se sentía alemana salvo por la lengua, ¿como si la lengua fuera un *resto* de pertenencia mientras que, volveremos sobre esto, las cosas son más tortuosas. Si ésta parece ser, además, y por eso mismo, la primera y última condición de la pertenencia, la lengua es también la experiencia de la expropiación, de una irreductible *expropriación*. La lengua llamada «materna» es ya «lengua del otro». Si decimos aquí que la lengua es la patria, a saber, lo que los exiliados, los extranjeros, todos los judíos errantes del mundo llevan en la suela de sus zapatos, no es para evocar un cuerpo monstruoso, un cuerpo imposible, un cuerpo cuya boca y lengua arrastrarían los pies, incluso bajo los pies. Ahí nuevamente está en juego el *pato*, de progresión, de agresión, de transgresión, de digestión. ¿Qué nombra en efecto la lengua, la lengua llamada materna, la que se lleva consigo, la que nos lleva también del naci-

*La realidad secreta, íntima, de la lengua que defendía Arendt, esa lengua materna que ella decía «irreemplazable», protege en ella la simazón, el traumatismo, el odio. Es, a imagen de la madre, «única e insustituible», insiste. De-rrida, esa madre en quien el mundo cercano, decante, amoroso puede transformarse en terror; una madre que podrá ser abandonada sin esperar la locura. De lo más familiar surge la inquietud de que un universo insensato suscitara de modo desgarrador y casi impensable al mundo dado por la madre.*

*«Hay que comparar la esencia de la locura con la esencia*

de la hospitalidad, en los parajes de ese desenfreno incontr-  
lable hacia lo más cercano.»

Luego Derrida efectúa un nuevo pasaje al límite cuan-  
do habla de la locura materna que nos hace entrever algo  
de la esencia de la locura. Nos lleva a pensar la lengua  
materna como una metáfora del «propio-hogar en el propio-  
hogar del otro» —un lugar sin lugar que se abre a la hospi-  
talidad— y que como tal da indicios acerca de la esencia de  
la hospitalidad.

Esos pasajes al límite nos hacen legible la contaminación  
de la hospitalidad como «desenfreno incontrolable hacia lo

miento a la muerte? ¿No representa el propio-hogar que  
jamás nos abandonará? ¿Lo propio o la propiedad, la *fantasía*  
al menos de propiedad que, lo más cerca posible de  
nuestro cuerpo, y ahí volvemos siempre, daría lugar al lu-  
gar más inalienable, a una especie de hábitat móvil, una  
vestimenta o una carpa? La llamada lengua materna, ¿no  
sería una especie de segunda piel que se lleva sobre uno,  
un propio-hogar móvil? ¿Pero también un propio-hogar  
inamovible puesto que se desplaza con nosotros?

La última vez, mencionábamos esas novedades teleec-  
nológicas, el teléfono, la televisión, el fax o el *e-mail*, tam-  
bién Internet, todas esas máquinas que introducen la dis-  
rupción ubicuitaria, y el desarraigo del lugar, la dislocación  
de la casa, la efracción en el propio-hogar. Y bien, la pala-  
bra, la lengua materna no es sólo el propio-hogar que resis-  
te, la *ipséité* del sí mismo que oponemos como una fuerza  
de resistencia, como una contra-fuerza a esas dis-locacio-  
nes. La lengua resiste a todas las moviidades *porque* se des-  
plaza conmigo. Es la cosa menos inamovible, el propio  
cuerpo más móvil que sigue siendo la condición estable,  
pero transportable, de todas las moviidades: para utilizar el  
fax o el teléfono «celular», es necesario que lleve encima de  
mí, conmigo, en mí, como yo, el más móvil de los teléfo-  
nos que llamamos una lengua, una boca y un oído que per-  
mienen escucharse hablar.

Describamos aquí —lo que no equivale a acreditarla— la  
más infatigable de las fantasías. Porque eso que así no me  
abandona, la lengua, es también, *en realidad, en necesidad*,  
más allá de la fantasía, lo que no cesa de separarse (*separar-  
tir*) de mí. La lengua sólo funciona *a partir* de mí. Es tam-  
bién aquello de lo que parto, me parto y me separo. Lo que  
se separa de mí partiendo de mí. El escucharse hablar, la  
llamada «autoafección» del escucharse-hablar-uno-mis-  
mo, el escucharse hablar uno a otro, el escucharse hablar

en la lengua o confidencialmente, eso es lo más móvil de los móviles, porque es lo más inmóvil, el punto-cero de todos los teléfonos móviles, el suelo absoluto de todos los desplazamientos; y por eso se piensa a cada paso llevarla, como se dice, en la suela de los zapatos. Pero siempre separándose así de uno, no estando jamás en paz con lo que, partiendo de uno, no cesa de abandonar, con la misma rapidez, su lugar de origen.

¿Qué ocurre en el final de *Edipo en Colona*? Edipo, decíamos, ilustra, pues, esa extraña experiencia de la hospitalidad: se muere en el extranjero y no siempre como se hubiera deseado. En esta tragedia de las leyes escritas y no escritas, antes de vivir la experiencia del último deber por cumplir con uno de sus hermanos muertos, Antígona soporta y nombra esa cosa terrible: estar privada de la tumba de su padre, privada sobre todo, como su hermana Ismena, del *saber* en cuanto a la última morada del padre. Y peor, estar privada de eso *por* el padre, según la última voluntad del propio padre. Según un juramento. En el momento de morir, Edipo ordena a Teseo no revelar jamás el lugar de su tumba a nadie, en particular a sus hijas. Es como si quisiera partir sin siquiera dejar una dirección para el duelo de las que lo aman. Actúa como si quisiera agravar infinitamente su duelo, hacerlo más pesado, incluso, que el duelo que ellas ya no pueden hacer. Va a privarlas de su duelo, obligándolas así a hacer su duelo por el duelo. ¿Se conoce una forma más generosa y más amarga del don? A sus hijas, Edipo no les da siquiera el tiempo del duelo, se lo niega; pero de ese modo les ofrece también, simultáneamente, un plazo sin límite, una especie de tiempo infinito.

[Contrapunto: motivo secundario, relativamente independiente y superpuesto en una polifonía. A partir de aho-

mas cercanos, cuando la proximidad es sustituida por el des-  
pliegue de una violencia que adquiere su locura de lo materno. Derrida percibe el resurgimiento de una violencia «intimas» de la misma naturaleza en acontecimientos como las guerras de rehenes o los actos de terrorismo ejercidos contra civiles, pero lo que él interroga de tan cerca, a este respecto, es la inversión de la hospitalidad en hostilidad a partir de la perversion siempre posible de la Ley.

«La locura de la madre lengua», dice, «nos pone sobre la pista de una madre que dicta la ley desde el lugar de un fuera-de-la-ley». Instancia materna que Derrida compara con

ra, lo que se dirá de la muerte y de la inhumación de Edipo, del padre-hijo transgresor, del padre-hijo, del padre-hermano-de-sus-hijas fuera de la ley (*anomos*), ustedes podrán escucharlo en contrapunto con una mediación casi silenciosa, reticente, más bien, en el sentido en que la *reticencia*, ustedes bien lo saben, es la figura de un *callarse* adrede para dejar escuchar más que su elocuencia. Se trataría de meditar, para analizarlo también, lo que acaba de ocurrir entre Notre-Dame de Paris y Jarnac: a la vez lo contrario y lo mismo que la inhumación de Edipo, pero también un hápax en la historia de la humanidad, en todo caso en la historia del Estado en cuanto tal, en su figura estatutaria. Entre dos entierros, una y dos familias, de un entierro al otro: un solo *paterfamilias*, un solo dueño de casa y jefe de Estado, hombre privado y monarca, dos hijos y una sola hija que debe conservar con la ley no escrita una relación singular. Nada diremos de eso aquí, pensarán en ello tal vez ustedes mismos a cada paso y volveremos sobre esto con total libertad, si ustedes quieren, en el momento de una discusión. Habría ahí demasiado para decir como para que se pueda tomar notas para un curso.]

En el umbral de la muerte, pues, Edipo declara a Tesco:

Voy, hijo de Egeo, a enseñarte [por lo tanto es una enseñanza, *didaxo*] qué tesoro conservarán, tú y tu ciudad, a resguardo de la edad y sus cuidados. El sitio [*Khoron*, es, como *khora*, el lugar, el intervalo, el emplazamiento, el lugar de estadia, la región, el país] donde debo morir, te llevaré ahí yo mismo enseguida, sin que ningún guía me lleve de la mano.

Edipo pretende así elegir la morada, su última morada. Quiere estar solo al hacerlo, está solo al decidirlo, solo para eso mismo, solo *en tanto* firma, solo *porque* decreta tal

Edipo, «que a partir de un lugar de sepultura mantenido secreto a sus hijas pretende dictar la ley con el secreto confiado a Tesco». «¿Puede ser entonces que La ley de la hospitalidad pura como justicia nos ordene abrir la hospitalidad más allá de la familia?», se pregunta. Pero rechazar la familia (y toda estructura en la que ella se continúa, la sociedad civil, el Estado, la nación) es confirmar la hospitalidad pura en su imposibilidad. Así pues, es preciso pensarla a partir de esta paradoja. «Ése sería, en Europa, concluir, el espacio de todos los combates por liberar.»

En ese último pasaje al límite, Derrida no nos expone so-



elección y quiere presentarse por sí mismo en el lugar de su muerte y de su inhumación. Conduce sus propios funerales en secreto. Casi en secreto, precisémoslo, porque al *exigir* tal secreto, debe también confiarlo. Hace jurar el secreto a Tesco.

Es verdad que no revela ese secreto ni siquiera *antici-padamente* a Tesco. Lo anuncia, deja saber que existe un secreto guardado, un secreto que guardar, pero sólo lo revelará a la llegada, al borde de la tumba, en el lugar de la última morada.

lamente la problemática de La ley y de su pervertibilidad, sino lo que crea en el pensamiento la relación con la lengua, en tanto esta describe una estructura universal. Evocando a los escritores y pensadores para quienes «la lengua era una familiaridad adquirida y no materna», Derrida cita esta bellísima frase de Lévinas: «La esencia del lenguaje es amistad y hospitalidad», y agrega: «A la sacralidad del suelo radicalmente fundador de sentido que defendía Arendt, Lévinas o Rosenzweig oponen la sacralidad de la ley».

