

Las aporías de la hospitalidad en el pensamiento de Jacques Derrida

Prof. Gustavo P. Guille

Universidad de Buenos Aires

La cuestión de la hospitalidad, la pregunta por el extranjero o la cuestión del extranjero, se encuentra siempre vinculada, en el pensamiento de Jacques Derrida, a la cuestión de la responsabilidad¹. Por lo tanto, ligada a una reflexión sobre la ley y el deber, el derecho y la justicia. En consecuencia, se encuentra también enlazada a un pensamiento sobre lo político. Pero a la vez, la cuestión de la hospitalidad es, para Derrida, una puesta en cuestión del concepto clásico de hospitalidad. Por lo tanto, se tratará de repensar las relaciones que se tejen entre la ley, el derecho y la justicia, así como de apostar por la promesa de una política imposible que coloque en su centro la hospitalidad y no la hostilidad.

Estos temas que acabamos de mencionar, además de algunos otros como el don, el secreto, el duelo y, por supuesto, la gran cuestión del sujeto, se encuentran vinculados íntimamente a la cuestión de la hospitalidad y a su puesta en cuestión. Los mismos cobran centralidad en el pensamiento derridiano –como ocurre con la temática de la hospitalidad– desde mediados de los años '80 pero sobre todo a partir de los '90. Lo cual no significa que muchos de ellos no se encontraran presentes en los trabajos anteriores del filósofo franco-argelino. Mas aún, consideramos que aquellos se insertan dentro de lo que podríamos denominar una “matriz conceptual” elaborada por Derrida ya desde mediados de los '60, la cual serviría para echar luz sobre los mismos.

Es por ello que en el presente escrito quisieramos proponer, en primer lugar, una hipótesis de lectura o hilo conductor para abordar el problema de la hospitalidad. Para a continuación centrarnos en la caracterización que realiza Derrida de la hospitalidad y su vinculación con la problemática del don, del derecho y la justicia. Hacia el final retomaremos algunos aspectos de la tragedia de Sófocles *Edipo en Colono*, que le permiten a Derrida

1 Las dos sesiones que forman parte de Derrida J. y Dufourmantelle, A. (2006), *La hospitalidad*, Buenos Aires, Ediciones de la flor, corresponden a las sesiones 4° y 5° del 10 y 17 de enero de 1996 respectivamente, y se enmarcan dentro del seminario dictado por Derrida en la EHESS entre 1995 y 1997 titulado “La hostilidad y la hospitalidad” y que formaba parte de una serie de seminarios dictados desde 1991 hasta el 2003 agrupado bajo la rúbrica “Cuestiones de responsabilidad”.

abordar ciertos tópicos de su filosofía relacionados, oblicuamente, con la cuestión del extranjero y la hospitalidad.

Hipótesis de lectura

Comencemos presentando lo que recién denominamos hipótesis de lectura o “matriz conceptual” dentro de la cual puede insertarse, a nuestros ojos, el tratamiento derrideano de la hospitalidad. La misma puede exponerse de manera desdoblada:

A) En su ensayo “Violencia y metafísica”², Derrida rechaza la separación absoluta establecida por Lévinas en *Totalidad e infinito* entre lo Mismo y lo Otro que, en tanto modalidades metafísicas originarias, sólo podrían existir separadas. De acuerdo con Derrida no puede haber una escisión extrema entre estos dos ámbitos, una separación radical entre un interior y un exterior, entre lo Mismo y lo Otro; sino que hay una inscripción del exterior en el interior, que hace que el interior se desborde al no poderlo contener. Tanto la noción de *huella* como la de *differànce* nos mantienen en una relación de apertura para con el otro que excede la alternativa de la presencia y de la ausencia³. Es debido al carácter que reviste el juego de la *huella* y la *differànce* que toda presencia habrá sido atravesada por una ausencia, y que toda supuesta mismidad se encuentra desde siempre excedida y desbordada por una alteridad constitutiva. Es a partir de este pensamiento de la *huella* y la *differànce* que se produce un desdibujamiento del límite preciso entre dos ámbitos que se resguardarían en su pureza. Para Derrida existe una *contaminación* originaria entre ambos. Es ésta una fatalidad, una tragedia, que hay que asumir.

