

LAS LEYES DE LA HOSPITALIDAD

Julio García Caparrós. Zaragoza

He elegido como título de mi comunicación el de una conocida trilogía narrativa de Pierre Klossowski¹ y lo he hecho, muy conscientemente, con el objeto de problematizar lo que llamamos una identidad política al hilo de la reflexión de Jacques Derrida y de lo que –con una palabra tal vez fea, en cualquier caso afortunada– se entiende (o no) por deconstrucción. Confieso que estuve tentado de recurrir a la cita paródica de la primera novela de esta trilogía, titular por ejemplo *Europa esta noche*.

Pues lo cierto es que, cuando Derrida se plantea el problema de la identidad política, incluso el de las políticas de la identidad, su propósito es muy concreto. Se trata en definitiva de poner en primer plano el desconocimiento que posee Europa de su historia, su incapacidad para asumir la responsabilidad o la memoria de su historia como historia de la responsabilidad con el otro: «este desconocimiento [...] no es un pecado de ignorancia o una falta de saber. No es por *falta de saber* que el europeo no conoce su historia como historia de la responsabilidad. Si el historiador europeo desconoce la historicidad [...], lo que liga la historicidad a la responsabilidad, es en la medida en que su saber histórico oculta, obtura o sutura las cuestiones, los fundamentos o los abismos, porque cree ingenuamente totalizar y actualizar, o, lo que viene a ser lo mismo, porque se pierde en los detalles»².

Debido a esta cautela hacia un excedente del saber histórico, excedente que, de manera no tan paradójica, nos deja en la más completa oscuridad, Derrida recurrirá al análisis del discurso filosófico sobre Europa, especialmente el de Husserl o el de Paul Valéry, pero a la sombra siempre de Hegel y Heidegger. La relación con Husserl, con el pensamiento de Husserl sobre Europa, es compleja. Sólo deconstruimos lo que amamos y Derrida no puede dejar de identificar en la reflexión husserliana, incluso a plena luz, los principios rectores de la metafísica. Así cuando la identidad de Europa es pensada según un *telos* o finalidad. Esa finalidad que es la expansión de la razón y, a partir de la definición tradicional del animal racional, el desenvolvimiento de la humanidad de lo humano. Ser europeo es servir a los fines de la razón. Como es obvio, esta identidad presente a sí misma conlleva algunas dificultades apenas soslayables, a saber, que lo no europeo resulte entonces entrevisto como un déficit de la razón, como una aminoración de lo humano³. Podría decirse que la

¹ Pierre Klossowski, *Les lois de l'hospitalité (La revocation de l'fdit de Nates;Roberte, ce soir; Le souffleur)*, Gallimard, París, 1975

² J. Derrida, *Donner la mort*, Métailié-Transition, París, 1992, p. 13

³ E. Husserl, «La crisis de la humanidad europea y la filosofía», en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Crítica, Barcelona, 1990, pp. 328 y 347

filosofía husserliana de la crisis sería ciega para la luz que ella misma emite⁴.

De esa luz extrae Derrida las consecuencias extremas, aunque con una fidelidad singular a todo lo que Husserl deja sugerir en su filosofía. En primer lugar, que no existe una zoología de los pueblos, que la unidad espiritual de un pueblo no posee ninguna forma madura, alguna vez ya alcanzada ni jamás alcanzable. Los fines de la razón y de la crítica racional son infinitos. En ese sentido la unidad espiritual no está nunca presente a sí misma. Sería, por repetir la terminología finalista, un *telos atelés*. Claro que hay otros aspectos dignos de tener en cuenta en el planteamiento husserliano de la identidad política, por ejemplo a partir de la fenomenología de la intersubjetividad y del papel que en ella juega el instinto de amor –«la relación con el otro en tanto que otro»– a la hora de proponer una interminable construcción de la comunidad⁵. Todo esto es puesto de relieve por Derrida con la palabra que Valéry descubre para referirse a lo europeo. Europa sería el *cap*, el cabo, la cabeza, la punta, el jefe. Pero, ¿cuál es el capital de ese cap? ¿Cómo se capitaliza? ¿Lo hace, de un cabo a otro, exclusivamente como capital económico? La palabra *cap* está hendida en sus significados, se trata no sólo de una hendidura geográfica, de un corte físico, sino también de lo que se corta semánticamente o se disemina.