Más tarde, Derrida volverá sobre esta relación entre la locura, la madre y la lengua interrogando, esta vez, el vínculo

Pero tú, no lo enseñes a nadie más, no reveles dónde se oculta, ni el sitio donde se encuentra, si quieres que un día yo te compense con una ayuda de tanto como mil escudos, hasta de una armada de refuerzos proveniente de un país vecino. Pero el piadoso misterio que la palabra no tiene derecho a romper [literalmente: la cosa más impura, la más maldita que no es preciso nombrar, el secreto que no se debe violar por la palabra, la cosa maldita que no debe ser tocada, ni puesta en movimiento por el *logos*, por el discurso, *A déxagista mede kineitai logos*], ese secreto, lo conocerás, por tu parte, una vez en el infierno —sólo tú, porque no puedo revelarlo a nadie... [ese lugar donde estará muerto e inhumado, es pues un secreto maldito, y ese secreto, lo confía a alguien, a Tesco, diciéndole al mismo tiempo que no puede siquiera confiárselo él mismo a él mismo. Un poco como si no lo conociese, ese secreto, del que dice a Tesco que éste lo descubrirá por sí mismo, y deberá luego mantenerlo oculto, acompañándolo hasta su última morada, su última estancia, su último habitat]... porque no puedo revelar a nadie, ni a ninguno de esos ciudadanos ni a mis propios hijos, pese al amor que les tengo [«pese al amor que les tengo»: como si amar, fuera finalmente eso mismo que debía significarse en esta última prueba de amor que consiste en dejar saber a los amados *dónde* se muere, dónde se está muerto,

dónde se está, muerto, *dónde* se está *una vez* muerto, y como si esta última prueba de amor, Edipo estuviera privado del derecho de darla a quien consagra su amor y a quien ama, sus hijas y sus hijos, aquí sus hijas, Antígona e Ismena; y es entonces, privado como está de revelar a aquellas que ama el lugar de su muerte, *allí donde está* muerta, allí donde está, muerto, una vez muerto, muerto una vez muerto, muerto de una sola vez una vez muerto de una vez por todas, como si estuviera privado de las hijas que tiene, como si no tuviera hijas, como si ya no las tuviera o jamás las hubiera tenido]... porque no puedo revelarlo a nadie, ni a ninguno de esos ciudadanos ni a mis propios hijos, pese al amor que les tengo. Consérvalo, sólo tú, siempre [salva-lo tú *all'antós aiei sóza*, y el siempre, *aiei*, el «todo el tiempo» es el tiempo de esa salvación, de ese secreto salvado en cuanto al lugar donde se está muerto], consérvalo, sólo tú, siempre, y, cuando alcances el final de tu vida (*velos tou zeni*), confíalo al más digno, para que éste, a su vez y así sucesivamente, lo revele a su sucesor...

Siguiendo la lógica de este discurso, según lo que acabamos de escuchar y lo que seguirá, se adquiere la dimensión de ese plan. Y sobre todo, de las condiciones planteadas. La tradición será garantizada a ese precio: la buena tradición, la que salvará a la ciudad-Estrado, la que garantizará la salvación política de la ciudad, está dicho que será conservada, como la tradición misma, por la transmisión de un secreto. No de cualquier secreto vivo sino de un secreto en cuanto al lugar clandestino de una muerte, a saber, de la muerte de Edipo. Secreto saber, secreto en cuanto al saber, secreto en cuanto a saber dónde muere, finalmente, el gran transgresor, el fuera de la ley, el *amos* ciego que no puede siquiera confiar él mismo el secreto que ordena a los otros guardar en cuanto al lugar donde él, el extranjero, podrá alguna vez estar-muerto:

*indefectible entre lo materno y la muerte. ¿Puede uno olvidar la propia lengua porque ella ha traicionado, como olvida uno a sus muertos? «Se trata de preguntarse lo que ocurre al morir el extranjero, cuando él reposa en tierra extranjera; ustedes saben que los exiliados, los deportados, los expulsados, los destraigados, los nómades tienen en común dos suspiros, dos nostalgia, sus muertos y su lengua...»*

*Tan fuerte es esta expresión de la muerte trahumante, de lo que Derrida nos muestra como la fragilidad del vínculo que liga lo íntimo y lo efímero de la subjetividad (la lengua de nacimiento) en lo más legible, manipulable, excavable,*

de la inhumación (el cadáver). El muerto, que ya no nos pertenece, que ya no es para sí mismo ni para nadie pero que fue en todos los tiempos protegido, en nuestras culturas, más celosamente quizá que cualquier vivo, hace posible el acto de la profanación. Profanación que es un crimen dirigido a los sobrevivientes, a su memoria y al vínculo indefectible que esta memoria mantiene con sus muertos. Pero hoy, la intimidad de ese secreto que Edipo no quiere revelar sino a Teseo, y del que priva a sus hijas, es divulgada en la plaza pública. En nuestra sociedad de obsesiva fijeza pero cuyos efectos de nomadismo se amplifican día a día, como para «afectar»

... confíalo al más digno, para que éste, a su vez y así sucesivamente, lo revele a su sucesor. Es así como mantendrías a tu país a resguardo de los estragos que le infligirían los hijos de la Tierra (los hijos de la Tierra, es la raza de Tebas nacida de los dientes del Dragón sembrados por Cadmo. Tebas es hija de la Tierra). ¡Cuántas ciudades (cuántos Estados) por bien gobernadas que estén se dejan arrastrar a la desmesura (*hybris, kathubrisian*)! El ojo de los dioses bien sabe descubrir [el ojo de los dioses vela, como las leyes por encima de nuestras cabezas —o del lecho o de la muerte—], e incluso mucho tiempo después, a aquellos que, sin hacer caso del cielo, se han vuelto hacia la locura (*marinethai*). Mantente muy decidido, hijo de Egeo, a no devenir tal [miedo a la guerra por desatarse entre Atenas y Tebas].

Edipo apricra entonces el paso hacia ese lugar que mantiene secreto. Quiere evitar llegar tarde a esa especie de cita con los dioses. Habría que seguir el motivo de la *ardanza* y de la prisa, el tiempo y el ritmo de esta carrera, la parada (*shate*) y la prisa (*shate*) que marcan el paso de esta tragedia. Al dirigirse a sus hijas, Edipo les pide que lo sigan. Hasta aquí, ellas lo guiaban a él, ciego. En adelante, él va a conducir las. Completamente ciego como es, es él quien va, mostrando la vía, es él quien va a indicar el camino. Les pide también que no lo toquen. No es aquí la ley, es el *anomos* el que debería permanecer intangible:

Vengan sin tocarme, y déjenme encontrar absolutamente solo la tumba santa (*ton iron tumbon*) donde el Destino quiere que sea sepultado en este país [*kruphenai khoni*: que sea enterrado, ocultado, disimulado, que desaparezca en mi cripta].

Extranjero en país extranjero, Edipo se dirige hacia un lugar de clandestinidad. Especie de inmigrado clandestino, estará oculto allí en la muerte: sepultado, inhumado, arras-

más aún la imprevisibilidad de lo vivo que tiene cada uno de nosotros, los tiempos y los lugares de la metamorfosis son percibidos como potencialmente peligrosos; forman esos valados de donde pueden sobrevenir las inversiones más repentinas. Quiero hablar del nacimiento y de «la hora de la muerte», tal como la significaba Blanchot. La seducción (y la utilidad científica) de las tecnologías que se dedican a eliminar el sufrimiento, a mejorar la existencia, son las mismas que ahora acompañan de cerca, por ejemplo, todas las etapas de un embarazo, a riesgo de hacer del útero un espacio enteramente «divulgado», abierto a todos los exámenes, un «lugar común»

trado en secreto en la noche de una cripta. Invierte los roles al conducir, él, el ciego, a sus hijas y a Tesco. Pero él mismo es guiado por Hermes y la diosa de los Infernos:

Si, es justamente por aquí que me conducen juntos tanto Hermes, el guía de los muertos, como la diosa de los Infernos. Luz, invisible a mis ojos (*O phôs apheggesti*), hace mucho sin embargo eras mía, y mi cuerpo hoy siente tu contacto por última vez.

Lo escuchamos, al ciego, al ciego sin mirada, al extranjero fuera de la ley que quiere conservar aún un derecho de mirada sobre el lugar prohibido de su última morada. Lo oímos, a este extraño, lamentarse extrañamente.

¿Cuál es su reproche, su "*grievance*"? ¿Qué hay de su duelo? ¿Por qué ese último duelo? Como un moribundo que dijera ritualmente adiós a la luz del día (porque si se nace al ver el día, se muere dejando de ver el día), llora, deplora también él, el ciego, tener muy pronto que ser privado del día. Pero al quejarse aquí de tener que perder la luz de un día que nunca hubiera sido la suya, el ciego llora una luz *tangible*, una luz acariciada, un sol acariciante. El día lo tocaba, él la tocaba, a esa luz tangible y tocante a la vez. Un calor lo tocaba invisiblemente. Aquel del que va a ser privado en la clandestinidad, en el momento de esa cripta, esa cripta de cripta, en el momento en que va a ser enterrado a escondidas en un esconditijo, aparece el contacto inaudito de una luz. Un léxico domina este último domicilio, que nombra la familia semántica de la cripta, del escondite, del secreto. El domicilio está encriptado, podríamos decir, y si Edipo lo da a sus hijas y a Tesco, a Tesco a quien llama su «anfitrión y su extranjero amado, el más amado», no les dirige más que un mensaje abstracto: sin saber nada más, que sepan al menos que

se dirige a un lugar secreto. Conduce sus pasos hacia una última morada para desaparecer en ella, para ser encriptado en ella, cripta en la cripta:

Me voy sin demora a ocultar (*kryptón*) en los Infernos mi último día de vida. A ti, el más amado de los anfitriones [dice la traducción, por "el más amado de los extranjeritos", *philize xenón*, y los extranjeros son anfitriones, Edipo se dirige a su anfitrión como a un extranjero en el momento en que va a morir en tierra extranjera pero en un lugar secreto], a este país, a todos los que te siguen, les deseo que sean felices; pero en medio de la felicidad no me olviden, incluso muerto, si quieren que la prosperidad siga siendo vuestro sino para siempre.

