

Volumen de homenaje a Salomón Lerner Febres con motivo de la celebración de sus 70 años

# LA VERDAD NOS HACE LIBRES

Sobre las relaciones entre filosofía, derechos humanos, religión y universidad

EDITORES

Miguel Giusti

Gustavo Gutiérrez

Elizabeth Salmón



## Capítulo 15



FONDO  
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

*La verdad nos hace libres. Sobre las relaciones entre filosofía, derechos humanos, religión y universidad*

Miguel Giusti, Gustavo Gutiérrez y Elizabeth Salmón (editores)

© Miguel Giusti, Gustavo Gutiérrez y Elizabeth Salmón, 2015

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Diseño de cubierta: Gisella Scheuch, sobre la base de la escultura *Logos*, de Margarita Checa, fotografiada por Alicia Benavides

Diagramación, corrección de estilo y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: junio de 2015

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2015-08108

ISBN: 978-612-317-114-8

Registro del Proyecto Editorial: 31501361500583

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

## LA HOSPITALIDAD: ¿ES POSIBLE O IMPOSIBLE?

Richard Kearney, Boston College

En el presente ensayo, me ocuparé del dilema entre la hospitalidad y la hostilidad. Cuando nos encontramos con el extraño, ¿abrimos la puerta o la cerramos? ¿Buscamos un arma o le extendemos la mano? Este es uno de los dramas inaugurales de la civilización humana. A continuación, discutiré brevemente el modo en el que dos narrativas fundacionales (la indoeuropea y la abrahámica) han configurado originariamente la comprensión occidental de este dilema social y ético. Sugeriré que acoger al extraño no es simplemente una virtud abstracta, sino más bien una viva lucha existencial con implicaciones contemporáneas cruciales. El *ethos* de la hospitalidad no está nunca garantizado. Se encuentra siempre a la sombra de su gemela: la hostilidad. En este sentido, acoger a otros —foráneos y extranjeros, inmigrantes y refugiados— es una tarea siempre en curso; nunca un *fait accompli*.

### 1.

Permítaseme empezar aludiendo a un debate filosófico actual acerca de dos modos diferentes de aproximarse a la hospitalidad. El primero es el enfoque «deconstructivo», el segundo es el «hermenéutico».

La deconstrucción considera a la verdadera hospitalidad como incondicional. Si uno verdaderamente le da la bienvenida a un extraño, no le pregunta de dónde viene ni con qué propósito. No le pide el documento de identidad ni el pasaporte. La hospitalidad pura, de acuerdo con este argumento, no tiene que ver con un contrato ni con una conversación; tiene que ver con la receptividad y con la exposición radical al otro. Dar la bienvenida sin un porqué. Cuando alguien toca a la puerta, uno no sabe si se trata de un monstruo o de un mesías. Ese es el nivel de riesgo que la absoluta hospitalidad exige. Tan pronto como se la traslada al ámbito de las leyes, las reglas, las normas y los pactos, se elimina el desafío original, despojándola de la osadía y la aventura que le son propias. Esto es lo que dice Derrida al respecto en su libro *La hospitalidad: (De l'hospitalité)* «Digámosle sí a quien sea o lo que sea que aparezca, antes de toda determinación

o anticipación, ya sea que se trate o no de un extranjero, un inmigrante, un huésped no invitado, una visita inesperada, ya sea que se trate o no de la llegada de un ciudadano de otro país, de un humano, de un animal o de una criatura divina, de una cosa viva o muerta, macho o hembra» (2000, p. 77). En breve, la hospitalidad absoluta equivale a un «sí» al extraño que va más allá de los límites de las convenciones legales que exigen controles y medidas con respecto a quién incluir y a quién excluir. Desafía a los controles fronterizos. Al plantear el asunto de modo tan hiperbólico, Derrida nos impele a dar un salto de fe hacia el extraño como «tout autre». Un extraño siempre incognoscible e impredecible. Un extraño de radical alteridad.

Derrida reconoce que dicha hospitalidad —profundamente inspirada por la ética de la hospitalidad mesiánica discutida por Levinas— es imposible. Todo acto empírico de hospitalidad es, *en la práctica*, condicional. La bienvenida que de hecho le ofrecemos a los extranjeros, restringida por la ley y la finitud, es siempre limitada. La hospitalidad pura e ilimitada —abierta a todo el que llega, quienquiera que sea— debe someterse a las exigencias de «las leyes (en plural), aquellos derechos y deberes que están siempre condicionados y son condicionales» (p. 77). La ley —*nomos* y *le nom*, norma y nombre— sitúa y designa al extraño bajo la categoría de «extranjero», definida por convenciones nacionales e internacionales; mientras que, contrariamente, el extraño *qua* «Otro» absoluto trasciende verticalmente el ámbito de la ley. Por tanto, el tipo de «hospitalidad pura» descrito más arriba no puede nunca ser realmente alcanzado. Si existiese, transgrediría los límites de toda política práctica. Sería ciega, sagrada, demente, un sueño.