Es en esta misma dirección que al comienzo de la cuarta sesión del seminario sobre la hostilidad y la hospitalidad (que abre *La hospitalidad*⁴), Derrida retoma la figura del extranjero de Elea, presente en *El sofista* de Platón, quien es presentado, a la vez, como parricida. Pues desafiando la autoridad del padre Parménides, pone en duda el *logos* paterno, sacude el discurso filosófico estableciendo que en cierto modo el no ser es y que el ser, a su

2 Derrida, J. (1989a) “Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas”, *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 107-210.

3 “Esta huella es la apertura de la primera exterioridad en general, el vínculo enigmático del viviente con su otro y de un adentro con un afuera: el espaciamento. El afuera, exterioridad “espacial” y “objetiva” (...) no aparecería sin la grama, sin la *differànce* como temporalización, sin la no-presencia de lo otro inscrita en el sentido del presente, sin la relación con la muerte”. Derrida, J. (2008) *De la gramatología*, Buenos Aires, Siglo XXI, p. 92

4 Derrida J. y Dufourmantelle A., *La hospitalidad*, ed. cit.

vez, no es. El extranjero libra un combate contra la autoridad del padre, del *logos* filosófico – y se trata aquí de una “guerra interna al *logos*”, señala Derrida–, abogando por una *contaminación* originaria entre los ámbitos de ser y el no ser.

B) El segundo aspecto a destacar es que “la economía de la *différance*” supone siempre relaciones de fuerza; ya que la *différance* no es otra cosa que esa “discordia 'activa', en movimiento, de fuerzas diferentes y de diferencias de fuerza”⁵. Como lo ha mostrado en *De la gramatología* (por ej. a propósito de la “Lección de escritura” de Levi Strauss), para Derrida la violencia no es algo que sobreviene en un momento determinado afectando desde el exterior un estado de inocencia previa, de pureza, sino que está inscrita en la posibilidad misma de todo discurso en la medida en que el lenguaje es archi-escritura. Así, tal como indicamos más arriba, el combate se produce en el seno del *logos*, y nos invita a pensar en la filosofía de Derrida como una “filosofía de la violencia”, ya que:

el lenguaje no puede jamás sino tender indefinidamente hacia la justicia reconociendo y practicando la guerra en sí mismo. Violencia contra la violencia. *Economía* de violencia. (...) Si la luz es el elemento de la violencia, hay que batirse contra la luz con otra cierta luz para evitar la peor violencia, la del silencio y la de la noche que precede o reprime el discurso. Esta *vigilancia* es una violencia escogida como la violencia menor por una filosofía que se toma en serio la historia, es decir, la finitud; filosofía que se sabe *histórica* de parte a parte (...) La palabra es sin duda la primera derrota de la violencia, pero, paradójicamente, ésta no existía antes de la posibilidad de la palabra. El filósofo (el hombre) *debe* hablar y escribir en esta guerra de la luz en la que se sabe ya desde siempre involucrado, y de la que sabe que no podría escapar más que renegando del discurso, es decir, arriesgando la peor violencia. Por eso este reconocimiento de la guerra en el discurso, reconocimiento que no es todavía la paz, significa lo contrario de un belicismo; del que es bien sabido que su mejor cómplice *dentro de la historia* es el irenismo⁶.

Lejos de tratarse de una constatación resignada, esta tragedia que implica tomarse en serio la finitud y la historia y, por lo tanto, el no poder escapar a cierta economía violenta o sacrificial, convive con la afirmación irreductible de un respeto absoluto, sin condiciones, de la alteridad. El cual es caracterizado por Derrida como Justicia u Hospitalidad incondicionada ofrecida al otro más allá de todo cálculo posible. De este modo, como indica E. Biset, existe

5 Derrida, J. (1989b) “La *différance*”, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, p. 53.
6 J. Derrida (1989a), “Violencia y metafísica”, ed., cit. p. 157-8.

una *tensión* en los textos de Derrida entre violencia y justicia, y si bien en una u otra etapa de su reflexión filosófica se acentúan cosas diferentes, la misma nunca se resuelve⁷.