que la medicina toma a su cargo. Y con la muerte ocurre lo mismo; morir en la propia casa llega a ser tan poco admitido que es preciso incurrir en graves infirmitades a la responsabilidad médica si se quiere permanecer a solas con el moribundo, sin otros «testigos» que sus allegados. No me sirvió desde el punto de vista ético, sino desde el de una extraña topología o topografía que expulsa del «lugar-propio» los instantes más íntimos, más secretos, de la existencia. En el rechazo de la muerte y del nacimiento, exiliados lejos de la morada, confiscados por el cuerpo médico, hay denegación del pasaje. Uno es desposeído de lo que justamente no le per-

Es el momento de desaparecer y de encriptarse; de dejarse encriptar dos veces al menos, como si tuviera dos lugares, dos acontecimientos, dos movimientos para tener-lugar. Dos tiempos para la inhumación y para la desaparición de un cadáver dos veces robado, una vez al morir, al perder una luz que ya había perdido, al verse privado de un día del que *ya* estaba privado, otra vez por ser enterrado en tierra extranjera, y no sólo lejos, sino en un sitio inaccesible. Edipo entonces pide que no se lo olvide. Ruega: que se lo conserve muerto. Lo pide, ruega, pero este ruego es una orden, deja presentir una amenaza, prepara o anuncia un chantaje. Lo parece al punto de confundirse en todo caso. Edipo exige que no se lo olvide. Porque, ¡atención! Si uno lo olvidara ¡todo iría mal! Ahora bien, dirige este ruego amenazante y esta orden calculada al extranjero o al anfitrión más amado, al anfitrión como amigo, pero al anfitrión amigo y aliado que se convierte en consecuencia en una especie de rehén, el rehén de un muerto, el prisionero en potencia de un desaparecido potencial. El anfitrión deviene así un rehén retenido, un destina-

tenece, porque ese es el lugar del mayor riesgo. Lo que uno no posee y lo que lo obsesiona son quizá una misma cosa: muchos de aquellos y aquellas que crean, median y esperan niños, lo saben.

De la lengua materna al exilio, de una muerte errante como la de Edipo al juramento prestado sobre el secreto de una sepultura, Derrida nos invita a armarlos los umbrales.

Y cuando evoca el juramento: «¿Qué es un juramento? ¿No lleva necesariamente en sí la posibilidad del perjurio?», nos introduce con él en otro pasaje al límite que es pensar ese momento exacto en que un acontecimiento como una prome-

tario detenido, responsable y víctima del don que Edipo, un poco como Cristo, hace de su moribundez [*morance*] o de su permanencia [*demenance*], su permanencia: éste es mi cuerpo, consérvenlo como recuerdo de mí. El extranjero o el anfitrión preferido, el amado Tesseo a quien así se dirige Edipo (*philiate xenon*) en el momento de su última voluntad, en el instante en que le confía esta equívoca atribución de responsabilidad de la permanencia [*mise en demeure*] de sí mismo, la confianza confiada del secreto de su cripta, el anfitrión así elegido es un rehén atado por un juramento. No se ve retenido por un juramento que hubiera profendido espontáneamente, sino por un juramento (*orkos*) en el que se ha encontrado, sí, encontrado, asimétricamente comprometido. Comprometido ante el dios, asignado por la simple palabra de Edipo. Porque el dios vigila, ha velado el entierro de ese fuera de la ley. Y cuando las hijas de Edipo le pidan ver la tumba sagrada (*ieron tambon*), cuando le supliquen dejarlas acceder al lugar secreto del secreto, Tesseo se rehusará alegando el juramento (*orkos*) que lo liga al dios. Todo el mundo es rehén del muerto, comenzando por el anfitrión favorito, ligado por el secreto que le es entregado, confiado, dado a guardar, que debe guardar, obligado de ahí en más por la ley que le cae encima antes incluso de que hubiera de elegir obedecerlo.

(Esto nos vuelve a poner sobre la vía del teatro invisible de la hospitalidad, la ley sin ley de la hostilidad, incluso la guerra de los rehenes. Recordemos las fórmulas de Lévinas a las que volveremos según otro registro: «El sujeto es un huésped [*hôte*]<sup>3</sup>, luego, años más tarde, «El sujeto es rehén».<sup>4</sup>)

El final de Edipo. Escuchamos ahí la plegaria de un coro: que el extranjero (*xenos*), Edipo, descienda al llano de los muertos donde todo se entierra, en la casa del Stryx.

sa, un juramento, se inicie o se derrumba, conservando al mismo tiempo, sin embargo, algo de la esencia misma de lo que lo había constituido.

«El extranjero o el anfitrión preferido, bienamado, Teseo, a quien así se dirige Edipo en el momento de su última voluntad, cuando le confía esa orden confesándole el secreto de su cripta, este anfitrión es un *rehtn* ligado por un juramento, escribe Derrida, no un juramento que él ha profesado sino un juramento por el cual ha sido asimétricamente comprometido ante los dioses por la simple palabra de Edipo.»

Se escucha a dos muchachas que, después de que Teseo se ha comprometido bajo juramento a respetar el secreto, deben separarse de su padre moribundo, de un padre que muere entonces sin demasiada tardanza. El tema de la tardanza es insistente, yo lo sugería hace poco, en toda esta escena. Quizá incluso abriga el tema de un contratempo organizador, el verdadero dueño de los lugares en toda esta escena de la hospitalidad final. No hay que demorarse, hay que reducir la demora, siempre hay que apurarse un poco más. Siempre se está demorado en cierta forma, la conciencia nunca anticipa más que una dilación excesiva. Las dos hijas se lamentan pero no deploran sólo no ver ya a su padre («una noche de muerte caía sobre nuestros ojos», dice Antígona). Se conduelen [*plaignent*] de sí mismas pero se conduelen sobre todo, esas querellantes [*plaignantes*], de dos cosas, lloran dos causas y acusan dos veces: *por una parte* que su padre haya muerto en tierra extranjera, que haya sobre todo *querido* morir lejos, pero *por otra parte* que, oculto en el secreto de una tierra extranjera, su cadáver, su cadáver paterno sea además inhumado sin tumba. No, quizá, sin sepultura, sino sin tumba, sin lugar determinable, sin monumento, sin lugar de duelo localizable y circunscrito, sin parada [*arrêt*]. Sin lugar fijo [*arrêt*], sin *topos* determinable, un duelo está negado. O, lo que equivale a lo mismo, es anunciado sin tener lugar, un lugar determinable, en consecuencia anunciado como un duelo interminable, un duelo infinito que desafia todo trabajo, más allá de todo trabajo de duelo posible. El único duelo posible es el duelo imposible.

Quejas: al reconocer que el cuerpo de su padre, así disimulado, se mantiene a resguardo de la violación y de la reapropiación, Antígona se queja. Se conduce [*plaint*] a sí misma y se queja [*plaint*] del otro, contra el otro (*Klagen/Anklagen*). Se lamenta de que su padre haya muerto

2  
3p  
3  
4  
6  
7

en tierra extranjera y por añadidura sepultado en un lugar extranjero a toda localización posible. Se queja del duelo negado, en todo caso de un duelo sin lágrima, un duelo privado de llantos. Lloro no poder llorar, llora un duelo consagrado al ahorro de las lágrimas. Porque llora, en verdad, pero lo que llora, es menos su padre, quizá, que su duelo, el duelo de que está privada, si puede decirse. Lloro estar privada de un duelo normal. Lloro su duelo, si esto es posible.

¿Cómo llorar un duelo? ¿Cómo llorar no poder hacer su duelo? ¿Cómo hacer su duelo por el duelo? Pero ¿cómo actuar de otro modo, desde el momento en que el duelo debe ser concluido? ¿Y que el duelo por el duelo deba ser infinito? ¿Imposible en su posibilidad misma?

Ésta es la pregunta que se llora a través de las lágrimas de Antígona. Es más que una pregunta, porque una pregunta no llora, sino que es quizá el origen de toda pregunta. Y es la pregunta del extranjero —de la extranjera—. Esas lágrimas, ¿quién las ha visto alguna vez?

Vámonos a entenderlo. Esas lágrimas que llora Antígona, las llora llorando la muerte de su padre en tierra extranjera y en una tierra extranjera donde debe además permanecer oculto en su muerte, convirtiéndose desde ese momento en un extranjero más extranjero aún. Es, esta muerte, el devenir-extranjero del extranjero, el absoluto de su devenir extranjero. Porque ante la muerte, la visibilidad de la tumba hubiera podido reapropiar al extranjero, hubiera podido significar para él una especie de reparación. No, aquí, el muerto sigue siendo tanto más extranjero en tierra extranjera en la medida en que no existe sepultura *manifiesta*, no hay tumba visible y fenoménica, sólo una inhumación secreta, una insepultura invisible incluso para los suyos, incluso para su hija. Ésta llora sin duda, acabamos de entenderlo, un duelo imposible. Pero se atreve a hacer-

La cripta recuerda las bóvedas [voutes] selladas de los maleficios [envoûtements]. Allí donde el encantamiento conduce a la metamorfosis del relato en canto, el maleficio es un entierro sepulcral. Si el mundo se ha visto desencantado en los albores del siglo XVII, perdido entre los signos como el Quijote en un universo que ya no era legible, es quizá, más radicalmente aún, la palabra la que ha sido desencantada en el siglo XX. Edipo hace prestar juramento a Teseo. Pero ¿existe todavía un juramento posible desde la Shoah? Por primera vez la palabra no ha servido sólo para justificar racionalmente el exterminio de un pueblo, sino para destruir el sen-

20  
3p  
c7  
p  
6  
E



*tido mismo del juramento, de la palabra dada al otro, de lo que ella tiene de sagrado en la lengua humana. Todo ha sido dicho, escrito, testificado sobre ese momento impensable de la historia. No se trata aquí de volver sobre el traumatismo de la guerra, sino de comprender por qué el desencanto radical que ella ha producido ha atacado algo en nuestra humanidad, y quizá para siempre, en lo que nos «promete» para otro. ¿No es la primera vez en Occidente que la palabra, como posibilitadora de la dimensión de la promesa y el juramento, ha sido de este modo mutilada? Con el nazismo, fue todo un pueblo, naciones, miles de individuos los que se*

lo en dirección al muerto mismo. Porque lo apostrofa, le reclama, lo desafía. Se dirige también, más allá de la muerte, a su padre, al espectro de su padre el extranjero que se le vuelve extranjero, a ella, desde el momento en que no puede siquiera ya hacer su duelo por él (es, pues, justamente la pregunta del extranjero, en todos los sentidos, y la pregunta de la extranjera al extranjero). Al dirigir demanda y pregunta al padre extranjero, fuera de la ley, ciego y muerto, le exige —ante todo y muy simplemente— que la vea. Mejor aún, le exige que la vea llorar, que vea sus lágrimas. Las lágrimas dicen que los ojos no están hechos sobre todo para ver, sino para llorar. Escuchémosla, a esta Antígona, la llorosa extranjera que se dirige al espectro de un padre más de una vez fuera de la ley, extranjero por más de un motivo, extranjero por haber venido a morir en tierra extranjera, extranjero por estar enterrado en un lugar secreto, extranjero por estar enterrado sin sepultura visible, extranjero por no poder ser llorado como se debe, normalmente, por sus deudos.