Lo importante es que esta lectura, a menudo inquietante de los textos que aparentemente parasita, desplaza de modo singular el problema político de la identidad a la decisión ética de la hospitalidad, al derecho de asilo o a los retos del nuevo cosmopolitismo: «*Cultivar la ética de la hospitalidad*», ¿no es este lenguaje, además, tautológico? [...] La hospitalidad es la cultura misma y no es una ética entre otras. En la medida en que atañe al *ethos*, a saber a la morada, a la casa propia, al lugar de residencia familiar tanto como a la manera de estar en él, a la manera de relacionarse consigo mismo y con los demás como con los suyos o los extraños, la *ética es hospitalidad*, es toda ella co-extensiva a la experiencia de la hospitalidad, sea cual sea el modo en que la abramos o la limitemos»⁶.

Desde luego que este desplazamiento hacia el problema ético de la hospitalidad está inscrito en lo que es Europa, porque la identidad de Europa consiste en una suerte de deberes hacia sí misma y hacia los demás. Toda su identidad se resume en cierta responsabilidad, como *cap*, cabeza o cabo, de tal manera que «el *deber* de responder a la llamada de la memoria europea, de recordar aquello que se ha prometido bajo el nombre de Europa, de reidentificar Europa, es un *deber* sin medida común con todo lo que se entiende bajo ese nombre, pero del que se podría mostrar que cualquier otro deber, quizás, tácitamente lo supone. Este *deber* dicta también: abrir Europa a partir del cabo, que se divide porque es también una orilla: abrirlo a lo que no es, no ha sido jamás y no será jamás Europa. El *mismo deber* dicta también no sólo acoger al extranjero para integrarlo sino también para reconocer y aceptar

⁴ Paul De Man, «Crítica y crisis», en *Visión y ceguera*. Editorial de la Universidad de Puerto Rico, Puerto Rico, 1991, p. 21

⁵ Franèise Dastur, *Husserl. Des mathématiques à l'histoire*. Presses Universitaires de France, París, 1995, pp. 118-119

⁶ J. Derrida, *Cosmopolitas de todos los países, (un esfuerzo más! Cuatro Editores*, Valladolid, 1996, p. 41

su alteridad: dos conceptos de la hospitalidad que dividen hoy nuestra conciencia europea y nacional»⁷.

Aparte de esa problemática hospitalidad, la que hace del huésped otro yo y, a la vez, lo deja como otro que el yo, me interesa el fundamento (o el abismo) del problema, a saber, que la identidad es, para Derrida, siempre porvenir, es la memoria de nuestro futuro que todavía no ha llegado a ser. Se trata de una identidad performativa, de un «nosotros» –por ejemplo, nosotros los europeos– entendido como promesa. Lo que nosotros nos hemos prometido ser. Esta promesa pura, que es también memoria del futuro, no se deja reducir a presencia alguna constativa⁸. En cierto sentido, y puesto que la ley es subsidiaria de toda una ontología de la presencia, así como de las oposiciones binarias («hacer x/no hacer y»), en ese sentido, no hay ley de la hospitalidad, puesto que ésta nos exige una responsabilidad sin derecho, previa al derecho⁹.