Hospitalidad y don

Es teniendo en cuenta este doble hilo conductor que conviene acercarse a la cuestión de la hospitalidad. Ya que el concepto derrideano de hospitalidad encierra una aporía irresoluble al configurarse en el cruce entre lo condicional y lo incondicional. En efecto, entre la hospitalidad condicionada, esto es, las leyes concretas que forman parte del *corpus* del derecho, las leyes positivas, las normas y reglas impuestas al huésped-extranjero –sólo en el marco de las cuales se puede brindar algún tipo de hospitalidad–, y la *Ley* de la hospitalidad absoluta, ofrecida sin condición y sin deber, existe a la vez una heterogeneidad y una indisociabilidad. Existe, como señala Derrida, una pervertibilidad irreductible entre ambas. La hospitalidad *justa*, brindada al otro absoluto, disloca y pervierte las leyes de la hospitalidad jurídica, ofrecidas por pacto o convención, de las que es “sin embargo tan próxima y en verdad indisociable”⁸.

Así, *la ley* incondicional y las leyes condicionadas de hospitalidad se desplazan y trasgreden mutuamente, podría decirse que se contaminan. *Las* leyes de la hospitalidad limitan, al imponer derechos y deberes, y así trasgreden continuamente *la ley* de hospitalidad que “ordenaría ofrecer *al recién llegado* una acogida sin condición”; pero a la vez:

268

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 (...) 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 pervierten. Y deben siempre poder hacerlo.

Porque esta pervertibilidad es esencial, irreductible (...) Es el precio de la perfectibilidad de las leyes. Y por lo tanto de su historicidad. Recíprocamente, las leyes condicionales dejarían de ser

7 Cf. Biset, E. (2012), *Violencia, justicia y política. Una lectura de Jacques Derrida*, Córdoba, Eduvin y Biset (2007) “Jacques Derrida, entre violencia y hospitalidad”, *Δαιμόν*. Revista de Filosofía, nº 40, 131-143.

8 Derrida, J. y Dufourmantelle, A. (2006), ed., cit., p. 31.

leyes de la hospitalidad si no estuviesen guidas, inspiradas, aspiradas, incluso requeridas, por la ley de la hospitalidad incondicional⁹.

De este modo, esta hospitalidad contradictoria, paradójica, esta difícil hospitalidad concebida por Derrida intenta romper o dissociarse del concepto más tradicional de hospitalidad; de la tradición misma dentro de la cual ha sido postulada la hospitalidad en su sentido clásico: esto es, pensada a partir de un sujeto propietario, dueño de casa, del lugar propio, portador de la ley del hogar (*oikonomía*), quien abriría momentáneamente las puertas para recibir a un otro constituyéndose a sí mismo como sujeto soberano por medio de ese acto. Así, Derrida intenta deconstruir los conceptos de “caridad” y “tolerancia” íntimamente ligados a esta concepción clásica de la hospitalidad. La tolerancia, señala, es ante todo un acto de caridad cristiana. La tolerancia es el inverso de la hospitalidad, o en todo caso su límite. “Si yo creo ser hospitalario porque soy tolerante, es que deseo limitar mi acogida, mantener el poder y controlar los límites de «mi casa» (*chez moi*), de mi soberanía, de mi «yo puedo» (mi territorio, mi casa, mi lengua, mi cultura, mi religión, etc.)”¹⁰. De manera que al sentido religioso que acabamos de recordar hay que añadir una connotación biológica y/o genética, en todo caso de raíz inmutaria, que vendría a querer decir: “cuánto puedo tolerar del otro, al otro, sin correr el riesgo de contaminarme”. A fin de cuentas, indica Derrida:

269

La tolerancia está siempre del lado de «la razón del más fuerte»; es una marca suplementaria de soberanía; es la cara amable de la soberanía que dice, desde sus alturas, al otro: yo te dejo vivir, tú no eres insoportable, yo te abro un lugar en mi casa, pero no lo olvides: yo estoy en mi casa...¹¹