Pero, si bien la hospitalidad pura es de hecho «imposible», Derrida parece sugerir en ocasiones que podría servir como un ideal regulativo, inalcanzable, pero deseable (p. 159). Se puede percibir un tácito «debería» susurrando detrás del deconstructivo «es». Es difícil mantener lo ético en su cauce, pese a las objeciones y los reparos de Derrida. Sin embargo, si bien encontramos aquí una persuasión ética, también encontramos cautela. Pues, si la hospitalidad pura es realmente imposible, ¿no se vería severamente comprometida la propia capacidad de acción cotidiana —restringida por las leyes de la relatividad—? Y, más aún, si uno intenta llevar la hospitalidad pura hasta su hiperbólico e «imposible» límite, ¿cómo podría uno evitar los peligros del extremismo? El mismo Derrida parece aludir a dichos peligros al concluir *La hospitalidad*, cuando cita la historia de Lot y los extraños en Sodoma, en la que el anfitrión ofrece a sus hijas como concubinas para evitar traicionar a sus invitados (p. 151).

En suma, la deconstrucción nos plantea el enigma de la relación aporética entre el «extranjero» y el radicalmente «Otro» (*Tout Autre*) —es decir, entre (1) *l'étranger* en tanto identificado por las reglas condicionales de hospitalidad y (2) *l'étranger* en tanto transgresor de todas las reglas de este tipo—. Así, los siguientes problemáticos interrogantes quedan abiertos: si la deconstrucción es buena para el pensamiento,

¿es buena para la vida? ¿Cuál es la capacidad de acción del anfitrión y cuál la del invitado? ¿Qué se debe hacer?

Una segunda filosofía contemporánea de la hospitalidad se caracteriza por lo que he llamado el enfoque «hermenéutico». Este parte de la propuesta de Paul Ricœur, quien defiende la posibilidad de una interpretación (*hermeneuin*) prudente entre distintos tipos de extraños. Se trata aquí de una hospitalidad condicional y no de una incondicional, del discernir entre lo posible y lo imposible. Ricœur basa su enfoque hermenéutico en el modelo de la «hospitalidad lingüística» que uno pone en práctica, por ejemplo, cuando traduce de un lenguaje hospedado a un lenguaje anfitrión. El lenguaje anfitrión le da la bienvenida al hospedado y, por supuesto, es transfigurado por el lenguaje huésped en el acto de traducción y viceversa. En este sentido, Antoine Berman se refiere a la traducción como *l'épreuve de l'étranger* (1984) —la prueba del extranjero—, pues nunca podemos lograr una traducción perfecta que asimile o reciba totalmente el lenguaje del extraño. En la traducción se transforman tanto el anfitrión como el huésped y pueden, de hecho, intercambiar roles. Es decir, puesto que una traducción total o absoluta es imposible, hay siempre un remanente, un núcleo intraducible, que interminablemente buscamos reproducir de otros o mejores modos. (De ahí el carácter inagotable de los clásicos. Piénsese en las múltiples traducciones a lenguajes vernáculos de la Biblia, desde la Septuaginta hasta la del Rey Jacobo, Lutero, Rosenzweig, Chouraqui y otros. Volveré sobre este punto.) La diferencia inerradicable entre los lenguajes exige, a su vez, una constante colisión creativa de ideas, sentimientos, convicciones y visiones de la vida. Y, con frecuencia, es esta misma tensión dialógica entre lo traducible y lo intraducible aquello que constituye lo mejor de nuestras historias culturales.

La tarea de traducción viene siempre acompañada de una tarea de discernimiento. Necesitamos, nos recuerda Ricœur, una capacidad para el juicio práctico —*phronesis*— para evitar la hipérbole que pasa por alto o suspende las diferencias entre otros hostiles u hospitalarios (1992, p. 339). Una ética de la existencia cotidiana requiere mediaciones hermenéuticas entre el sí mismo y el extraño; en este contexto, los riesgos de la traducción constituyen un dilema de «hospitalidad lingüística» (2006, pp. 10, 29, 23-24). El *mi-lieu* de la traducción se sitúa entre el lugar del sí mismo (*lieu*) y el no-lugar del otro (*non-lieu*) (Ricœur, 1992, p. 338). Esta tarea de traducir al extraño es, efectivamente, una «épreuve», entendida como «experiencia», «puesta a prueba», «prueba», «ordalía». Pero se trata, insiste Ricœur, de una *épreuve difficile*, mas no *impossible* (2006, p. 3). Ricœur difiere marcadamente aquí tanto de Derrida como de Levinas, para quienes el acto de traducir a o mediar con el extraño parece implicar un acto de traición hermenéutica (Derrida, 2000, p. 15)<sup>1</sup>. Lejos de permanecer como

---

<sup>1</sup> Para la crítica de Ricœur a Levinas, ver el décimo estudio del primero (1992, pp. 336-340).

un lector atrapado en un laberinto de signos, el/la traductor(a) verdaderamente hospitalario u hospitalaria se ocupa de personas y mundos más allá del texto —y responde a sus invocaciones—. La hospitalidad lingüística denota una capacidad humana básica para la comunicación entre distintos seres humanos —ya sea de un lenguaje a otro o dentro del propio lenguaje (Ricoeur, 2006, p. XXII)—. Es tanto interlingüística como intralingüística. El extrañamiento tiene lugar no solo al viajar, sino también en los lugares más familiares. Incluso al interior del propio lenguaje puede uno volverse «un extranjero en el propio lenguaje materno» (2006, p. 9). Así como la niña se ve arrojada del vientre materno, la hablante de un lenguaje se ve con frecuencia extrañada respecto de su *langue maternelle* (lapsus, pérdida de palabras, invención lingüística). En última instancia, afirma Ricoeur, «hay algo extranjero en todo otro» (p. 25). Incluso en el amor y la amistad con aquellos que nos son más cercanos, traducimos a los otros a la vez que observamos su intraducible «secreto» (pp. 28-29). Nos encontramos con la doble invocación del otro: tradúceme, no me traduzcas. Mucho antes de encontrarnos con inmigrantes, refugiados o aquellos que están más allá de nuestras fronteras, ya somos extraños para nosotros mismo y para los otros en casa.

