

El Otro que nos llama: la hospitalidad del extranjero¹



The Other who calls us: the hospitality of the foreigner

FABIO SCALESE

Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid (España)

Fecha de envío: 27/01/2023

Fecha de aceptación: 25/09/2023

DOI: 10.24310/crf.17.1.2025.16070

RESUMEN

El artículo trata de encontrar una inclusión de la categoría del Otro en el ámbito de lo político. En principio, detectamos una falta en la tradición de la filosofía occidental, que ha asimilado el Otro en la categoría del sujeto. Nuestra propuesta recupera la categoría ética del Otro presente en el pensamiento de Lévinas con el fin de deconstruir la omnipotencia

del sujeto frente a la existencia de los demás. De ahí, nos dirigimos hacia el ámbito político para ver cómo la cuestión del Otro se refleja en el tema de la hospitalidad, tratada por Derrida. El objetivo es afirmar que es posible una hospitalidad absoluta del extranjero, que es la personificación del Otro en el ámbito político, si reconocemos, como sugiere Ricœur, que el mismo sujeto es Otro respecto a sí mismo.

1. Esta publicación recoge algunos resultados obtenidos en el marco de la Ayuda para contratos predoctorales 2017 BES-2017-079850 financiada por MCIN/AEI/10.13039/501100011033 y FSE «El FSE invierte en tu futuro».

PALABRAS CLAVES

Lévinas; Derrida; ética; Otro;
hospitalidad; extranjero.

ABSTRACT

The article attempts to find an inclusion of the category of the Other in the political sphere. In principle, we detect a lack in the tradition of Western philosophy, which has assimilated the Other into the category of the subject. Our proposal use the ethical category of the Other present in Lévinas' thought in order to deconstruct the omnipotence of

the subject in the face of the existence of others. From there, we turn to the political sphere to see how the question of the Other is reflected in the theme of hospitality, addressed by Derrida. The aim is to affirm that an absolute hospitality of the foreigner, who is the personification of the Other in the political sphere, is possible if we recognise, as Ricœur suggests, that the subject himself is something of an Other in relation to himself.

KEYWORDS

Lévinas; Derrida; ética; Other;
hospitality; foreigner.

INTRODUCCIÓN

Durante el siglo XX, la posición de la filosofía occidental ha sido cuestionada, debido a factores políticos, sociales y culturales, entre ellos, el auge de los totalitarismos, que han llevado a considerar un posible fracaso del progreso humano. A partir de Nietzsche, se discutió sobre el concepto mismo de progreso de las condiciones humanas para encaminarse hacia un bienestar de la humanidad. Como expresión del pensamiento humano, la filosofía se vio acusada de no ser capaz de entender realmente la realidad que estudiaba, especialmente a la luz de la tragedia causada por la Segunda Guerra Mundial.

En una carta a Karl Jaspers en la que trata el tema del mal radical, Hannah Arendt señalaba la falta de concepto puro de lo político en el ámbito la filosofía occidental. Esta falta tan grave se debió a la incapacidad de la filosofía de hablar de la pluralidad humana, ya que siempre se ha fijado en un concepto muy abstracto de Ser humano. (Arendt y Jaspers, 1987: 104). En este sentido, se cuestiona la idoneidad de la filosofía de

enmarcar adecuadamente la cuestión política, con el resultado de que incluso haya podido contribuir al desarrollo del fenómeno nazi.

El pensamiento occidental ha estado interesado en el ser humano en un sentido universal, sin entrar en las diferencias que residen en la pluralidad de los individuos. Arendt ha vislumbrado en el rechazo de la diferencia una de las causas de la generación de los totalitarismos, que justamente han tratado de comprender la humanidad como un conjunto indiferenciado.

Siguiendo este hilo de pensamiento, en las palabras expresadas por Emmanuel Lévinas, es posible encontrar una representación muy eficaz de lo que considera como aquellos que son los defectos constitutivos de la tradición filosófica. En *La Huella del Otro*, escribe que la filosofía occidental se configuró como comprensión del ser de sí mismo y, comparándola con el regreso de Ulises, contribuyó a desvelar e incorporar el Otro hasta el punto de que este perdiera su condición de alteridad (Lévinas, 1998: 49-50).

Lévinas critica la filosofía que se dedica exclusivamente a la cuestión del ego omnicomprensivo y que no considera la diferencia presente en el Otro. El filósofo lituano quiere proporcionar una manera nueva de concebir la trascendencia del Otro. Con referencia a la tradición judía a la cual pertenecía, tomó la opinión de que es la noción de Otro la que crea el Yo y que le impide quedarse en una condición de solipsismo. La relación que luego se instaura entre el Yo y el Otro nace como un conflicto:

La relación con otro no es una relación idílica y armoniosa de comunión ni una empatía mediante la cual podamos ponernos en su lugar: le reconocemos como semejante a nosotros y al mismo tiempo exterior; la relación con otro es una relación con un Misterio (Lévinas, 1993: 117).