Al quejarse y al lamentar el destino de su padre, al mismo tiempo que se queja dice algo terrorífico, Antígona. Osa declarar que ese destino terrible, el destino de su padre, éste lo habrá deseado. Fue el deseo de Edipo, la ley del deseo de Edipo. A ese cuerpo desecante, desecante a su pesar pero todavía desecante, a ese cuerpo arrastrado a la muerte, a este Edipo que sigue desecando desde el fondo del deseo de esta muerte archisecreta, sobreencubierta y sin duelo, a ese fuera de la ley que hace la ley más allá de su cadáver, a ese fuera de la ley que pretende todavía hacer la ley en el Estado extranjero que lo sepulta clandestinamente, a ese padre ciego y difunto, a ese padre extinto, separado, que se apartó de ella y cuya figura representa esta ley de la ley fuera de la ley, a su único padre, Antígona exige algo claro: que la vea finalmente, a ella, en ese mis-

vieron «embrujados» [envoûtés] por una palabra que tenía por finalidad desnaturalizar la palabra misma. El deportado ya no podía pronunciar esta palabra, se lo persuadía para renunciar a ella por anticipado, puesto que ya no tenía nada de humano. Ahora bien, la palabra es la única cualidad humana que no puede ser forzada por nada más que si misma —se perjuró al hablar— y es desde dentro mismo del lenguaje desde donde lo ha sido, por una racionalización elevada a la altura de una inimaginable perversión. Ninguna barbarie, ningún despliegue de violencia, ningún acto terrorista, por radical que fuera, había sistematizado la mentira

mo momento, y la vea llorar. Más precisamente: le ordena *ver* sus lágrimas. La invisibilidad, el sin-lugar, la ilocalidad de un «sin hogar» para la muerte, todo lo que sus trae el cuerpo de su padre a la exterioridad fenoménica, esto es lo que se llora sin mirarse a los ojos. Esta interioridad del corazón, esta palabra invisible, esto es lo que acude a las lágrimas, lo que acude a los ojos como lágrimas, es un sufrimiento a la vez íntimo e infinito, el secreto nocturno que Antigona exige a su padre *ver*. Le exige *ver*, y *ver* lo invisible, es decir, hacer lo imposible, dos veces lo imposible:

*Antigona.* — Si, se puede, lo veo, lamentar sus desgracias. Las cosas menos gratas eran gratas para mí, cuando lo tenía a él entre mis brazos.

¡Oh!, padre, oh, tú a quien amo, tú a quien la sombra subterránea envuelve ahora para siempre, aun así, te respondiendo por esto, nunca estarás frustrado por nuestro amor, mío, de ella.

*El Coro.* — Tuvo el destino...

*Antigona.* — El destino que deseaba.

*El Coro.* — ¿Cuál, pues?

*Antigona.* — Es el suelo extranjero que él había deseado el que lo ha visto morir. Tiene su lecho bajo tierra, perfectamente oculto para siempre. No deja tras él un duelo que rechaza las lágrimas. Ve, pues, mis ojos, oh padre; lloran y se lamentan, y yo no sé, ¡ay! cómo podría hacer para poner fin alguna vez a la inmensa pena que hoy me dejas. ¡Ay!, deseabas morir en un suelo extranjero; pero ¿por qué has muerto, de este modo, sin mí?

(1697-1710)

\* La expresión utilizada aquí, *sans-domicile-fixe*, es como, con la sigla SDF, se denomina en Francia a quienes se han quedado sin hogar, no tienen dónde vivir y duermen en las calles. [N. de la T.]

Ante esta doble imposibilidad, dar a ver, y a ver sus lágrimas, a un padre ciego y muerto, sólo una vía le queda a Antígona, el suicidio. Pero ella quiere además suicidarse en ese lugar donde su padre está enterrado, en un lugar inhallable, e inhallable a causa justamente del Juramento que Teseo le recuerda. Porque esta ilocalidad no depende de cierta operación topológica, es decretada por una fe injusta, por el Juramento (*Orkos*) exigido, en verdad impuesto, asignado por Edipo mismo. Heteronomía, deseo y ley del otro, allí donde este último, el otro, sí, el último, Edipo el primer hombre (Hegel), como Edipo el último hombre (Nietzsche), quiso no solamente desaparecer, sino volverse inhallable para los suyos, sustraido a su duelo, arrastrándose y arrastrándolos al abismo de un duelo enlutado por su duelo mismo:

*Antígona.* - Volvamos allá abajo, mi querida.

*Ismena.* - ¿Para hacer qué?

*Antígona.* - Un deseo me posee.

*Ismena.* - ¿Cuál?

*Antígona.* - El de ver la morada subterránea...

*Ismena.* - ¿De quién, pues?

*Antígona.* - ¡De nuestro padre, ay!

*Ismena.* - ¿Cómo se nos permitiría eso? ¿No te das cuenta? [...] Piensa que está muerto, y no enterrado, apartado de todos.

*Antígona.* - Que se me lleve, pues, ahí para matarme a mi vez.

(1723-1730)

radical en el comienzo mismo de la palabra. Veo en el desarrollo fenomenal de la imagen y de los medios la posterioridad del pacto roto con la palabra. «A disbeliefs», como dicen los ingleses, que pesa sobre las raíces mismas de nuestra relación con el lenguaje, y de ese modo con el Otro, ese tercero hasta entonces garante de la promesa dirigida a otro, al prójimo, en el juramento, en ese mensaje renovado que pronuncio y que recibo como sujeto.

La técnica, en tanto metamorfosa la relación con el mundo estructurado por la ausencia del gran Otro (nadie está ahí para responder por otro, ni por mí mismo, sino que

Es entonces, en el momento de ese Voto, cuando Teseo, de regreso, les recuerda el Juramento. Les recuerda a ese hijo de Zeus que lleva el (nombre del) Juramento (*Orkos*). Para permanecer fiel a una fe jurada, para salvar de un per-

jurio, ellas no deben ver, ver con sus ojos, la santa y última morada del padre:

*Teseo.* - ¿Qué esperan de mí, niñas?

*Antígona.* - Quisieramos ver con nuestros ojos la tumba de nuestro padre.

*Teseo.* - Pero presentarse ahí es cosa prohibida.

*Antígona.* - ¿Qué quieres decir, señor, amo de Atenas?

*Teseo.* - Es él quien me lo ha prohibido, hijas mías. Ningún mortal debe acercarse a esos lugares ni perturbar con su voz la santa tumba donde él reposa; y, si respeto su orden, tendré, me ha dicho, un país cerrado para siempre a los pesares. Y nuestros compromisos han sido acogidos a la vez por el dios y por aquel que escucha todo, por Juramento (*Orkos*), hijo de Zeus.

*Antígona.* - Si ese es su deseo, hasta. Devuélvenos entonces a nuestra antigua Tebas, para que, si se puede, cerremos el camino al Asesino que ya marcha hacia nuestros dos hermanos.

(1755-1772)

ambos nos fundamos en esa relación con el tercero, lenguaje, ética, trascendencia), abre la posibilidad de una simulación de lo real. La lógica de lo mismo reiterada en juegos de espejos sin fin. Si el maleficio [envoûtement] es el encierro bajo la bóveda [voûte], allí donde el cuerpo está hundido en la mayor pesadez, hoy en día, pareemos desbarazararnos de eso completamente. La comunicación, la información, la desmaterialización de los intercambios indican una nueva fluidez de lo real que a primera vista se ha desprendido de la pesadez. Ahora bien, en esa apariencia, hay maleficio, encipitamiento. Creo que nunca como ahora hemos sido tan

Esta larga digresión por *Edipo en Colona*, entre París y Jarnak, nos había sido dictada, en cierto modo, en un primer abordaje, por una carta titulada «Les Lois de l'hospitalité», una Constitución inscrita detrás de un vidrio, es decir, intocable y legible, encima de un lecho. De un lecho de descanso y de amor, de sueño o de fantasía, de vida y de muerte: «justo encima del lecho». La carta había sido dispuesta en ese lugar por el dueño de los lugares, por un «dueño de casa» que, según el narrador, no tenía «otra preocupación más urgente que la de hacer irradiar su alegría sobre quienquiera que, en la noche, viniera a comer a su mesa y a reposar bajo su techo de las fatigas de la ruta...».

El dueño de casa «espera con ansiedad en el umbral de su hogar al extranjero que verá asomar en el horizonte co-

20  
30  
37  
4  
6  
5

mo a un liberador. Y desde tan lejos como lo vea venir, se apresurará a gritarle: «Entra pronto, porque tengo miedo de mi felicidad».