La hospitalidad lingüística, sea entre lenguajes o entre seres humanos dentro del mismo lenguaje «nativo», recompensa los esfuerzos del traductor. Además de la dificultad y el desafío que supone, la traducción puede brindar también placer y felicidad incluso cuando el traductor lamenta lo que se pierde en la traducción (p. 10). El relato de Babel, antes que retratar la trágica historia de una caída, debería ser recordado como una oportunidad feliz<sup>2</sup>, indicativa de una apertura a la pluralidad de lenguas extranjeras (pp. 13, 18). Como observa Ricoeur, en nuestro mundo político e histórico concreto, no encontramos un ideal platónico de un solo *Lenguaje*, sino la feliz multiplicidad de *lenguajes*.

En suma, la hospitalidad lingüística implica que la traducción supone transiciones multilaterales entre lenguajes anfitriones y lenguajes huéspedes. Se trata de un modo de acoger al hablante de una lengua extranjera permaneciendo fiel, primero, a la posibilidad de recibir al extranjero en la propia casa y, segundo, a la imposibilidad de lograrlo completamente alguna vez. Así, respetamos el «núcleo intraducible» que se resiste a la seducción de la «traducción perfecta», a la tentación de una reproducción definitiva, al espejismo de un lenguaje total (previo a la caída o utópico). Caer en dicha tentación es correr el riesgo de obligar a la otredad a suprimirse al convertirse en lo mismo (1992, p. 356). La hospitalidad no es fusión, sino transfusión.

El paradigma hermenéutico de la traducción sirve, entonces, como puente entre la identidad y la extrañeza. Haciendo eco de la frase de Mallarmé, «Hypocrite lecteur,

<sup>2</sup> Derrida también se expresa positivamente acerca de Babel en su texto «Des Tours de Babel» (2002).

mon semblable, mon frère» (la cual también sirve de epígrafe a la obra de Kristeva, *Strangers to Ourselves*), Ricœur se refiere a «le semblable» como la paradoja del Extraño: aquel que es lo suficientemente reconocible como para aparecer, pero que pese a ello conserva cierta distancia. La similitud permite una «equivalencia» tentativa y aproximada entre la lengua anfitriona y la lengua huésped. Pero dicha equivalencia provisional no se consuma jamás en la exacta o adecuada correspondencia: «la misma cosa puede decirse siempre de otras maneras» (2006, p. 25). Y estas maneras son invariablemente extrañas, sin importar cuán *semblable*. En una buena traducción, la diferencia nunca anula la similitud, así como tampoco la similitud anula la diferencia. *Traduttore, traditore*, sí; pero aun reconociendo el elemento de pérdida en cada traducción, debemos entender esto como una pérdida lamentada por el traductor que, lejos de ser un traidor lingüístico, está al servicio de las diferencias entre lenguajes y las sufre. En suma, el buen traductor está comprometido con el Otro que se representa a sí mismo en ausencia. Como Antígona en la lectura que hace Heidegger de *Der Ister*, lo hogareño alberga en sí mismo a lo no-hogareño; el extraño que se traiciona a sí mismo entregándose a mí, se retrae a su extrañeza (1996). El huésped nunca se asimila totalmente a nuestro hogar, pues permanece siempre, en el fondo, alternativo a nuestra lengua materna. La traducción permanece como una tarea inagotable.

## 2.

Volvamos ahora brevemente a la traducción de la Biblia hebrea al griego. Este evento clásico supuso un intercambio productivo entre dos nociones muy diferentes del ser. En la Septuaginta, la noción específicamente hebrea del ser como devenir —como puede apreciarse, por ejemplo, en la frase «Yo soy el que será» (*Éxodo*, 3, 14)— pone en cuestión la noción griega del ser como autoidentidad. El lenguaje anfitrión, el griego, tiene que abrir sus nociones de *ontos on* o *einai* para recibir al lenguaje huésped, el hebreo, con su idea del ser divino como revelación personal, promesa o epifanía. Del mismo modo, el huésped hebreo debe recibir al anfitrión griego. Así, en cierto sentido, el lenguaje bíblico actúa como un caballo de Troya, perturba y sabotea la noción metafísica griega del ser; mientras que, en otro sentido, se reconcilia creativamente con una cultura extraña —el mundo helénico de la mitología y la ontología—. En el encuentro traumático de traducción mutua, el anfitrión y el huésped participan de un evento de hospitalidad interlingüística.

Sin embargo, la hospitalidad de la traducción no es incondicional ni arbitraria. Si el extranjero toca a tu puerta, tienes derecho a decir lo siguiente: «Si te invito a mi lenguaje anfitrión, ¿vamos a beneficiarnos ambos o me vas a destruir?». (O, para usar una analogía más dramática, si uno se encuentra en el Gueto de Varsovia protegiendo

a su familia judía y las SS tocan la puerta y preguntan «¿puedo pasar?», uno tiene derecho a tapiar la puerta.) Las condiciones éticas de la hospitalidad requieren que, a veces, se deba decir que «no». Con frecuencia nos vemos obligados a discernir y discriminar y, al hacerlo, solemos invocar, por lo general, ciertos criterios para determinar si es que la persona que llega a nuestro hogar nos va a destruir a nosotros y a nuestros seres queridos o si va a ingresar de un modo que, de ser posible, sea mutuamente beneficioso. Uno nunca sabe con certeza, claro, cuál será el desenlace. Siempre hay un riesgo. Para citar una vez más a Derrida, el extraño que llega a tu hogar puede ser un asesino o un mesías. O, a veces, ¡un poco de ambos!