La hospitalidad está presa del *double bind*, de la paradoja o el doble vínculo. En una permanente violencia irruptiva entre la integración o el reconocimiento de la alteridad, pero también entre la desregulación del asilo y su inevitable reglamentación (inevitable a menos que seamos indiferentes a la lógica del capital y al nacimiento de una nueva esclavitud entre nuestros huéspedes). Por otra parte, la pregunta por lo que somos es también la pregunta por aquello a lo que dejamos paso, por el otro al que acogemos, por la hospitalidad de las lenguas. La pregunta por el derecho a la identidad lingüística y también por el derecho a la traducción, con todas las palabras de paso y las contraseñas que siempre está en la frontera, en el cabo que tiene al menos dos orillas. Derrida buscará esta responsabilidad europea incluso bajo su ejemplar condición personal de argelino, judío y francés¹⁰. Lo judío es esa contraseña, la palabra de paso o *schibboleth*, que da testimonio de lo universal, y que lo hace bajo el título de una singularidad absoluta. Una singularidad que no tiene esencia, que no tiene nada propio, que es yo y el otro¹¹.

El conjunto de la empresa deconstruccionista, de la deconstrucción como ética, responde a ese principio de hospitalidad. Hospitalidad hacia el porvenir, porque el acontecimiento es el extranjero al que se le deja un lugar vacío en la memoria de la espera¹². Se abre la puerta sin reserva, en amistad con el que viene.

Porque todo *filein*, todo querer, es ya un hospedar¹³. El extranjero que viene, el huésped que acontece, es a la vez ocasión propicia y riesgo. La hospitalidad se apuntala en este riesgo sin representación, infigurable. Por esta razón la deconstruc-

⁷ J. Derrida, *El otro cabo. la democracia, para otro día*. Ediciones del Serbal, Barcelona, 1992, pp. 63-64

⁸ Sobre el acontecimiento de la promesa o la suplementariedad performativa ver, por ejemplo, su *Passe-Partout* en J. Derrida, *La vérité en peinture*. Flammarion, París, reed. 1993, p. 7

⁹ J. Derrida, *Fuerza de ley, «El fundamento místico de la autoridad»*, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 60-63

¹⁰ Para la apasionada fenomenología de esta triple condición ver *Circonfession* en G. Bennington y J. Derrida, *Jacques Derrida*, Seuil, París, 1993, p. 279

¹¹ J. Derrida, *Schibboleth pour Paul Celan*, Galilée, París, 1986, pp. 91-92

¹² J. Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, París, 1993, p. 111

¹³ J. Derrida, *Politiques de la amitié*, Galilée, París, 1994, p. 120

ción no termina de encajar con ciertas interpretaciones (psicoanalíticas, semiológicas) de nuestra relación con el otro, de la vinculación entre lo idéntico y la alteridad. No termina de encajar con las reducciones a una mera economía del goce, bien sea la envidia por el goce del otro o el miedo al otro como fuente de impureza y abyección¹⁴.

No se trata de negar que el miedo o la incertidumbre ante el otro existan, sino de determinar sobre qué política de la incertidumbre hablamos. Podemos resultar capturados en el esquema hegeliano de una dialéctica del reconocimiento, como en una suerte de polemología trascendental, o bien en un esquema de apertura y disponibilidad. En realidad el segundo no niega, no se opone ni se reconoce en el primero, pero sí que lleva su incertidumbre hacia una experiencia sin figura. Lo irrepresentable o demoníaco en el otro ya no cierra la identidad en un «nosotros» con poder vinculante, sino que derriba las paredes de la casa o el *ethos*, según la ambivalente familiaridad de lo extraño, de lo *unheimlich*.

Ambos movimientos se dan, y con paradigmático rigor, en Heidegger. Si tomo, por ejemplo, el capítulo de *Ser y tiempo*, consagrado a la fundamentación de lo histórico, leeré que la comunidad, el pueblo, liberan su poder de destino en la participación y la lucha, según una resonancia particular que difícilmente puede pasarme ahora desapercibida¹⁵. En cambio, la comunidad en otros contextos se supone con la alteridad absoluta, como es inevitable deducir de su renombrado comentario al aforismo de Heráclito *ethos anthropou daimon*: la segura residencia del humano es lo abierto a la presencia de Dios (a lo inseguro)¹⁶. La violencia del oxímoron –no hay nada más seguro que lo inseguro– es aún más poderosa que toda lucha, que cualquier participación identificatoria en un combate por el destino. Sólo que esa violencia nos deja ya sin representación o figura alguna, arrojados a una exposición secreta e indescifrable.