«Entra pronto», pronto, es decir, sin demora y sin esperar. El deseo es la espera de lo que no espera. El huésped debe apresurarse. El deseo mide el tiempo desde su anulación en el movimiento de entrada del extranjero: el extranjero, aquí el huésped esperado, no es solamente alguien a quien se dice «ven» sino «entra», entra sin esperar, haz un alto en nuestra casa sin esperar, apresúrate a entrar, «ven adentro», «ven a mí», no sólo hacia mí, sino a mí: ocúpame, toma asiento en mí, lo que significa, al mismo tiempo, toma también mi lugar, no te contentes con venir a mi encuentro o «a mi casa». Pasar el umbral es entrar, y no sólo acercarse o venir. Extraña lógica, pero tan esclarecedora para nosotros, como la de un dueño de casa impaciente que espera a su huésped como a un liberador, su emancipador. Es *como si* el extranjero poseyera las llaves. Ésa es siempre la situación del extranjero, también en política, la de venir como un legislador a hacer la ley y liberar al pueblo o a la nación viniendo de afuera, entrando en la nación o en la casa, en el propio-hogar que lo deja entrar después de haberlo invocado. Es *como si* (y siempre un *como si* construye aquí la ley) el extranjero, como Edipo en definitiva, es decir, aquel cuyo secreto guardado sobre el lugar de la muerte fuera a salvar a la ciudad o a prometerle la salvación mediante el contrato que acabamos de leer, *como si* el extranjero, pues, pudiera salvar al dueño de casa y liberar el poder de su anfitrión; *es como si* el dueño de casa fuera, como dueño de casa, prisionero de su lugar y de su poder, de su *ipsité*, de su subjetividad (su subjetividad es rehén). Así pues, es precisamente el dueño de casa, el que invita, el anfitrión que invita el que se vuelve rehén—quien en verdad lo habrá sido siempre—. Y

pesadamente materiales, nunca hemos estado tan a merced del objeto, sea éste escópico o tangible, encerrados en el barro de lo real. Sólo nos evadimos en las redes de la Web para estar más cercados en un lugar y tiempo dados, inscritos ahí. Tomo como prueba, además, la condenación de los pueblos nómades, y de toda trashumancia. Los pueblos nómades, las poblaciones trashumantes ahora ya sólo lo son por la guerra, obligadas y forzadas al exilio. Pero que por sí mismos una familia, un individuo, un clan, quieran cambiar de país, de leyes y de costumbres, eso está ahora—en el umbral de una Europa sin fronteras—absolutamente proscrito, porque su

20  
3p  
3  
4  
6  
7

el huésped, el rehén invitado (*guest*), deviene el que invita al que invita, el dueño de casa del anfitrión (*host*). El huésped deviene el anfitrión del anfitrión. El huésped (*guest*) deviene el anfitrión (*host*) del anfitrión (*host*).\*

Estas sustituciones hacen de todos y cada uno el rehén del otro. Tales son las leyes de la hospitalidad. Corresponden a las *Difficultés* [Difficultades] anunciadas, a las afortias enunciadas, desde las primeras líneas del libro. Primero son relatadas, y por el narrador mismo, es decir por el sobrino, por alguien de la familia que no es el hijo en línea directa y que se comportará como cuasipartícida. Esas *Difficultés* habrán sido anticipadas antes incluso de la cita de las leyes de la hospitalidad «detrás de un vidrio». ¿Podemos formalizarlas? Sí, sin duda, y según una antinomia de apariencia bastante simple. A saber, la simultaneidad, el «a la vez» de dos hipótesis incompatibles: «No se puede a la vez tomar y no tomar, estar ahí y no estar ahí, entrar cuando se está dentro».

Ahora bien, la imposibilidad de este «a la vez», es a la vez lo que ocurre. Una vez y cada vez. Es eso que va a ocurrir, es lo que siempre ocurre. Se toma sin tomar. El anfitrión toma y acoge, pero sin tomarlos, tanto a «su» invitado como a «su» mujer, la tía del narrador. Se entra así desde el interior: el dueño de casa está en su casa, pero llega sin embargo a entrar en su casa gracias al huésped —que viene de afuera—. El dueño de casa entra, pues, desde adentro como si viniese de afuera. Entra en su casa gracias al visitante, por la gracia de su huésped. Permaneciendo esta an-

historia, su identidad, sus deudas, los sobrevivirán y los volverán a atrapar tan seguramente como si estuvieran sobre un tablero de cristal.

Esas diferentes reflexiones plantean la cuestión del exilio necesario para que advenga «uno-mismo como otro», según la bella expresión de Ricœur. Pero ¿en qué deviene un pensamiento cuando de entrada está separado de sus raíces, sin que haya habido siquiera transmisión de un sentido? Y ¿en qué deviene el ser humano cuando se lo desposee, no de las cosas ni siquiera de su casa, sino de lo que lo une a la interioridad?

\* La insistencia, tanto como la aclaración entre paréntesis de la palabra en inglés, se justifican a partir de que, en francés, tanto "húésped" (*guest*) como "anfitrión" (*host*) son una misma palabra: *hôte*. En castellano, al contrario, como en inglés, con dos palabras distintas, la repetición de la frase resulta redundante. [N. de la T.]

2  
3p  
3  
7  
9  
5

tinomía, como debe hacerlo, perfectamente contradictoria, el acontecimiento, sin embargo, no puede durar: «Esto sólo duraba un instante...», precisa el narrador, «...porque finalmente, no se puede a la vez tomar y no tomar, estar ahí y no estar ahí, entrar cuando se está dentro».

Esa duración sin duración, ese lapso, ese raptor, ese instante de un instante que se anula, esa velocidad infinita que se contrae en una especie de detención o de prisa absoluta, ésta es una necesidad con la cual ya no se trapaceá: explica que uno se siente siempre retrasado, y que por lo tanto, a la vez, se cede siempre a la precipitación, en el deseo de hospitalidad o en el deseo *como* hospitalidad. En el corazón de una hospitalidad que siempre deja que desear.

Para comentarlos más tarde durante la discusión, contémonos con destacar ante todo los tiempos de una consecuencia improbable, las modalidades temporales y antinómicas de estas Leyes, la imposible cronología de esta hospitalidad, todo lo que una discreta ironía apoda *Difficultés*.

Diffíciles son las cosas que no se dejan *hacer*, y que, cuando el límite de lo difícil es alcanzado, exceden incluso el orden de lo posible como *hacer*, *ejecución*, *hechura* [*faire*, *facture*, *façon*]. Lo irrealizable depende aquí, parece, del tiempo. Estas *Difficultés* tienen siempre la forma de un devenir-tiempo del tiempo, y se podría además considerar esto como el *timing* incalculable de la hospitalidad. Destaquemos esos marcadores de tiempo, la cronometría de esta intriga:

### *Difficultés*

Si la sepultura es inseparable de la lengua, como lo piensa Derrida, porque uno siempre lleva consigo sus palabras y sus muertos, ¿en qué devienen las sepulturas cuando se las desplaza hacia el hospital, cuando se exilian fuera del «lugar-propio» el nacimiento y la muerte, espacios secretos e inalienables del dolor y de la paz? Preguntas todas que facilitan esos pasajes.

Esos pasajes al límite, o más bien fuera de los límites, hiperbólicos, nos muestran tanto como el pensamiento mismo. Nos proporcionan la conexión del descubrimiento. Allí donde el texto escrito desarma las cesuras y las disonancias

Cuando mi tío Octave tomaba a mi tía Roberre en sus brazos, no había que creer que fuese sólo a tomarla. Un invitado entraba, mientras Roberre siempre en presencia de mi tío, no lo esperaba, y mientras ella tenía que el in-

viado no viniese, porque Roberte esperaba a un invitado con una resolución irresistible, ya el invitado surgía detrás de ella, cuando era mi tío el que entraba, justo a tiempo para sorprender el susto satisfecho de mi tía, sorprendida por el invitado. Pero en la mente de mi tío, esto solo duraba un instante y nuevamente mi tío estaba a punto de tomar a mi tía en sus brazos. Esto solo duraba un instante... porque finalmente, no se puede a la vez tomar y no tomar, estar ahí y no estar ahí, entrar cuando se está dentro. Mi tío Octave exigía demasiado si quería prolongar el instante de la puerta abierta; era ya mucho que pudiese obtener que el invitado apareciera en la puerta y que en el mismo instante el invitado surgiese detrás de Roberte para permitir a Octave sentirse el mismo invitado cuando, tomando del invitado el gesto de abrir la puerta, viniendo de afuera, podía desde ahí, verlos con el sentimiento de que era él, Octave, quien sorprendía a mi tía.

Nada podría dar una idea mejor de la mentalidad de mi tío que esas páginas manuscritas que había hecho poner detrás de un vidrio y enmarcar para colgarlas en la pared de la habitación reservada a los visitantes, justo encima del lecho, con unas flores silvestres marchitándose sobre el cuadro de estilo antiguo:

#### *Las Leyes de la hospitalidad*

No teniendo el dueño de casa preocupación más urgente que la de hacer irradiar su alegría sobre quienquiera que, al atardecer, llegase a comer a su mesa y descansar bajo su techo de las fatigas del camino, espera con ansiedad en el umbral de su casa al extranjero que verá asomar en el horizonte como un liberador. Y desde tan lejos como lo vea venir, el casero se apresurará a gritarle: «Entra pronto, porque tengo miedo de mi dicha».

del discurso para iluminar el despliegue continuo de su trama, la palabra las expone. No se habita un texto como se es enuntho por la palabra. Cuando en un seminario Derrida parte de una evidencia como ésta a la que hace justicia la frase de Arendt: «¡No es de todos modos la lengua alemana la que se ha vuelto local!», es inmediatamente para comenzar el trabajo de hundimiento de ese suelo, dislocar su tranquilidad evidencia. Es una deserción progresiva del mundo juramentado por una razón soberana a la cual nos incita, como lo hacía Kierkegaard cuando aislaba, en Temor y temblor por ejemplo, la paradoja del asesinato como acto de fe. En el mo-



vimiento de «deconstrucción» al que nos acostumbraba, se olvida a veces ese movimiento de perforación que hace aparecer lo ominoso en el seno de lo más familiar, allí donde no se comprendía nada.

En el último ejemplo de pasajes al límite que quisiera citar, la evidencia de la que parte Derrida casi hace sonreír. Se refiere a estas palabras: «El hombre sólo ofrece la hospitalidad al hombre». En efecto, ¿sería algo extraño ir a ofrecer hospitalidad a un animal, más aún a una planta! Tranquilicémosnos, la hospitalidad es únicamente un rasgo humano.