La hospitalidad lingüística, entonces, no es indiscriminada. Tiene derecho a preservar una cierta diferencia fundamental entre lenguajes, resistiendo con ello la tentación de reducir al anfitrión y al invitado a una sola identidad de significado. La buena traducción busca evitar la fusión o la confusión —el error de reducir al otro a lo mismo, de reducir al extraño a lo familiar—. La genuina hospitalidad solo puede ocurrir cuando se respeta la singularidad única de cada extraño y cada anfitrión, de cada autor y de cada lector.

### 3.

Teniendo en cuenta estos dos modelos de hospitalidad, incondicional y condicional, quisiera ofrecer un breve recuento de dos tradiciones en la cultura occidental que han configurado nuestra comprensión contemporánea de la hospitalidad. La primera es la indoeuropea, la segunda, la abrahámica.

La tradición indoeuropea ha sido bien analizada por Emile Benveniste en su obra clásica *Indo-European Language and Society* (1973). Benveniste analiza el doble significado de la raíz de hospitalidad —*hostis*, término que significa tanto huésped como enemigo—. Originalmente, *hostis* tenía el significado de huésped y solo gradualmente adquirió el significado de enemigo. Benveniste sugiere que, originalmente, la noción de *hostis* suponía que alguien exigiese, dentro de una relación de igualdad recíproca, confianza; suponía dejar de lado las armas, convertir la hostilidad en hospitalidad. Fue solo después, cuando las relaciones interpersonales o intercomunales de confianza fueron reemplazadas por relaciones abstractas entre Estados impersonales, que *hostis* asumió la connotación de enemigo. Desde entonces, la hospitalidad ha estado intrínsecamente ligada a la posibilidad de hostilidad y se convirtió, de ese modo, en un drama de elecciones y decisiones. Benveniste afirma lo siguiente acerca de la transición del significado de *hostis*: «La noción primitiva evocada por *hostis* es la de la igualdad de compensación. Así, como su contraparte gótica *gast*, el término latino *hostis* denotaba al huésped. El significado clásico de “enemigo” debe haberse



desarrollado cuando las relaciones recíprocas entre los clanes fueron reemplazadas por relaciones exclusivas de *civitas a civitas*» (1973, p. 71). En otras palabras, una vez que las comunidades se transformaron en amplios Estados soberanos, las relaciones íntimas entre las personas, las cuales eran la base del *hostis* entendido como *huésped*, fueron transformadas en una sospecha del *hostis* como una amenaza potencial. ¿Por qué? Porque en esta fase, la abstracción de la soberanía estatal había ya prescindido de las relaciones interpersonales como base de la vida comunitaria temprana<sup>3</sup>.

El otro término central que conforma la raíz del término hospitalidad es *hospes*. También aquí nota Benveniste una ambivalencia básica. Él sostiene que los términos *hospes* y *hospites* contienen la palabra raíz *pet*, *potestas* —poder—. Así, el anfitrión fungía de una suerte de señor de los huéspedes, quien tenía la capacidad y la autoridad para dar la bienvenida a los extranjeros a su hogar o rechazarlos. En otras palabras, el señor de los huéspedes tenía el poder de incluir o excluir a quien desease.

De esta manera observamos, dentro de la evolución de las sociedades indoeuropeas, la noción tanto de un extraño favorable que se va convirtiendo en un huésped, como de un extraño hostil que se convierte en el enemigo. El dilema de la hospitalidad se vuelve, entonces, el dilema de la *hostipitalidad* (término acuñado por Derrida). No es posible hablar de hospitalidad sin la posibilidad de la hostilidad y viceversa. En suma, huésped es un término doble a la raíz tanto de hospitalidad como de hostilidad. Uno puede convertirse en el otro, y al revés. La hospitalidad no es nunca algo dado; es siempre un desafío y una elección.

#### 4.

La distinción entre interior y exterior puede verse en el desarrollo de las nociones modernas de identidad soberana, aunque se remonta a oposiciones mucho más antiguas entre griegos y bárbaros, romanos y etruscos o, para dar otro ejemplo, se expresa también en la polarización colonial entre ingleses e irlandeses. Uno de los primeros usos del término político *gens* —derivado de *genus* o *genitus*— para connotar una «nación» surgió en el contexto de los Estatutos de Kilkenny. El *gens* designaba a aquellos al interior de la ley, mientras que el *de-gens* se refería a aquellos al exterior de la ley.

---

<sup>3</sup> Benveniste muestra cómo el sentido positivo de anfitrión se relaciona con aquel que recibe al huésped como otro (extraño o extranjero) en un gesto recíproco. Pero este sentido positivo es gradualmente superado en el desarrollo de Estados y regímenes anónimos. Históricamente, como señala Benveniste, la costumbre habría perdido su fuerza en el mundo romano, puesto que presupone un tipo de relación íntima que ya no era compatible con el régimen establecido. Cuando una comunidad antigua se convierte en un Estado nación, «las relaciones entre los hombres o entre los clanes se ven abolidas». Lo único que persiste es la distinción entre lo que está al interior de y lo que está al exterior de la *civitas*. La palabra «hostis» asume, así, un matiz hostil y es, por tanto, aplicada solo al enemigo (1973, p. 77).