El pensamiento occidental es incapaz de salir de sí mismo y quiere apropiarse del Otro para someterlo al dominio del sujeto. Desde el principio aristotélico de identidad, pasando por el *cogito* cartesiano hasta el sistema hegeliano, el principal interés de la filosofía ha sido lo de considerar el ámbito de la *individualidad*. Cualquier cosa que no pertenece al ego se convierte en una extensión del propio ego, borrando la posibilidad de la existencia de la alteridad. Con el fin de dejar este sometimiento del mundo del ego, es necesario *deconstruir* el sujeto mismo y reconocer su determinación a partir de lo que es diferente de él.

Una expresión muy eficaz para describir lo que ha sido la filosofía y lo que Lévinas propone como alternativa es la yuxtaposición de la figura de Ulises a la de Abraham: «Al mito de Ulises que regresa a Ítaca, quisiéramos contraponer la historia de Abraham que abandona para siempre su patria por una tierra aún desconocida» (Lévinas, 1998: 54).

La comparación entre estas dos figuras ejemplares permite determinar con claridad la revolución del pensamiento que el filósofo judío propone. Ulises es el héroe de la *nostalgia*². Todos sus caminos y sus esfuerzos tienen el objetivo de regresar a Ítaca, el lugar del idéntico que espera su vuelta. Aunque cambie durante su ausencia, la patria que había dejado vuelve a la identidad anterior con la aniquilación de los pretendientes. Con la cancelación de la diferencia, es posible restaurar el orden, el mismo orden que evoca el concepto de identidad homeostática. La apropiación de las experiencias de diferencia refuerza aún más el estado de la identidad. La condición de Odiseo antes de regresar a Ítaca es la del viajero, cuyo objetivo sin embargo es un regreso: su experiencia fuera de la identidad inicial se traduce en añadir algo a ese *Sí mismo* al que regresa.

Otra forma de pensar sobre el viaje es más bien lo de Abraham, que deja su lugar para ir a lo desconocido. La diferencia principal es que la decisión de abandonar probablemente no prevé un regreso. Abraham responde a la llamada de Dios:

Jehová había dicho a Abram:

Vete de tu tierra y de tu parentela,
y de la casa de tu padre,
a la tierra que te mostraré (*Génesis*, 12 1-2).

Abraham representa la obediencia a la llamada. La única pista disponible es una indicación recibida por Dios: él confía en Dios y es guiado hacia lo ignoto. Se va hacia la Tierra prometida, pero todavía no sabe cómo es esta tierra. Abraham es la representación de la aventura hacia lo desconocido: no tiene un lugar para volver y, sin embargo, siempre resulta listo para recibir la llamada de Dios, incluso está dispuesto a renunciar a una parte de sí mismo, a su hijo Isaac, a favor de la palabra de la alteridad. Es una imagen típica del pensamiento levinasiano la del judío errante, con el fin de representar el sujeto que sale de sí mismo y se encuentra con el Otro.

2. Del griego νόστος (regreso) e άλγος (dolor): «dolor del regreso» .

I. LA CATEGORÍA ÉTICA DEL OTRO

Lévinas ha dedicado muchas páginas para describir el Otro, explicando la imposibilidad de encerrarlo en las categorías del sujeto, ya que la alteridad es algo más allá del sujeto mismo, lo trasciende. Una perspectiva interesante que nos permite entender lo que quiere sugerir el filósofo está dada por el análisis del tema de lo femenino. El Yo del pensamiento occidental es la personificación del masculino. La cultura predominante machista siempre ha descartado el tema de apertura a lo femenino, y se ha ocupado en vez de someterlo a interpretaciones reducibles al punto de vista masculino.

La originalidad de *El Tiempo y el Otro*, presentado entre 1946 y 1947, también consiste en que sea un hombre que introduce un punto de vista distinto a la perspectiva masculina. Las 4 conferencias confirman por un lado la continuación de un diálogo crítico permanente con Heidegger, mientras que por otro tratan de dibujar una fenomenología de la vida cotidiana mediante la descripción de las experiencias de eros, de soledad, de sufrimiento, de muerte. La tesis fundamental en *El Tiempo y el Otro* es la consideración del tiempo como relación con lo que es absolutamente otro.

En el texto se describe el sujeto dominante con connotaciones de virilidad y soberanía (Lévinas, 1993: 89). Las experiencias del amor o la muerte, sin embargo, rompen la integridad del sujeto que pierde el poder soberano: así se acaba el dominio de la virilidad. Por lo tanto, la presencia de una alteridad ingobernable por el sujeto lleva a la pregunta del autor sobre la existencia de una alteridad que es *otro con respecto al sujeto* y que no sea pura oposición de especies. Esta alteridad es lo femenino y trata de ser más bien una otredad positiva, una esencia afirmativa, con la cual el sujeto establece una relación (Lévinas, 1993: 128).