La última vez, en forma algo extraña, hablamos desplazado la pregunta del extranjero invirtiendo el orden o la dirección, en verdad el sentido mismo de la pregunta. Dejándonos guiar por relecturas esbozadas de textos de Platón (*Critón*, *el Sofista*, *el Político*, *la Apología de Sócrates*) o de Sófocles (*Edipo en Colona*), nos hablamos dejado interrogar por algunas figuras del Extranjero. Estas nos remitían a algo previo: antes de la pregunta *del* extranjero como tema, título de un problema, programa de investigación, antes de suponer así que ya sabemos *qué es*, *qué quiere decir y quién es* el extranjero, antes siquiera de eso, estaba ciertamente, además, la pregunta *del* extranjero como la pregunta-petición dirigida al extranjero (¿quién eres?, ¿de dónde vienes?, ¿qué quieres?, ¿quieres venir? o ¿quieres, a fin de cuentas, venir?, etc.) pero sobre todo, más inmediatamente aún, la pregunta *del* extranjero en tanto pregunta *venida del* extranjero. Y por lo tanto de la respuesta o de la responsabilidad. ¿Cómo dar respuesta a todas estas preguntas? ¿Cómo responder por ellas además? ¿Cómo responder de sí mismo ante ellas? Ante preguntas que son todas ellas peticiones, incluso ruegos? ¿En qué lengua puede el extranjero plantear su pregunta? ¿Recibir las nuestras? ¿En qué lengua se lo puede interrogar?

«Lengua», entendemos esta palabra a la vez en un sentido estricto y en un sentido amplio. Una de las muchas dificultades que se nos presentan, como para fijar la extensión del concepto de hospitalidad o del concepto de extranjero, es precisamente la de esta diferencia pero también de esta adherencia más o menos estricta, de esta estrechez entre un sentido llamado amplio y un sentido llamado estricto. En sentido amplio, la lengua, ésa en la cual uno se dirige al extranjero o en la cual uno lo escucha, si lo escucha, es el conjunto de la cultura, son los valores, las

Derrida, de entrada, invierte el argumento: «Del animal podemos decir que no ofrece hospitalidad más que a su propia especie, y probablemente conforme a rituales precisos». En efecto, la hospitalidad de un gato hacia un pájaro acaba bastante mal, salvo en una escultura de Giacometti.<sup>13</sup>

Decir que el hombre no puede brindar hospitalidad sino a otro hombre, mujer o niño, es, pues, hacer de él una especie animal como otra. «Lo propio del hombre, sugiere Derrida, ¿no es por el contrario abrir la hospitalidad a los animales, a las plantas... y a los dioses?»

La hipérbole llega siempre ante todo como una pregunta.

normas, las significaciones que habitan la lengua. Hablar la misma lengua no es sólo una operación lingüística. Está en juego el *ethos* en general. Digamos al pasar: sin hablar la misma lengua nacional, alguien puede serme me nos «extranjero» si compare conmigo una cultura, por ejemplo, un modo de vida ligado a una cierta riqueza, etc., que determinado ciudadano o compatriota perteneciente a lo que ayer llamábamos (pero no es preciso abandonar demasiado pronto ese lenguaje, aun cuando apela a una vigilancia crítica) otra «clase social». En ciertos aspectos al menos, tengo más en común con un burgués intelectual palestino cuya lengua no hablo que con cualquier francés que, por cierta razón social, económica u otra, me será, desde uno u otro punto de vista, más extranjero. Inversamente, si tomamos la lengua en sentido estricto, que no coincide con la nacionalidad, un burgués intelectual israelí me será más extranjero que un obrero suizo, un campesino belga, un boxeador quebequés o un policía francés. Esta cuestión de la lengua, en el sentido que llamamos estricto, a saber el idioma discursivo que no es coextensivo con la ciudadanía (aquí franceses o quebequeses, allá ingleses y americanos pueden hablar aproximadamente la misma lengua), volveríamos a encontrarla siempre implicada, de mil maneras, en la experiencia de la hospitalidad. La invitación, la acogida, el asilo, el albergue, pasan por la lengua o por el mensaje a otro. Como lo dice desde otro punto de vista Lévinas, el lenguaje es hospitalidad. Nos ha ocurrido, sin embargo, preguntarnos si la hospitalidad absoluta, hipérbolica, incondicional, no consiste en suspender el lenguaje, cierto lenguaje determinado, e incluso el mensaje a otro. ¿No hay que someter además a una especie de reserva la tentación de preguntar al otro quién es, cuál es su nombre, de dónde viene, etc.? ¿No hay que abstenerse de plantearle estas

2  
3p  
c7  
7  
9  
E

*Distingue los límites del campo de lo pensable, aborda regiones inquietantes ubicándolas en el centro de un territorio que se creta familiar. Retruiva preguntas mantenidas en el olvido o el secreto, como en esta observación: «Si no se da lugar a la hospitalidad hacia el animal, es también al dios a quien se excluye».*

*Esta frase casi sibilina de Derrida no sólo pone de relieve el inmenso problema de la relación entre lo profano y lo sagrado, sino que sugiere además que la esencia del animal y la del dios tienen quizá correspondencias ignoradas. Si hemos borrado las huellas de las civilizaciones totémicas, ¿no habría*

preguntas que anuncian otras tantas condiciones requeridas, límites por lo tanto a una hospitalidad así constreñida y confinada en un derecho y en un deber? ¿Por lo tanto en la economía de un círculo? Permanentemente nos acechará este dilema entre, por un lado, la hospitalidad incondicional que no toma en cuenta el derecho, el deber o incluso la política y, por otro lado, la hospitalidad circunscrita por el derecho y el deber. Una siempre puede corromper a la otra, y esta pervertibilidad sigue siendo irreductible. *Debe* seguir siéndolo. Es verdad que esta abstención («ven, entra, detente en mi casa, no pido tu nombre, ni siquiera ser responsable, ni de dónde vienes ni dónde vas») parece más digna de la hospitalidad absoluta que ofrece el don sin reserva; y hay quienes podrían además reconocer ahí una posibilidad del lenguaje. El callarse es ya una modalidad de la palabra posible. Tendremos permanentemente que debatirnos entre esas dos extensiones del concepto de hospitalidad tanto como de lenguaje. Volvemos también sobre los dos regímenes de una ley de la hospitalidad: la incondicional o la hiperbólica por un lado, y la condicional y la jurídico-política, incluso la ética por otro lado, encontrándose en verdad la ética tendida entre las dos según que el hábitat se organice conforme al respeto y el don absolutos o conforme al intercambio, la proporción, la norma, etc. En cuanto a las dos extensiones de la lengua, situamos muy pronto dos direcciones de investigación, dos programas o dos problemáticas. Ambas se limitan a la lengua en «sentido estricto», a la lengua natural o nacional en la que se nutren el discurso, la enunciación, la elocución.

1. El auto-móvil de esta «lengua que se lleva con uno», como decíamos hace poco, no se aparta ni de todas las prótesis técnicas cuyo refinamiento y complicación no tienen en principio ningún límite (el teléfono móvil es só-

que recuperar del olvido el lugar de una posible hospitalidad para el animal, por miedo a que lo divino a su vez nos abandone?

«En algunos países, el extranjero bien recibido es el dios por un día.» Y Derrida agrega: «Pero hay que ir más lejos, y pensar también la hospitalidad hacia la muerte. No existe hospitalidad sin memoria. Ahora bien, una memoria que no recordase la muerte y lo mortal no sería una memoria. ¿Qué sería una hospitalidad que no estuviera dispuesta a ofrecerse al muerto, al aparecido?»

«La muerte que os visita es el espectro.» Derrida entra en

lo una figura de esto), ni, por otro lado, si puede decirse, de la llamada auto-afeción a la que acostumbramos decir que ella pertenece, como su posibilidad más propia, a la auto-movilidad del ser vivo en general. ¿Existe hospitalidad sin la fantasía, al menos, de esta auto-nomía?, ¿de esta auto-afeción auto-móvil cuya figura privilegiada es el escucharse-hablar de la lengua?

2. Si el nombre propio no pertenece a la lengua, al funcionamiento corriente de la lengua que sin embargo condiciona, si, como había tratado de demostrar en otra parte, un nombre propio no se traduce como otra palabra de la lengua («Peter» no es la traducción de «Pierre»), ¿qué consecuencias podemos sacar de esto en cuanto a la hospitalidad? Ésta supone a la vez la invocación o el recuerdo del nombre propio en su pura posibilidad (es a ti, a ti mismo a quien digo «ven», «entra», «sí»), y el borramiento del mismo nombre propio («ven», «sí», «entra», «quienquiera que seas y cualesquiera que sean tu nombre, tu lengua, tu sexo, tu especie, seas humano, animal o divino...»)<sup>5</sup>

La extrañeza del recorrido que intentamos también nos es obligada por una especie de ley. Esta ley podría describirse también como un cruzamiento de lenguas o de códigos. Por un lado, llevamos las cosas hacia una formalización general y abstracta, a veces interrogando «*muestra*» historia, principalmente a través de los textos literarios o filosóficos. Por otro lado, ciertos ejemplos, entre tantos otros posibles, nos dan acceso al campo de las urgencias actuales, políticas y *más que* políticas (porque justamente se juega algo político y algo jurídico). Pero estas urgencias no actualizan sólo estructuras clásicas. Estas nos interesan y las tomamos en consideración allí donde parecen, como de sí mismas, deconstruir esas herencias o las interpretaciones predominantes de esas herencias. Había-

2  
30  
7  
9  
5

mos tratado de indicarlo con las nuevas teletecnologías y la manera como afectan la experiencia del lugar, del territorio, de la muerte, etcétera.

En cuanto a la estructura de rehén, habría que analizar además una especie de ley o de antinomia esencial y cuasi-histórica. Podríamos hacerlo a partir de ejemplos antiguos o de los enunciados éticos de Lévinas pero también a partir de lo que transforma esta problemática en nuevas experiencias, incluso nuevas guerras de rehenes. Lo que ocurre en Chechenia, por ejemplo, debería ser analizado desde esta perspectiva en el momento en que la toma de rehenes se convierte en un arma terrorífica durante una guerra de la que ya no se sabe si es una guerra civil, una guerra de guerrillas (en el sentido que Schmitt da a esta expresión), una guerra que opone tanto a ciudadanos, correligionarios, extranjeros, etc. Los rehenes ya no son prisioneros de guerra protegidos por el derecho de la guerra o el derecho de las personas. La toma de rehenes se ha vuelto tradicional en conflictos singulares que oponen a ciudadanos que ya no quieren serlo y por lo tanto aspiran a volverse extranjeros respetados como los ciudadanos de otro país —pero de un país aún inexistente, de un Estado por venir—. Estas reestructuraciones de fronteras Estado-nacionales se multiplican, y no sólo en Europa. (Cualquiera sea el enigma de este nombre y de la «cosa» a la que se refiere, «Europa» designa quizá el tiempo y el espacio propicios para este acontecimiento único: en Europa, el *derecho* de hospitalidad universal habría recibido su definición más radical y sin duda la más formalizada, por ejemplo en el texto de Kant, *Por la paz perpetua*, al que no dejemos de referirnos, y en toda la tradición que lo habrá producido.) Europeas (ex Yugoslavias) o para-europeas (Rusia y ex URSS), estas guerras no son quizá, literal o estrictamente, guerras de liberación realizadas por

la cuestión de la hospitalidad a la muerte releyendo la última escena de Don Juan, en que éste se jacta ante la tumba del Comendador. El Comendador responderá a la invitación de Don Juan, «pero sólo para invitarlo a su vez a presentarse en su casa», destaca Derrida. «El desafío responde a un desafío; don de la muerte contra don de la muerte.»