Del secreto, de lo indescifrable o incomunicable, es de lo que se ocupa Klossowski cuando relee *Roberte, esta noche*¹⁷. El nudo de la narración es el hecho de que Octave, el anfitrión, ofrece a Roberte a todos y cada uno de los huéspedes masculinos. En este ofrecimiento se cifra eso que, de una manera tal vez apresurada, podemos seguir llamando hospitalidad. Klossowski pretende decir que *Las leyes* están afectadas por una profunda, por una insalvable incomunicabilidad, de tal manera que nos contraíamos ante una auténtica criptonovela. El hogar, el lugar en el que se hospedan los personajes de Klossowski es, en realidad, un castillo escondido. Sus altos muros son los de la sintaxis. Todos aquellos estereotipos de orden lógico o narrativo que reconocemos en un género, en un idiolecto o una lengua.

El lenguaje hospeda al fantasma. Lo importante es esta espectrología adelantada por el novelista. La sintaxis censura y a la vez reproduce el fantasma en su presión obsesiva e incomunicable. Es preciso un estereotipo lógico que oculte la incongruen-

¹⁴ Julia Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*, Seuil, París, 1980, pp. 12-14

¹⁵ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1979, p. 384

¹⁶ M. Heidegger, *Über den Humanismus*, Vitorio Klosterman, Frankfurt an Main, 1991, p.

¹⁷ P. Klossowski, *La Ressemblance*, RyJan-ji, Marsella, 1984, pp. 11-20

cia del fantasma y que dibuje de un mismo golpe el contorno de su opaca fisonomía. Desarticular la sintaxis para restituir al fantasma como tal sería el ejercicio de una vana libertad. No creo que el fantasma, tal como lo entiende Klossowski, se pueda asimilar de manera apresurada al objeto metonímico del deseo, no se deja envolver con facilidad en una *mathesis* del inconsciente como la propuesta por Lacan. El fantasma es aquí lo incomunicable, lo no-presenciable, aquello que se hace presente o corporeiza en un simulacro. El cuerpo, la *ousía* o el *logos* que la dice, son estereotipos, meros simulacros con los que la ontología de la presencia resulta sistemáticamente desestabilizada. En uno de sus ensayos dirá Klossowski que Diana adquiere su propio cuerpo expropiada por la mirada de Acteón, la teofanía de la diosa viene de la imaginación del humano que la acosa¹⁸.

Las leyes de la hospitalidad son una aberración en tanto que costumbre. Desde el código de los signos cotidianos sólo puede decirse que el esposo obliga a la mujer a cometer adulterio. Pero con eso no habríamos empezado ni siquiera a decir algo. Hay todavía un rastro enigmático que debe ser bordeado por la exégesis hasta el final, aunque lo final no es en ningún caso una resolución. El anfitrión ofrece a la anfitriona porque quiere descubrir su verdadera identidad en contacto con lo extraño y lo desconocido. El vínculo conyugal apenas le ofrece una identidad aparente, falaz, de su esposa. Hay una pluralidad de identidades que sólo se revelarían por el intermedio de todos esos amantes fortuitos. En una entrevista con Alain Arnould, el escritor se interroga por este espectral comercio, y lo define en términos de interpretación: «es una facultad de interpretación, de identificación con alguna cosa extraña a su propia naturaleza [...] Una persona es susceptible de interpretaciones diversas por los individuos que la rodean. Bajo la influencia de sus miradas, lo que constituye su unidad moral se deshace. Resurgirán entonces en ella virtualidades que son distribuidas de tal manera que la sustancia de Roberte es susceptible de resultar la opuesta a la que ella cree ser. Hay una *actualización* de Roberte»¹⁹. Primera perplejidad: el bien conocido sólo se nos da a conocer en contacto con lo que no conocemos y, sobre todo, porque él mismo se vuelve desconocido y se actualiza en otra dirección.