Este significado se materializó en la división espacial entre aquellos que residían dentro y fuera del *pale* (una palizada de madera que rodeaba la ciudad de Dublín). Casarse fuera del *pale*, fuera de la propia clase colonial y eventualmente fuera de la propia religión, equivalía a volverse «degenerado». Aquellos al interior eran la alta burguesía (*gentry*), los caballeros (*gentlemen*), aquellos que obedecían las convenciones del refinamiento (*gentility*). Aquellos «fuera del *pale*» (*beyond the pale*) eran los nativos in-civiles e in-cultos. De este modo, los dos términos originales para nación (*natio* y *gens*) surgieron de la posición según la cual ser ciudadano de una nación soberana equivalía a ser definido por encima de y en oposición a aquellos que no poseían el derecho natural de nacimiento (*natus/genitus*) del Estado legítimo. Es posible encontrar ejemplos más atroces de esta estrategia política de inclusión/exclusión en formas contemporáneas de divisiones exclusivistas entre arios y no arios, serbios o bosnios, judíos o palestinos, etcétera.

Con el surgimiento de la noción de soberanía absoluta, la cual es, según Rousseau «una e indivisible», existe ya un peligro. ¿Qué ocurre con aquellos que no son parte del Estado «uno e indivisible» —el foráneo, el que viene de fuera, el emigrante, el no residente, el no conformista—? ¿Qué pasa con aquellos que representan a una minoría —religiosa, étnica, lingüística, cultural—? ¿Debe el Estado aislarlos o enviarlos a casa? Si están dentro de la nación, ¿existen si no son parte de la nación? Para el nazismo, las comunidades judías, gitanas y otras comunidades no arias no pertenecían y, por ello, perdieron el derecho a «existir».

Este es el peligro de que los otros sean demonizados como «foráneos», de que los extraños se vuelvan «chivos expiatorios». Pero también existen importantes contraejemplos frente a tal exclusivismo binario. Encontramos algunos de ellos ya en el código griego homérico de la *philoxenai*, el cual se encuentra epitomizado en el hecho de que Zeus fuese el protector de los extraños. Esta ética de la hospitalidad sagrada perduró en la filosofía de Platón, dentro de la cual Sócrates es celebrado como un extraño decidor de la verdad que, a su vez, da la bienvenida al Extranjero de Elea en el *Parménides*, uno de los textos fundacionales de la cultura occidental. Y, sin embargo, en las sociedades greco-romanas —al igual que en nuestras sociedades modernas— existieron muchas narraciones de extraños, huéspedes y enemigos que llegan al hogar y lo destruyen. Una de las instancias más antiguas de hospitalidad que se torna hostil es la historia del caballo de Troya, en la cual los troyanos abren las puertas de su ciudad al presente de sus adversarios, solo para descubrir que su hospitalidad ha sido traicionada. Esto da lugar, nuevamente, a la pregunta central acerca de la bienvenida condicional o incondicional al extraño: ¿hicieron los troyanos lo correcto al actuar basados en la confianza sin saber si es que el asunto resultaría bien o mal, o debieron haber sido más suspicaces frente a los griegos? Una ética de la hospitalidad absoluta

nos exigiría tomar el riesgo sin pedir documentos de identidad ni garantías de buen comportamiento. Toda persona que se encuentra con un extraño a su puerta, se encuentra con este antiquísimo dilema de la bienvenida condicional o incondicional.

## 5.

Permítaseme pasar ahora a la segunda tradición de hospitalidad, la abrahámica. En la primera narración bíblica en torno a la hospitalidad, encontramos a Abraham y Sara dándole la bienvenida a tres extraños en el desierto. Los extraños aparecen de la nada y los anfitriones los aceptan sin preguntar si son amigos o enemigos.

La historia es la siguiente: es un día caluroso en el desierto y Abraham está sentado bajo la sombra de un roble en Mambré. Su esposa Sara está dentro de la tienda familiar protegiéndose del sol de mediodía. Ella no está contenta, tiene más de 100 años y es estéril. Su sirvienta Agar es más joven y más atractiva que ella y más fértil. Abraham está reflexionando acerca de su infeliz esposa y acerca del futuro de Israel cuando, súbitamente, una sombra atraviesa fugazmente el suelo iluminado por el sol ante él. Levanta la mirada y se encuentra con tres extranjeros de pie frente a él y el miedo lo sobrecoge. ¿Por qué han venido?, se pregunta. ¿Para matarlo a él y a su familia? Son, después de todo, tres y él tiene a dos mujeres que proteger, su esposa y su sirvienta. ¿Debe pelear con los extraños? Pero, en lugar de ir por un arma o cerrar su tienda, Abraham corre hacia los visitantes. Los saluda, hace una venia inclinándose hasta el suelo y los invita a comer. Le pide a Sara que amase tres medidas de la mejor harina para pan, mientras él captura un becerro y lo prepara con crema y leche. Luego Abraham se para bajo el roble y observa a sus huéspedes comer. Al terminar, los extraños anuncian que a su retorno, en un año, Sara estará embarazada. La estéril Sara, parada en la entrada a la tienda, se ríe al oír esto, pues es imposible que ella quede embarazada.