De esta forma, más allá del sentido corriente y hegemónico de hospitalidad, Derrida propone pensar la hospitalidad incondicional por fuera de lo que denomina *lógica de la invitación*, comprendida en los límites del “yo te invito, yo te acojo en *mi casa* con la condición de que tú te adaptes a las leyes y normas”; para afirmar que la hospitalidad justa e incondicional está de antemano abierta, a cualquiera que no sea esperado ni esté invitado, a cualquiera que llegue como absolutamente extraño, no identificable e imprevisible *al llegar*, un enteramente otro, como ocurre con los fantasmas o espectros. *Lógica de la visitación y no*

9 Derrida, J. y Dufourmantelle, A. (2006), ed., cit., p. 83.

10 Derrida, J. (2004), “Autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales”, *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jurgen Habermas y Jacques Derrida*, Buenos Aires, Taurus.

11 Ibid.

de la *invitación*. Aunque, no hay que olvidarlo, la hospitalidad de visitación trae siempre aparejado un peligro o riesgo de muerte.

Ya que esta lógica de la *visitación* amenaza el lugar-propio (individual, familiar o estatal). Si lo que llega, lo que viene —y aquí nos encontramos en el pasaje del quién al que¹²— es imprevisible, inanticipable, si acontece *antes* y por fuera de cualquier invitación, entonces uno ya no está nunca en su propio hogar. Esa es la experiencia de lo siniestro, de lo *unheimlich*; inquietante extrañeza, alteración constitutiva de toda interioridad. Como indica Mónica Cragolini:

La deconstrucción advierte que la posibilidad de una incondicionalidad sin soberanía (la hospitalidad) está escondida en el seno mismo del *ipse*. [Ya que] El más cerrado de los *autós* contiene ya al otro que lo parasita, lo contamina, y le impide ser un *autós* homogéneo y prístino. Entonces, en la misma soberanía ya se encuentra la hospitalidad¹³.

De este modo, el don de hospitalidad, como todo verdadero don, requiere de un proceso de desobjetivación creciente. Requiere la “dación de sí”; que el sujeto haga don de sí mismo. Como dice Zaratustra: “yo amo a aquel cuya alma se prodiga [es decir, se da, se derrocha, se disemina], y no quiere recibir agradecimiento ni devuelve nada: pues él regala [da] siempre y no quiere conservarse a sí mismo”¹⁴. En consecuencia, se trata de ir más allá de la lógica económica del reconocimiento, de acuerdo a la cual el don es fuente constitutiva de sujetos idénticos e identificables. Para que haya don, éste debe ser sin reconocimiento, ni de parte del donante ni de parte del destinatario.

A decir verdad, el don ni siquiera debe aparecer o significar, consciente o inconscientemente, *en calidad de don* ante los donatarios, ya sean éstos sujetos individuales o colectivos. En cuanto el don aparezca como don, como tal, como lo que es, en su fenómeno, su sentido y su esencia, estará implicado en una estructura simbólica, sacrificial o económica que anulará el don en el

12 Al respecto señala Derrida: “Como ya parece que he apostado, para hacer que tiemble un poco, por la distinción entre “quién” y “qué”(¿responder a *quién?*, ¿ante *quién?*, pero asimismo ¿de *qué?*, y ¿*qué?*), permítaseme precisar que, en mis trabajos que están en marcha y sobre todo en la enseñanza (por ejemplo, desde hace algunos años, sobre el don, el secreto, el testimonio, la hospitalidad, el perdón, la excusa, el juramento o el perjurio) intento alcanzar un lugar anterior desde el cual esa distinción entre “quién” y “qué” termina por aparecer y por determinarse, dicho de otro modo, un lugar “anterior” a esa distinción, un lugar más “viejo” o más “joven” que ella, un lugar asimismo que a la vez ordene la determinación pero también haga posible la traducción terriblemente reversible del “quién” en “qué”. Derrida, J. (2003). “Como si fuese posible. *Whitin such limits*”, *Papel máquina*, Madrid, Trotta, pp. 257-258.