Roberte que se da a leer por los huéspedes interpretantes. Traducible de manera incesante, como si en la traducción recobrase vida su esencia originaria. En esta arriesgada reelaboración de sentido uno ve muy de cerca, y no es tan importante si se trata o no de una cercanía premeditada, la filosofía del lenguaje de Walter Benjamin. Hay una identidad sustantiva de la lengua solicitada por la mística de la traducción. Del mismo modo que Roberte ¿quién, su cuerpo, el nombre propio en la loca soledad, tal vez su alma? revive una potencia al ser dicha por la mirada del huésped. Pero el don del huésped es también problemático. No da otra cosa que su mirada: «de manera que su regalo es el simulacro de una ofrenda, desde el momento en que no conserva de lo que da sino su frágil silueta distante»²⁰.

Por otra parte se trata de una acción inclasificable, que oscila permanentemente

¹⁸ P. Klossowski, *El baño de Diana*, Tecnos, Madrid, 1990, p. 27

¹⁹ P. Klossowski, *La Ressemblance*, pp. 108-109

²⁰ M. Foucault, "La prosa de Acteón", en *De lenguaje y literatura*, Paidós I.C.E./U.A.B, Barcelona, 1996, p. 189

entre dos lógicas, entre dos leyes. Las que, resumiendo el minucioso análisis de Klossowski, podría llamar la lógica de la fidelidad conyugal y la lógica del libertinaje. Para la primera la prohibición del adulterio es ley, para la segunda no hay otra ley que la prostitución universal. Una apela a la identidad y la otra lo hace a la dispersión. No se puede decir que la acción sea identificable desde la segunda ley, puesto que Roberte se entrega a los huéspedes por estricta fidelidad al esposo. Ahora bien, la ley de fidelidad resulta igualmente vulnerada, por cuanto se produce un comercio, una circulación ilícita. Podría apurar la indecidibilidad en términos económicos o etnológicos, como lo hace Klossowski, considerar que la esposa es un objeto fuera de precio, inalienable, precisamente porque es alienada continuamente, o que la polian-dria y la poligamia entran en contacto con la forma monogámica de organización familiar. Incluso podría hacer mención a una pasión indeterminable, a una suprema posesión reservada tanto al dolor de los celos como al goce de la infidelidad. La conclusión es una extraña síntesis que no reconcilia, sino que vuelve imposible la determinación de esta práctica. De esta costumbre que, sin embargo, se practica en el relato. Las leyes de la hospitalidad son aquellas que, como identidad o dispersión, ya no nos dejan pensar la hospitalidad misma y, lo que es más importante, puede que no haya otra ley, es decir, que la hospitalidad me lleva a disponer una habitación para lo que ya no puede pensarse bajo ninguna ley. Se trata de una hospitalidad absoluta, minuciosamente regulada y a la vez inmune al orden o al mero procedimiento.

Europa, esta noche... Con la decisión política que se toma a oscuras, en medio de esta noche. Ser europeo es ofrecerse al otro. Hacerlo cargado de razón, con el capital de la razón. Por eso, por esa racionalidad que es Ilustración y crítica interminable, la identidad cultural europea nunca está presente a sí misma. Simplemente promete. Debería pensarse desde una geopolítica de la promesa²¹, como aquel lugar en el que siempre podríamos prometernos cosas, por ejemplo a nosotros mismos y lo que nosotros habríamos sido según esa promesa. Un lugar que todavía no es, que siempre está en trance de venir y que, en definitiva, sólo *se tiene* en ese tránsito. Apurar las aporías de la identidad política, agujerear, si se quiere, ese lugar sin agujeros ni salida, está lejos de ser un mero problema lógico. La aporía es, de un cabo al otro, el orden ético. No hay responsabilidad que no sea experiencia de lo imposible. De esa experiencia, que es también la ocurrencia de la libertad, forma parte la identidad europea.

²¹ Higinio Marín Pedreño, *De dominio público. Ensayos de teoría social y del hombre*, Eunsa, Pamplona, 1997, pp. 211-212