Pero los visitantes repiten la promesa —nada es imposible para Dios—. El niño será llamado Isaac, que en hebreo significa «risa», pues es absurdamente imposible que Sara conciba a un niño. Se revela entonces que los extraños son divinos. Así como Zeus se le aparece a Filemón bajo la forma de un extraño, Yahveh se le aparece a Abraham bajo la forma de tres extraños que invitan a Abraham y a Sara a practicar un ética de la hospitalidad absoluta.

Al conservar esta tradición del extraño nómada sagrado, Abraham es reconocido como el errante por excelencia, el que mora en una tienda, celebrado en el Salmo 119: «Yo soy un extraño en esta tierra, yo soy un arameo errante»<sup>4</sup>. Hasta el día de hoy, la festividad judía del Sucot es un tiempo en el que los judíos erigen una tienda para recordar que descienden de un nómade que mostró hospitalidad a los extraños.

---

<sup>4</sup> Hegel se refiere a Abraham como «un extraño para la tierra, el suelo y los hombres por igual».

Pero esto no significa que la hospitalidad se imponga siempre victoriosa. La sombra de la hostilidad no está nunca demasiado lejos. En la narración del *Génesis* acerca del acoger extraños, el hospitalario Abraham, habiéndole dado la bienvenida a los visitantes y recibido el presente de Isaac, se convierte, en un capítulo siguiente, en un déspota inmoral. Destierra a Agar junto a su hijo Ismael al desierto, lugar en el que hubiesen muerto de no ser por la intervención de Yahveh. Así, el gran anfitrión fundacional, capaz del más grande acto de hospitalidad, es también capaz de la más grande crueldad cuando se trata de la exclusión de su segunda mujer «esclava» y el hijo de ambos.

Lo mismo vale para Abraham en el monte Moriah con su hijo Isaac. Oye dos voces. Una le dice «mata a tu hijo», en conformidad con las antiguas prácticas rituales de sacrificios humanos. Pero otra voz le dice «no mates a tu hijo, dale la bienvenida como un presente de Dios, no como una mera posesión con la que puedes hacer lo que te plazca. Recibe a Isaac de regreso como un extraño, como un presente». Esta escena es maravillosamente dramatizada por Søren Kierkegaard en su libro *Temor y temblor*. La decisión entre la hostilidad y la hospitalidad es siempre una decisión tomada con temor y temblor porque «todo ángel es terrible», como afirma Rilke en las *Elegías de Duino*; y no sabemos si el terror que nos hace retroceder es una conmoción que puede destruirnos o una que puede transfigurarnos. Hay siempre un dilema difícil e inescapable en el vértice entre la bienvenida y el rechazo. (Y resulta revelador que el Dios que le ordena a Abraham matar a su hijo tenga un nombre distinto [Elohim] del Dios que lo exhorta a re-concebir a su hijo en el amor [Yahveh], lo cual sugiere una alteración narrativa en la comprensión bíblica del Otro divino.)

## 6.

Podría decirse que toda la Biblia consiste en luchas entre dos modos diferentes de responder a lo foráneo. Permítaseme citar algunos ejemplos más. Saúl se propone destruir a los amalecitas, pero en la batalla contra los extranjeros decide abandonar la sed de sangre y se compromete más bien con la misericordia. Jacob lucha contra un oscuro y anónimo «alguien» (*eesh*) durante toda la noche, enfrentándose a lo que percibe como un adversario amenazante, hasta que finalmente se abre al Otro (*Génesis*, 32, 25). Al recibir una marca divina sobre la cadera —y el nuevo nombre de Israel—, Jacob opta por la paz, reconociendo, finalmente, «el rostro de Dios» en la faz de su enemigo mortal. De hecho, resulta significativo el que, en el día posterior a la lucha contra el Extraño nocturno, Jacob pueda finalmente abrazar a su hermano y rival, Esaú, de quien se había distanciado. El mensaje parece ser el siguiente: el extraño divino está en cada humano otro con el que nos encontramos, indefenso y vulnerable, que nos pide ser recibido entre nosotros. El rostro que sirve como huella

de una divinidad trascendente es también un portal a la humanidad en su inmanencia de carne y hueso. O, como lo pone Levinas, «la epifanía del rostro *qua* rostro abre la humanidad. El rostro en su desnudez como rostro me presenta la destitución del pobre y del extraño» (1981, p. 213)<sup>5</sup>.

Mi relación hospitalaria con el extraño, en suma, le da significado a mis relaciones con todos los otros, próximos o distantes, humanos o divinos. En ese sentido, es optar por la justicia antes que por el homicidio, como lo recuerda la famosa plegaria de Pascua: «No has de oprimir al extraño, pues conoces el corazón del extraño, habiendo sido ustedes también extraños en la tierra de Egipto» (*Éxodo*, 23, 9)<sup>6</sup>. En apoyo de esta lectura podemos también recordar cómo tres de los libros más tempranos de la Biblia tienen como tema el acoger a extraños —*Job*, *Ruth* y el *Cantar de los Cantares*—. *Job* reta a Yahveh antes de finalmente aceptar sus misteriosas maneras de obrar. *Ruth* es una foránea moabita que es recibida por Boas en su hogar, iniciando así una larga línea de descendientes híbridos que incluye a David y Jesús. El último de estos libros, el *Cantar de los Cantares*, puede ser citado como un testimonio paradigmático de la reunión de Israel y su rival egipcio: el Rey Salomón acoge a la mujer extranjera «sulamita», desafiando la tradición para tomar a esta «negra y bella» extraña como su esposa. De hecho, es significativo que el *Cantar* mismo celebre una historia de amor judía acerca de un amor humano-divino en la forma adaptada de un poema matrimonial o epitalamio babilonio egipcio. Acoger a tu Otro es más divino que proteger a los propios. Es por ello, probablemente, que la Biblia hebrea contiene 36 exhortaciones a «amar al extraño» (*Deuteronomio*, 27, 19; 10, 18; 24, 17; 16, 11, etcétera) y solo dos a «amar al prójimo»<sup>7</sup>.