El espectro aparece primero bajo la figura de una mujer velada. «Quiero saber qué es...», se pregunta Don Juan, dispuesto a correr el riesgo de la muerte para saberlo. «Don Juan, como Hamlet, es alguien de quien uno no se burla», observa irónicamente Derrida.

20  
30  
37  
3  
9  
7

pueblos colonizados, pero a menudo se les adjudica la figura de movimientos de recolonización o de descolonización.

Hubiera querido, si hubiese tenido el tiempo, y si fuera pertinente dar una nota algo autobiográfica a mis palabras, estudiar desde este punto de vista la historia relativamente reciente de Argelia. Sus incidencias sobre la vida actual de dos países, Argelia y Francia, están vivas aún y en verdad aún por venir. Dentro de lo que, en derecho francés, había sido no un protectorado sino un conjunto de departamentos de Francia, la historia del extranjero, si puede decirse, la historia de la ciudadanía, el devenir de las fronteras que separan ciudadanos absolutos de ciudadanos de segunda o de no-ciudadanos, de 1830 a nuestros días, es de una complejidad, de una movilidad, de una confusión de las que no hay, que yo sepa, otro ejemplo en el mundo y en el curso de la historia de la humanidad. Remito también al artículo titulado «Le puzzle de la citoyenneté en Algérie» [El enigma de la ciudadanía en Argelia], de Louis-Augustin Barrière, en el número de *Plein Droit* señalado al comienzo del seminario. Al inicio de la colonización y hasta el final de la Segunda Guerra Mundial, los musulmanes de Argelia eran lo que se llamaba «nacionales franceses», pero no «ciudadanos franceses», distinción sutil pero decisiva. En el fondo, no tenían ciudadanía estricta, sin ser extranjeros absolutos. En el momento de la anexión de lo que entonces se llama, en una ordenanza de julio de 1834, las «posesiones francesas en el norte de África», los habitantes de ese país, los musulmanes, árabes o berberiscos, y los judíos, quedan sometidos a un derecho confesional. Treinta años después, en 1865, esos habitantes se beneficiaban jurídicamente de la calidad de franceses, pudiendo aspirar así a empleos civiles, pero

«Dame la mano!», desafia el Comendador. «La mano pedida, dada, simboliza habitualmente el auxilio o el matrimonio. Aquí será la de la muerte», prosigue Derrida. El ríngulo que plantea entonces entre el auxilio, el matrimonio y la muerte, inscribe muy precisamente la cuestión de la hospitalidad en la gravedad que habitualmente se le rehúsa: pensar la hospitalidad bajo la amenaza de la finitud y del amor.

También pone de manifiesto, me parece, la lógica disminutiva de la muerte. La muerte arausna lo que toca, no «visitas», justamente. La hospitalidad ofrecida por ella es de-

20  
30  
37  
43  
6  
7

*fnitiva y sin retorno posible. Es Orfeo buscando a Eurídice; queriendo quitársela a la muerte, es el quien será arrastrado.*

*Luego Derrida arriesga todavía un paso más: «Es en esta lógica de la invitación devuelta, de la restitución, de la rendición, donde se inscribe la lógica del enclauve». Es decir, de un lugar que ya no posee su soberanía. Un lugar ciudado, cerrado, compartido, un lugar con fantasmas. «Un lugar de encantamiento, precisará, es un lugar sin fantasma. El espectro habita un lugar que existe sin él; vuelve allí donde se lo ha excluido.»*

en una calidad de franceses sin ciudadanía francesa. Sin embargo, los textos prevían que el aborigen francés pero no ciudadano podía acceder a la ciudadanía si abandonaba, en ciertas condiciones, su estatuto particular y si la autoridad pública, último árbitro en la materia, lo consentía. El acceso a la ciudadanía francesa fue acelerado por los judíos aborígenes por el famoso decreto Crémieux del 24 de octubre de 1870, que fue luego abolido bajo el gobierno de Vichy, sin la menor intervención o exigencia de los alemanes que sólo ocupaban entonces una parte de la metrópoli. Siempre es la guerra la que hace cambiar de sitio las cosas. Tras la Primera Guerra Mundial (y tantos muertos argelinos en el frente), una ley de febrero de 1919 da un paso más ofreciendo la ciudadanía francesa a los musulmanes de Argelia según un procedimiento que no implicaba ya el arbitraje discrecional del Estado francés. Pero eso también fue un fracaso, a la vez porque la administración no alentaba a los musulmanes y porque éstos resistían a la ciudadanía cuya contraparte era justamente el abandono de su estatuto personal (es decir, principalmente el derecho religioso, etc.). Se les ofrecía en definitiva la hospitalidad en la ciudadanía francesa con la condición de que renunciaran, según un esquema que nos es ahora familiar, a lo que ellos consideraban como su cultura. Antes de la Segunda Guerra Mundial, otro progreso (la famosa proposición Blum-Violette) garantiza la ciudadanía sin abandono del estatuto personal musulmán a todas las personas que se suponía asimiladas en razón de sus estatus de servicio militar, de sus títulos universitarios, comerciales, agrícolas, administrativos o políticos. Nuevo fracaso. Tras la Segunda Guerra Mundial, y nuevamente a causa de la participación de los soldados argelinos en la defensa y en la liberación de Francia, nuevo progreso: el 7 de marzo de 1944, una ordenanza concede la ciudadanía

*Así, la reflexión de Derrida vuelve una vez más a la cuestión del lugar como a esa relación no asumida con lo mortal que viene a acosarnos a partir de lo impensado de esa exclusión. Nos reta a pensar, lejos de esos archipiélagos donde los hombres hacen danzar sobre sí mismos, hasta el trance a animales trezados de oro en los que han sido embalsamados los difuntos, a fin de que las almas no vuelvan a arrastrar hacia sí a sus allegados, que hemos quizá olvidado, en la firmeza de nuestros dueños, ese movimiento de la invitación que es la hospitalidad, y sacrificado al deseo de saber algo de nuestra humanidad.*

y la igualdad entre todos los ciudadanos franceses de Argelia sin distinción de origen, de raza, de lengua ni de religión, con los derechos y obligaciones previstos por el preámbulo y el artículo 81 de la Constitución. Y no obstante, se distingue aún entre dos colegios de electores —lo que sin duda no fue ajeno, al menos como una de sus causas, a la insurrección que condujo a la independencia de Argelia—. Al primer colegio pertenecían los no-musulmanes y algunos musulmanes que respondían a ciertas condiciones (diplomas escolares, etc., servicios prestados en la Armada, condecoraciones, título de oficial, y no de suboficial, suboficiales entre los que se encontró una cantidad de dirigentes de la insurrección de 1954). Este doble colegio duró hasta la guerra de Argelia. Desde la independencia de Argelia, estas «complicaciones» no cesaron hasta el momento de las leyes llamadas «Leyes Pasqua» y de la «normalización» que somete de ahí en más a los Argelinos a las mismas condiciones que los otros extranjeros para su arribo a Francia (los acuerdos de Évian habían previsto disposiciones especiales, que otorgaban a los ciudadanos argelinos visas para Francia: el tiempo de los acuerdos de Évian está superado, nos respondió un colaborador de M. Pasqua cuando protestábamos contra la llamada normalización).

Antes de concluir hoy, limitemonos a dos anticipaciones o a dos protocolos.

Consideremos primero la distinción entre la hospitalidad incondicional y, por otra parte, los derechos y deberes que condicionan la hospitalidad. Lejos de paralizar el deseo o de destruir la exigencia de hospitalidad, esta distinción nos impone determinar lo que podríamos llamar en lenguaje kantiano (en forma aproximativa y analógica porque en sentido estricto están justamente excluidos en este caso, y es preciso meditar esta exclusión) *esquemas in-*



intermediarios. Entre una ley incondicional o un deseo absoluto de hospitalidad por una parte y, por otra parte, un derecho, una política, una ética condicionales, existe diferencia, heterogeneidad radical, pero también indisolubilidad. Una invoca, implica o prescribe a la otra. Acordando, si puede decirse, la hospitalidad incondicional, ¿cómo dar lugar, justamente, a un derecho determinado, ¿cómo darle y delimitarle, en una palabra, calculable? ¿Cómo dar lugar a una política y a una ética concretas, que traen consigo una historia, evoluciones, revoluciones efectivas, progresos, en suma, una perfectibilidad? ¿Una política, una ética, un derecho que respondan así a las nuevas exigencias de situaciones históricas inéditas, que les corresponden efectivamente, cambiando las leyes, determinando de otro modo la ciudadanía, la democracia, el derecho internacional, etc.? Al intervenir, pues, realmente en la condición de la hospitalidad en nombre de lo incondicional, aun cuando esta incondicionalidad pura parece inaccesible, e inaccesible no sólo como una idea reguladora, una idea en el sentido kantiano e infinitamente alejada, siempre inadecuadamente aproximada, pero inaccesible por las razones estructurales, «cruzadas» [barrete] por las contradicciones internas que hemos analizado?