13 Cragolini, M. (2012), “Virilidad carnívora: el ejercicio de la actividad sojuzgante frente a lo viviente”, *Revista Científica de UCES*, Vol. XVI, n° 1, pp. 23-29, p. 26.

14 Nietzsche, F. (1997), *Así habló Zaratustra*, Barcelona, Altaya, Prólogo, § 4.

círculo ritual de la deuda. La mera intención de dar (...) basta para dar por descontada la reciprocidad. La mera conciencia del don se devuelve a sí misma de inmediato la imagen gratificante de la bondad o de la generosidad, del ser-donante que, sabiéndose tal, se reconoce circular, especularmente, en una especie de autorreconocimiento, de aprobación de sí mismo y de gratitud narcisista.

Y esto se produce en cuanto hay un sujeto, en cuanto donador y donatario se constituyen como sujetos idénticos, identificables, capaces de identificarse (res)guardándose y nombrándose. Se trata, incluso, aquí, en este círculo, del movimiento de subjetivación (...). El devenir-sujeto cuenta entonces consigo mismo y entra como sujeto en el reino de lo calculable. Por eso, si hay don, el don ya no puede tener lugar entre unos sujetos que intercambian objetos, cosas o símbolos. La cuestión del don debería buscar, pues, su lugar antes de cualquier relación con el sujeto, antes de cualquier relación consigo mismo del sujeto, ya sea éste consciente o inconsciente¹⁵.

De acuerdo con Derrida es necesario que el don (de hospitalidad) exceda la lógica del cálculo económico, propia de la ley de la casa y la familia. El don debe permanecer como lo an-económico, y ello no porque resulte completamente ajeno al círculo económico, sino porque guarda con él una relación de familiar extrañeza¹⁶. La pregunta que se nos impone

15 Derrida, J. (1995), *Dar (el) tiempo. I La moneda falsa*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 32. Derrida insiste respecto de la imposibilidad de reapropiación del don dentro de lo que podríamos denominar una lógica del inconsciente: “Para que haya don, es preciso que el don no aparezca siquiera, que no sea percibido como don. Pues si hemos añadido que no ha de ser «siquiera tomado o (res)guardado» es, justamente, para que la generalidad de dichas nociones (de *toma* y, sobre todo, de *guarda*) abarque una recepción, una acepción, una aceptación más amplias que la de la conciencia o la del sistema percepción-conciencia. Apuntamos también a la guarda en el inconsciente, la memoria, la puesta en reserva o la temporalización como efecto de la represión. Para que haya don no sólo es preciso que el donatario o el donante no perciba el don como tal, que no tenga ni conciencia ni memoria ni reconocimiento de él; también es preciso que lo olvide en el momento mismo, e incluso que dicho olvido sea tan radical que desborde hasta la categorialidad psicoanalítica del olvido. Este olvido del don no debe siquiera ser el olvido en el sentido de la represión. No debe dar lugar a ninguna de las represiones (originaria y secundaria) que, por su parte, reconstruyen la deuda y el intercambio por medio de la reserva, de la guarda, de la economía que operan con lo olvidado, lo reprimido o lo censurado. La represión no destruye ni anula nada; (res)guarda desplazando. Su operación es sistémica o topológica: consiste siempre en guardar intercambiando los lugares. Y al (res)guardar el sentido del don, la represión lo anula con el reconocimiento simbólico: por inconsciente, que sea, resulta eficaz y se verifica mejor que nunca por medio de sus efectos o de los síntomas que da a descifrar.

Estamos hablando aquí, por consiguiente, de un olvido absoluto -de un olvido también que absuelve, que desvincula absolutamente y, por lo tanto, infinitamente más que la excusa, el perdón o la liquidación de una deuda. El olvido absoluto, condición de un acontecimiento de don, condición para que un don advenga, no debería ya tener relación alguna ni con la categoría psicofilosófica de olvido ni siquiera con la categoría psicoanalítica que conecta el olvido con la significación, o con la lógica del significante, con la economía de la represión y con el orden simbólico. El pensamiento de este olvido radical como pensamiento del don debería concordar con una determinada experiencia de la *huella como ceniza*, tal como hemos tratado de aproximarnos a ella en otros lugares”. Derrida, J. op., cit., p. 25.