El *Deuteronomio* es uno de los libros más ricos en referencias al extraño. Permítaseme citar algunos pasajes característicos: «Él muestra su amor por el extraño, dándole comida y vestimenta» (10, 18)<sup>8</sup>; «maldito sea el que distorsiona la justicia debida a un extraño, a un huérfano o a una viuda» (27, 19)<sup>9</sup>; «no has de pervertir la justicia debida a un extraño o a un huérfano, ni has de tomar las prendas de una viuda

---

<sup>5</sup> Véase también mi análisis del rostro del otro en «Towards a Phenomenology of the Person» (Kearney, 2001, pp. 9-20). Para discusiones críticas más elaboradas acerca de la dialéctica de la hospitalidad/hostilidad hacia el extraño, véase Kearney (2003, 2010; Kearney & Taylor, 2011 y Kearney & Semonovitch, 2011).

<sup>6</sup> Otro texto pascual, *Sefer Ha-Hinukh*, 431, explica este pasaje del *Éxodo* como un recordatorio de que «nosotros hemos experimentado el gran sufrimiento que uno siente en una tierra extranjera. Al recordar el dolor que nosotros mismos hemos sufrido, del cual Dios, en su misericordia, nos ha liberado, se despertará nuestra compasión hacia cada persona en esta aflicción».

<sup>7</sup> Véase el tratamiento del tema que ofrece Jonathan Sachs (2002). Agradezco a mi hermano, Tim Kearney, por señalarme esto.

<sup>8</sup> El término *ger* aquí presente es traducido al griego como *xenos* y al latín como *peregrinus*.

<sup>9</sup> El término *ger* aquí presente es traducido al latín como *advena* y al inglés de diversas maneras para significar «foráneo».

como garantía» (24, 17). O, una vez más, «habéis de regocijaros ante el Señor vuestro Dios [...] y ante el extraño y el huérfano y la viuda que están entre ustedes en el lugar en el que el Señor vuestro Dios decida establecer Su nombre» (16, 11).

Hay varios aspectos reveladores en estas referencias al extraño entre nosotros. En primer lugar, el extraño está asociado con el nombre de Dios. En segundo lugar, el extraño aparece invariablemente junto a alusiones a los huérfanos y las viudas —seres vulnerables e indefensos sin una familia o garante—. En tercer lugar, el advenimiento del extraño exige una «justicia» que parece ir más allá de las convenciones normales de la seguridad nacional, las cuales tienden a excluir a extraños, huérfanos y viudas. El hecho mismo de que el Señor deba repetidamente exigir la hospitalidad para prevenir la hostilidad frente a la figura del extranjero es, en sí mismo, un reconocimiento de que las respuestas iniciales a los foráneos tienden a estar dominadas por el miedo más que por el amor. Tan es así que, si bien el *Deuteronomio* recuerda que «nuestro padre fue un arameo errante» (26, 5), el mismo texto incurre también en las más atroces expresiones de exclusión contra los errantes fuera de la tribu (a saber, las numerosas exhortaciones a azotar al enemigo en el *milchemeth mitzvah*). Finalmente, las traducciones latinas del término hebreo *ger* como *advena* y *peregrinus* resultan particularmente sugerentes al connotar (a) alguien que viene desde fuera, desde lejos, desde el futuro (*advena*) y, (b) alguien que migra a través de las fronteras de la nación, la tribu o el hogar (*peregrinus*, como en el término español «peregrinación») (Kearney, 2010, nn. 30-31).

El extraño es, en suma, aquel no invitado que no tiene donde reposar su cabeza a menos que actuemos como «anfitriones» y le proveamos una morada. Hay una suerte de sorpresa radical en torno a la llegada de aquel enajenado y enajenante que viene de fuera —una suerte de incognoscibilidad que nos invita al riesgo y la aventura—. La hospitalidad hacia el Otro irreducible no surge *naturalmente*. Requiere de imaginación y confianza. Así, mientras la *Torá* reconoce el impulso predecible a perseguir a los intrusos, nos exhorta a superar nuestros impulsos homicidas y a darle la bienvenida a quien adviene. «No le hagas a otro lo que te resulte odioso. Esta es toda la *Torá*; todo el resto es comentario» (*Hillel, Talmud, Shabbat*, 31a)<sup>10</sup>.