La segunda anticipación tomará la forma de un epígrafe y de una referencia. Todos los ejemplos que hemos elegido hasta aquí ponían en evidencia la misma *predominancia* en la estructura del derecho a la hospitalidad y de la relación con el extranjero, ya sea huésped o enemigo. Se trata de un modelo conyugal, paterno y falocéntrico. Es el déspota familiar, el padre, el esposo y el patrón, el dueño de casa quien hace las leyes de la hospitalidad. Las representa y se pliega a ellas para plregar a ellas a los otros en esta violencia del poder de hospitalidad, en esta potencia de *ipseité* que analizamos desde hace unas semanas. Había-

Agradezco a Jacques Derrida haber ofrecido a las regiones a veces austeras de la filosofía la hospitalidad de una palabra que no teme enfrentar a los espectros y abrir atajos a los vivos.

mos recordado también, en un momento dado, que el problema de la hospitalidad era coextensivo al problema ético. Se trata siempre de responder de una morada, de su identidad, de su espacio, de sus límites, del *ethos* en cuanto estancia, habitación, casa, hogar, familia, lugar-propio. Ahora bien, deberíamos examinar ahora las situaciones en que no sólo la hospitalidad es coextensiva a la ética misma sino donde puede parecer que algunos, como ha podido decirse, ubican la ley de la hospitalidad por encima de una «moral» o de una cierta «ética».

Para indicar la vía de esta difícil cuestión, podríamos evocar la muy conocida historia de Lot y de sus hijas. Ésta no es ajena a la tradición del ejemplo que cita Kant en *Sobre el presunto derecho de los hombres a mentir por amor*, después de San Agustín en sus grandes libros sobre la mentira. ¿Debe entregarse a los huéspedes a los malhechores, a los violadores, a los asesinos? ¿O mentirles para salvar a quienes se ampara y por quienes uno se siente responsable? En el  *Génesis* (XIX, 1 y sig.), hay un momento en que Lot parece ubicar las leyes de la hospitalidad por encima de todo, en particular de las obligaciones éticas que lo unen a los suyos y a su familia, sobre todo a sus hijas. Los hombres de Sodoma exigen ver a los huéspedes que Lot aloja, los que llegaron esa noche a su casa. Los hombres de Sodoma quieren ver a esos huéspedes a fin de «penetrarlos», dice una traducción (la de Chouraqui: «Hazlos salir hacia nosotros: ¡penetrémoslos!»), para «conocerlos», dice públicamente otra (la de Dhorme en la Bibliothèque de la Pléiade: «Hazlos salir hacia nosotros para que los conozcamos»). El mismo Lot es un extranjero (*gér*) llegado para residir un tiempo (*gúr*) entre los Sodomitas. A fin de proteger a *cualquier precio* a los huéspedes que aloja, como jefe de familia y padre omnipotente, ofrece a los hombres de Sodoma a sus dos hijas vírgenes.

## NOTAS

1 Obsesión que nos imponen ya en sí mismos muchos temas de los seminarios: «El testimonio», «La amistad», «El secreto», «Retórica del canibalismo».

2 «Hostis», en latín, significa el huésped pero también el enemigo.

3 S. Kierkegaard, *Post-scriptum définitif aux Miettes philosophiques*, Éditions de l'Orante, *Œuvres complètes*, t. XI, p. 22.

4 F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, «Le chant du marcheur de nuit».

Ellas no han sido aún «penetradas» por hombre. Esta escena sigue inmediatamente a la aparición de Dios y de sus tres mensajeros ante Abraham que les ofrece hospitalidad, en las encinas de Mamré. Volvemos sobre esto más tarde: es la gran escena fundadora de la hospitalidad abrahámica, la referencia capital de *L'hospitalité sacrée* [*La hospitalidad sagrada*] o de *La parole domine* [*La palabra dada*] de Massignon.

Los dos mensajeros llegan a Sodoma. Lot ve: / se levanta a abordarlos. Se prosterna, cara en tierra. / Dice: «Aquí está, pues, Adonai. / Alejaos pues hacia la casa de vuestro servidor, / pernoctad allí, lavad vuestros pies, luego levantaos temprano y seguid vuestro camino.» / Ellos dicen: «No, puesto que pernoctaremos en la calle.» / Él insiste mucho ante ellos. / Ellos se apartan hacia él y van a su casa. / Él les prepara un festín, panifica ácidos y ellos comen. / Antes de que se acuesten, / los hombres de la ciudad, los hombres de Sodoma, rodean la casa, / adolescentes y ancianos, todo el pueblo, de todos lados. / Gritan a Lot. Le dicen: / «¿Dónde están los hombres que esta noche llegaron a ti? / Hazlos salir hacia nosotros: ¡penetrémoslos!». / Lot sale hacia ellos, a la abertura. / Ha cerrado el batiente tras de sí. / Dice: «¡No, hermanos míos, no hagáis pues mal! / He aquí pues: tengo dos hijas que no ha penetrado hombre. / Así pues las haré salir hacia vosotros: hacédles el bien a vuestros ojos. / Sólo que no haréis nada a estos hombres. / Ellos han así llegado a la sombra de mi vigia».<sup>6</sup>

Sodomita y diferencia sexual: la misma ley de la hospitalidad da lugar a un comercio análogo, a una especie de jerarquía de los huéspedes y los rehenes en la célebre escena del monte Efraín en los Jueces. Tras haber acogido a un peregrino en camino, con los suyos, hacia Beit Lehem, su huésped recibe la visita de los Bebéi Beliaí que demandan «penetrar» («en el sentido sexual de la expresión», precisa el traductor) al peregrino:

trad. M. de Gaudillac, Paris, Gallimard, 1971, *Œuvres complètes*, t.VI, pp. 341-342.

5 F. Nietzsche, *Éter Homo*, Paris, Gallimard, 1974, reimp. 1990, *Œuvres complètes*, t. VIII, p. 277.

6 J. Patocka, *Liberté et Sacrifice*, trad. E. Abrams, Grenoble, ed. Millon, 1990, p. 36.

7 Acerca de la interpretación de Antígona por Patocka, H. Déclève escribe esta bellísima frase: «El hombre no es sólo cisma, es al mismo tiempo reconciliación. Del contrato directo con la noche, con lo espantoso, con los muertos, brota la oscura claridad de una ley y de un sentido más estrictos

El hombre, el dueño de casa, sale hacia ellos. / Les dice: «¡No! ¡Hermanos míos, no hagáis pues mal! / Después de que este hombre ha venido a mi casa, / ¡no haréis esta villanía! / Aquí está mi hija, la virgen, y su concubina. Las haré salir, pues. / Violentadlas, hacedles como sea bueno a vuestros ojos. / Pero a este hombre no hagáis nada de esta villanía». / Los hombres no consienten escucharlo. / El hombre tomó a su concubina y salió al encuentro de ellos, afuera. / Ellos la penetran, la perforan toda la noche, hasta la mañana, / y la devuelven al amanecer. / La mujer llegó en el momento culminante de la mañana. / Se desvaneció ante la abertura de la casa del hombre, / ahí donde estaba su dueño, hasta el alba. / Su dueño se levanta en la mañana.<sup>7</sup>

Es mejor conocido el final de la historia, su *envío*, si puede decirse. En nombre de la hospitalidad, todos los hombres se han *enviado* una mujer, más precisamente una concubina. El huésped, el «dueño» de la mujer, «toma una cuchilla, aferra a su concubina y la divide en trozos, siguiendo sus huesos, en doce fragmentos. La envía a todas las fronteras de Israel. Y es para decir a quienquiera que la vea: «Esto no existía y no se había visto desde el día en que los Benéi Israel habían subido de la tierra de Misraim hasta ahora. Prestad mucha atención. Tomad consejo y hablad».<sup>8</sup>

¿Somos herederos de esta tradición de las leyes de la hospitalidad? ¿Hasta qué punto? ¿Dónde situar lo invadiente, si existe, a través de esta lógica y estos relatos? Atestiguan indefinidamente en nuestra memoria.

que los de la razón obstinada del hombre. Esto es lo que rememora, en su feminidad originaria, el personaje de Antigona. «Le mythe de l'homme-Dieu», artículo publicado en *Jean Patocka, philosophie, phénoménologie, poétique*, *op. cit.*, p. 131.

<sup>8</sup> P. J. Patocka, *Platon et l'Europe*, trad. E. Abrams, Lagrasse, Verdier, 1973, p. 52.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>11</sup> Cf. «Donner la mort» en *L'Ébriété du don*, Jacques Derrida et la pensée du don, Métailié, 1992.

## NOTAS

<sup>1</sup> Sobre la lógica de un compromiso tal, de un «deber» sin deuda o sin deber, cf. por ejemplo *Passions*, Galléce, 1993, pp. 88 y ss. Así pues, no se trata aquí, ni allá, si se quiere leer correctamente, de repetir el argumento kantiano con respecto a lo que es «conforme al deber» (*pflichtmäßig*) sino muy por el contrario, contra y sin Kant, de transportarse más allá de la deuda y del deber, y por lo tanto incluso de lo que se hace por puro deber (*aus reinem Pflicht*). Continúa.

<sup>2</sup> Cf. *Le Monolingüisme de l'autre*, Galléce, 1996, pp. 100 y ss.

<sup>3</sup> *Totalité et Infini*, 1961, p. 276.

<sup>4</sup> *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 1974, p. 142. Cf. también pp. 150, 164, 179, 201, 212 y todo el capítulo sobre «La sustitución». En el intervalo, esta lectura de Lévinas habrá sido desarrollada (cf. *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galléce, 1997).

<sup>5</sup> Estos dos puntos ya habían sido ampliamente desarrollados durante una discusión improvisada de la que no se conservó informe.

<sup>6</sup> *Génesis* XIX, 8-9, trad. A. Chouraqui.

<sup>7</sup> *Juereu*, XIX, 23-25, trad. A. Chouraqui.

<sup>8</sup> Como sabemos, Rousseau ha cercado, interpretado, transformado este episodio. Tanto en el *Essai sur l'origine des langues* como en *Le Léviator d'Épinaim* del que dice en las *Confessions* que «si no es la mejor de mis obras, será siempre la más querida». Remito al admirable análisis que Peggy Kamuf dedica a estos textos en todo un capítulo de *Signatures - ou l'institution de l'auteur*, Galléce, 1991, pp. 107-132.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>13</sup> Como Madame Maseglt detestaba a los gatos devoradores de pájaros, él le regaló por su cumpleaños un gato de bronce que presentaba un plato entre las patas. «Para las migas...», sonrió Giacometti.

ÍNDICE

Prólogo, *Mirra Segoviano* ..... 7  
Invitación, *Anne Dufourmanelle* ..... 10  
Pregunta de extranjero: venida del extranjero,  
*Jacques Derrida* ..... 11  
No existe hospitalidad, *Jacques Derrida* ..... 79

20  
39  
3  
43  
6  
14