16 Para un análisis exhaustivo de la problemática del don y la hospitalidad Cf. Penchaszadeh, A. P. (2014), *Política y hospitalidad. Disquisiciones urgentes sobre la figura del extranjero*, Buenos Aires, Eudeba, esp. pp. 35-79.

entonces es: ¿El don es sacrificial o excede la lógica del sacrificio? ¿La hospitalidad incondicional, en cuanto don, puede darse por fuera de la esfera del derecho, es decir, del cálculo económico? ¿Puede la hospitalidad ser absolutamente justa? Dicho en otros términos ¿puede sacrificarse el sacrificio?

Como indica Mónica Cragolini, la pregunta en torno a si es posible sacrificar el sacrificio no tiene una respuesta simple; puesto que “si ser sujeto implica “sacrificar” (en la medida en que el sujeto está sujeto al cálculo) “intentar sacrificar” el sacrificio supone un “acto de calculabilidad” sacrificial. Una cuestión circular y paradójica, cuando menos”¹⁷. En efecto, se trata de una experiencia aporética. Si el sujeto es esa “hipótesis que nos será siempre necesaria” (incluso para intentar sacrificar el sacrificio), entonces la aporía se manifiesta en la irreductibilidad de una negociación permanente con lo que no se negocia, con lo absolutamente (otro) incondicional. La apelación a una vida sin sacrificio, es decir, la justicia o la hospitalidad absoluta, deben instalarse siempre dentro de cierta economía de la vida, de la violencia y del derecho, y ello justamente para no correr el riesgo de devenir algo abstracto, utópico o ilusorio. En esto consiste la aporía y la tragedia: lo an-económico es reapropiado por el cálculo económico.

La paradoja, el escándalo, la aporía no son otra cosa que el sacrificio: la exposición del pensamiento conceptual a su límite, a su muerte y finitud. Desde el momento en que estoy en relación con el otro, con la mirada, la petición, el amor, la llamada del otro, sé que no puedo responderle más que sacrificando la ética, es decir, lo que me obliga a responder también y del mismo modo, en el mismo instante, a todos los otros. Doy (la) muerte, perjuero, para ello no tengo necesidad de alzar el cuchillo sobre mi hijo en la cumbre del Monte Moriah¹⁸.

Para poder ofrecer un verdadero don, por caso el don de hospitalidad, es necesario calcular, seleccionar, filtrar, sacrificar. De ahí que aquello que debería ser, por esencia, incalculable tenga que somerterse a las leyes del cálculo que lo niegan y pervierten. De allí también que podamos preguntarnos si ha habido alguna vez en la historia algún verdadero don, un acto de hospitalidad absoluta o un perdón incondicional.

17 Cragolini, M. (2011), “Los más extraños de los extranjeros: los animales”, *Actual Marx*, Intervenciones, Sgo. de Chile, Nro 12, pp. 135-149.

18 Derrida, J. (2000), *Dar la muerte*, Barcelona, Paidós, p. 70.

Volvamos a *La hospitalidad*. Nos encontramos en este espacio trágico, nos desplazamos entre estos dos términos antagónicos (la ley incondicional y las leyes condicionales), contradictorios y sin embargo, inseparables. Trágico en tanto esta antinomia es irreducible, no es sintetizable: *la* ley incondicional de la hospitalidad necesita de *las* leyes para devenir efectiva (esta necesidad es constitutiva); leyes que, como dijimos, la niegan y pervierten. Simultáneamente *las* leyes para ser leyes de la hospitalidad necesitan estar guiadas, inspiradas por esa ley incondicional de hospitalidad que las excede y exige traicionarlas: las *solicita*¹⁹. Tragedia, además, en tanto esos términos antinómicos no son simétricos, hay una extraña jerarquía entre ellos. *La* ley está por encima de *las* leyes; así como la Justicia estaría por encima del derecho. Pero las cosas, como hemos intentado advertir, no son tan sencillas:

Todo sería todavía simple si esta distinción entre justicia y derecho fuera una verdadera distinción, una oposición cuyo funcionamiento esté lógicamente regulado y sea dominable. Pero sucede que el derecho pretende ejercerse en nombre de la justicia y que la justicia exige instalarse en un derecho que exige ser puesto en práctica (constituido y aplicado) por la fuerza²⁰.