El hecho de que el extraño sea con frecuencia tratado como una imagen humana de lo divino merece ser resaltado. De hecho, lo que se presenta como un extraño demasiado humano, que surge de la noche para luchar con nosotros, solo es subsecuentemente reconocido como divino. La traducción de los términos hebreos *eeshliysh* al latín como *vir* y al griego como *anthropos* conserva este sentido a través de las múltiples lenguas. Aunque algunas versiones inglesas hablan aquí de «ángeles»,

<sup>10</sup> Le agradezco a mi asistente en el Boston College, Sarit Larry, por la investigación de estas etimologías y por llamar mi atención sobre varios de estos pasajes.

la mayoría permanece fiel al sentido bíblico original de lo divino revelándose a sí mismo en y a través de lo humano: «Jacob se quedó solo, y un hombre luchó con el hasta el amanecer» (*Génesis*, 32, 24). Y, recordemos una vez más, es solo luego de una larga lucha con el extraño en la oscuridad que Jacob se da cuenta de que ha sido marcado y bendecido por el «rostro de Dios». Dios se revela *après coup*, una vez terminado el encuentro, en la huella de su pasar. Y este episodio demuestra que si la divinidad se mueve hacia nosotros catafáticamente en el rostro del extraño, ella también escapa apofáticamente a la captación inmediata de la cognición. Una vez que Dios se revela como habiendo estado presente, Dios ya se ha ido. Es por eso que Dios permanece como un extraño incluso en el más íntimo de los encuentros: «pues mis pensamientos no son tus pensamientos y mis maneras no son tus maneras» (*Isaías*, 55, 8). El Otro permanece extranjero en su forma más familiar. Lo divino y lo humano no son ni separables ni iguales, ni divorciables ni idénticos.

## 7.

Las grandes historias de la tradición bíblica que caracterizan a las tres religiones abrahámicas —la judía, la cristiana y la islámica— son, a mi parecer, testamentos de los orígenes paradójicos de la religión tanto en el conflicto violento como en el abrazo pacífico. Esto, en efecto, hace que todo encuentro dramático entre lo humano y lo divino sea un dilema hermenéutico radical entre compasión y rechazo. O bien le das la bienvenida al extraño o lo rechazas. El monoteísmo es la historia de este dilema.

El hecho de que el legado abrahámico haya sido testigo de ambas tradiciones de acción e interpretación habla por sí mismo. Por un lado, hay abundante evidencia disponible para aquellos críticos que ven al monoteísmo como una fuente irremediable de intolerancia y guerra (desde los ateos de la Ilustración hasta personajes como Richard Dawkins y Christopher Hitchens). Por otro lado, el legado abrahámico proporciona múltiples testimonios de prácticas de hospitalidad recurrente —prácticas que proveen poderosos recursos para aquellos que desean extraer ana-teísticamente de la Biblia un mensaje liberador, uno que promueva la consideración radical para con el extraño como un portal a lo sagrado—. En suma, el legado abrahámico, junto con su contraparte griega indoeuropea, configura de modo profundo nuestras nociones heredadas de hospitalidad y hostilidad. Y aún hoy en día actúa dicho legado en los teatros de la guerra y la paz en todo el mundo.

No hay manera de escapar del drama de la decisión entre darle la bienvenida o repudiar al extraño en nuestras fronteras o entre nosotros. Irlanda, por mencionar mi tierra natal, es un país que ha conocido siglos de amargo conflicto entre pueblos y religiones opuestos, nacionalistas y unionistas, católicos y protestantes. Si bien el Acuerdo de Belfast de 1998 ofreció un ejemplo de la mano tendida de la reconciliación

—permitiendo que los ciudadanos de Irlanda del Norte sean «británicos, irlandeses o ambos»—, hay una larga historia en sentido contrario; el puño del rechazo. Desafío similares pueden ser observados en otros dramas de violencia y reconciliación en la historia internacional reciente —desde Ruanda y Sudáfrica hasta Latinoamérica y el Oriente Medio—. El difícil dilema de la hospitalidad está vivo hoy en día para cada ciudadano en las zonas de conflicto a lo largo de nuestro atribulado mundo<sup>11</sup>.

Traducción del inglés de Alexandra Alván y Rodrigo Ferradas

## BIBLIOGRAFÍA

- Berman, Antoine (1984). *L'épreuve de l'étranger*. París: Gallimard.
- Benveniste, Émile (1973). *Indo-European Language and Society*. Coral Gables: Universidad de Miami.
- Derrida, Jacques (2000). *Of Hospitality. Anne Dufourmantelle invites Jacques Derrida to respond*. Traducción de Rachel Bowlby. Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, Jacques (2002). Des Tours de Babel. En *Acts of Religion*. Edición de Gil Anidjar. Nueva York: Routledge.
- Heidegger, Martin (1996). *Hölderlin's Hymn «The Ister»*. Bloomington: Indiana University Press.
- Kearney, Richard (2001). *The God who May be*. Bloomington: Indiana University Press.
- Kearney, Richard (2003). *Strangers, Gods and Monsters*. Nueva York-Londres: Routledge.
- Kearney, Richard (2010). *Anatheism: Returning to God after God*. Nueva York: Columbia University Press.
- Kearney, Richard & Kascha Semonovitch (2011). *Phenomenologies of the Stranger: Between Hostility and Hospitality*. Nueva York: Fordham University Press.
- Kearney, Richard & James Taylor (2011). *Hosting the Stranger: Between Religions*. Nueva York: Continuum.
- Levinas, Emmanuel (1981). *Totality and Infinity; an Essay on Exteriority*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Ricoeur, Paul (1992). *Oneself as Another*. Traducción de Kathleen Blamey. Chicago: Universidad de Chicago.
- Ricoeur, Paul (2006). *On Translation*. Traducción de Eileen Brennan. Londres: Routledge.
- Sachs, Jonathan (2002). *The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizations*. Nueva York: Continuum.

---

<sup>11</sup> Véase nuestro «Guestbook Project», el cual busca reunir a gente joven en comunidades divididas a través de un proceso de hospitalidad narrativa, en particular el reciente proyecto «Exchange Stories, Change History». [guestbookproject.com](http://guestbookproject.com)