Edipo y la hospitalidad

273

La ley es anómica, se encuentra por fuera de la ley, como la justicia y al igual que Edipo. Esa figura trágica por excelencia y cuyos pasos por Colono seguirá Derrida para encontrar en él una figura hospitalaria. De modo que para finalizar nos adentramos en la tragedia de Edipo, para señalar algunos motivos que, siguiendo a Derrida, permitirían complejizar y a la vez echar algo luz sobre la tragedia de la hospitalidad.

Edipo, el gran transgresor, el fuera de la ley –por más de un motivo– es, sin embargo, quien dicta la ley. Esa ley que si es respetada salvará a la ciudad de Atenas de todos los desastres, traerá prosperidad y felicidad. Es Edipo, el extranjero, un extranjero en tierra extranjera dirigiéndose a extranjeros (pues así los interpela durante la tragedia), quien convoca al soberano del lugar (Teseo), le dice “ven”, y le prescribe un juramento; le exige guardar un secreto. Es Edipo, el extranjero, *anómos*, quien impone la ley al soberano, a su

19 Derrida utiliza la expresión “solicitar” o “solicitud” desde sus primeros textos, aludiendo con ello a la operación que consiste en “hacer temblar en su totalidad”, inquietar o conmover desde los cimientos, cierta edificación; en el caso al que nos referimos el edificio jurídico.

20 Derrida, J. (1997a), *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, Madrid, Tecnos, p. 51.

anfitrión (a quien designa como “el más amado de los extranjeros”), de modo tal que Teseo se *encuentra* sujeto y comprometido por una ley, obligado por un juramento, que le cae encima, puesto que él (el soberano no lo olvidemos) no ha *decidido* nada, se ha visto *sorprendido* por la ley del otro. Teseo, anfitrión y soberano, ha devenido rehén del huésped. La hospitalidad, y no la hostilidad, se ha instalado en el corazón de la soberanía.

Edipo, ese extranjero en un sentido particular –ya que no es primordialmente extranjero en el sentido tradicional, es decir, por el lugar de nacimiento, por un vínculo de tierra o sangre, sino en virtud de la experiencia de la muerte; por elegir morir en el extranjero y además hacerlo sin tumba, sin lugar fijo de sepultura lo que impediría cualquier repatriación posible–, conduce, guía, a sus hijas y a Teseo hacia ese lugar secreto, hacia esa cripta de la que ni siquiera Teseo puede saber nada por anticipado (a no ser que se trata de un secreto), donde desaparecerá, dejando a sus hijas, las más amadas por él, el don de un duelo imposible.

Edipo, padre-hermano y esposo-hijo, es ante todo un parricida. Al igual que el extranjero de Elea (presente en El sofista de Platón al que hacemos referencia al comienzo) es un extranjero parricida: éste desafiando al padre Parménides, ha puesto en duda la autoridad del *logos* paterno; ha sacudido el discurso filosófico mejor acreditado estableciendo que en cierto modo el no ser es y que el ser, no es. El extranjero libra un combate contra la autoridad del padre que no finalizará en una internalización de la ley, sino en una transgresión de la misma. Afirmando que se produce una *contaminación* originaria entre los ámbitos de ser y el no ser. Derrida prepara así, a través de la figura del extranjero parricida, el juego que se produce (y que describíamos más arriba) entre la hospitalidad condicionada y la hospitalidad sin condición. Puesto que siempre la afirmación de una implica necesariamente cierta negación de la otra. Y a pesar de la irreductibilidad de la hospitalidad absoluta, la inevitable contaminación de los dos ámbitos implica la imposibilidad de escapar por completo a lo que arriba denominamos “economía de la violencia”.

Ya que, entretanto, los hijos varones de Edipo (Eteocles y Polinices) se encuentran enfrascados en una guerra fratricida por obtener el lugar del padre, el trono de Tebas. Para lo cual ambos desean llevar a Edipo de vuelta a la ciudad, para darle allí sepultura. Pues repatriándolo, podrían de algún modo introyectarlo y así obtener la gracia necesaria, según lo anunciado por el oráculo, para conseguir la victoria. Es en este contexto que Creonte, ese

extranjero que “viola las leyes por la fuerza”, que “no respeta las normas del país”, irrumpe en la escena “entrando a una ciudad que observa la justicia y que nada realiza que esté por fuera de la ley”²¹, y despreciando las normas vigentes, trata de tomar por la fuerza a Edipo y sus hijas; lo que motiva la intervención de Teseo con el fin de proteger un extranjero de otro. La hospitalidad ofrecida a Edipo, el juramento de hospitalidad que éste le ha impuesto a aquel, requiere la instauración de límites por parte de Teseo, el soberano, para con ese otro extranjero que es Creonte.

De ahí de que si bien el principio de hospitalidad absoluta “ordena, hace incluso deseable una acogida sin reserva ni cálculo, una exposición sin límite al arribante. (...) Una comunidad cultural o lingüística, una familia, una nación, no pueden *no* poner en suspenso, al menos, este principio de hospitalidad absoluta: para proteger un «en casa», sin duda, garantizando lo «propio» y la propiedad contra la llegada ilimitada del otro; pero también para intentar hacer la acogida efectiva, determinada, concreta, para ponerla en funcionamiento. De ahí las «condiciones» que transforman el don en contrato, la apertura en pacto vigilado; de ahí los derechos y los deberes, las fronteras, los pasaportes y las puertas...”²²

De ahí la tragedia de la hospitalidad.

21 Sófocles (2000), *Edipo en Colono*, Madrid, Gredos.

22 Derrida, J. (1997b), “El principio de hospitalidad” entrevista realizada por Dominique Dhombres, *Le Monde*, 2 de diciembre, <http://www.jacquesderrida.com.ar>.

Bibliografía:

- Biset, E. (2012), *Violencia, justicia y política. Una lectura de Jacques Derrida*, Córdoba, Eduvin.
- Biset, E. (2007) “Jacques Derrida, entre violencia y hospitalidad”, *Δαιμων*. Revista de Filosofía, nº 40, 131-143.
- Cragolini, M. (2012), “Virilidad carnívora: el ejercicio de la actividad sojuzgante frente a lo viviente”, *Revista Científica de UCES*, Vol. XVI, nº 1, pp. 23-29.
- Cragolini, M. (2011), “Los más extraños de los extranjeros: los animales”, *Actuel Marx*, Intervenciones, Sgo. de Chile, Nro 12, pp. 135-149.
- Derrida, J. (2008) *De la gramatología*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Derrida, J. (2004), “Autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales”, *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, Buenos Aires, Taurus.
- Derrida, J. (2003). “Como si fuese posible. *Whitin such limits*”, *Papel máquina*, Madrid, Trotta.
- Derrida, J. (2000), *Dar la muerte*, Barcelona, Paidós.
- Derrida, J. (1997a), *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, Madrid, Tecnos.
- Derrida, J. (1997b), “El principio de hospitalidad” entrevista realizada por Dominique Dhombres, *Le Monde*, 2 de diciembre de 1997, <http://www.jacquesderrida.com.ar>.
- Derrida, J. (1995), *Dar (el) tiempo. I La moneda falsa*, Barcelona, Paidós, 1995.
- Derrida, J. (1989a) “Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas”, *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 107-210.
- Derrida, J. (1989b) “La *différance*”, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra.
- Derrida J. y Dufourmantelle, A. (2006), *La hospitalidad*, Buenos Aires, Ediciones de la flor.
- Nietzsche, F. (1997), *Así habló Zaratustra*, Barcelona, Altaya.
- Penchaszadeh, A. P. (2014), *Política y hospitalidad. Disquisiciones urgentes sobre la figura del extranjero*, Buenos Aires, Eudeba.
- Sófocles (2000), *Edipo en Colono*, Madrid, Gredos.