Con el propósito de determinar los contornos de la alteridad femenina, Lévinas le reconoce la capacidad de ocultarse: esta predisposición viene, según el filósofo, de la actitud espontánea del pudor presente en el sexo femenino. La tendencia a ocultarse concede la independencia absoluta al femenino, así que no puede ser absorbido por el sujeto. La potencia que lo caracteriza consiste adecuadamente en *ser otro*. lo femenino se caracteriza por ser un misterio:

La trascendencia de lo femenino consiste en retirarse a otro lugar, es un movimiento opuesto al de la conciencia. Pero no por ello es

inconsciente o subconsciente, y no veo otra posibilidad que llamarlo misterio (Lévinas, 1993: 131).

Un misterio que por lo tanto se escapa a cualquier intento de ser integrado. Lo femenino representa la diferencia más allá de las diferencias, el rostro presente en las relaciones cara a cara que dice silenciosamente “¡No me mates!” y que permite al sujeto de entrar en comunicación con el otro de sí. La relación erótica es el lugar donde el masculino y lo femenino, el sujeto y el Otro, se encuentran. El Yo y el Tú intentan acercarse, a pesar de la distancia infinita que caracteriza todas las relaciones de una identidad con una alteridad.

La relación erótica se caracteriza por el hecho que no se puede poseer, conocer, aprehender: éstas son categorías que representan un poder que pertenece al sujeto. La comunicación erótica puede manifestarse en la medida en que se reconoce que el eros es otra cosa que el poder. A través del cara a cara del Yo con el Tú (que es infinitamente otro con respeto al Yo), el sujeto se descentra y se acerca a lo que desea. Así escribe Lévinas, que «las relaciones con los demás es (son) la ausencia de lo otro [...]». Una ausencia que es tiempo, [...] una victoria sobre la muerte» (Lévinas, 1993: 134). En ese sentido, lo que representa el punto fundamental de la relación erótica es la imposibilidad de llegar a poseer al Tú.

El fenómeno de la muerte conlleva la función de acordar al hombre su finitud, porque no responde al poder del individuo, es algo que viene desde fuera de él. La soberanía del sujeto se transforma en pasividad frente a un acontecimiento que no puede ser gobernado. La fuerza de esa distancia es según Lévinas la verdadera victoria sobre la muerte.

La sensación de alienación que la muerte causa en el sujeto deja entender que su poder no es absoluto. Hay algo que lo trasciende, que no se puede determinar, seleccionar, mandar. La vida humana siempre está puesta en duda por el hecho de que se termina. La muerte lanza al hombre frente a su finitud y le sugiere que su gobierno tiene una fecha límite: este plazo está establecido por una alteridad incontrolable, que es el tiempo.

A pesar de que el individuo intente controlar su propia existencia, extendiendo su propio dominio, llega un momento en que la alteridad temporal pone fin a sus esfuerzos. Y también es el tiempo lo que permite el acontecimiento del ser, porque la existencia se caracteriza por el hecho de desarrollarse en el tiempo.

La llegada de la muerte es la demostración que hay una alteridad absoluta con la cual el hombre está en relación. Esta alteridad es el misterio, en respecto al cual sin embargo el hombre se pone enfrente para poder preservar a sí mismo: es una relación con un advenir que es otro.

De acuerdo con la lectura propuesta por Lévinas, podemos hablar del tiempo auténtico en el momento en que aparece la figura del otro. De hecho, una condición existencial solitaria impide la posibilidad de que el tiempo exista y se desarrolle. De tal manera que, para que haya algo que podamos llamar tiempo, hace falta la existencia de una pluralidad de sujetos y de una relación entre ellos. Esta relación acontece en el desenvolvimiento histórico:

La situación de cara a cara representaría la realización misma del tiempo; la invasión del porvenir por parte del presente no acontece al sujeto en solitario, sino que es la relación Ínter subjetiva. La condición del tiempo se encuentra en la relación entre humanos, o en la historia (Lévinas, 1993: 121).

En este sentido, considerando la alteridad que lleva consigo y que hace que el hombre reconozca su propia situación de finitud, se puede afirmar que el Tiempo *es* el Otro en la medida en que empieza a acontecer cuando hay otro.

Mientras que en *El Tiempo y el Otro* Lévinas trataba una alteridad que se escapaba del intento del sujeto de incluirlo en una concepción del sujeto, en *De otro modo que ser* se hace hincapié en que la alteridad pertenece precisamente al sujeto mismo, y es sólo a través de la intuición de esta otredad interior que es posible, finalmente, encontrar una nueva ética, la de la responsabilidad hacia el otro. Esta tesis se hace explícita a partir del título que contiene y al mismo tiempo niega el término *ser* para afirmar la trascendencia más allá de ser en la óptica de la responsabilidad ética hacia el Otro:

De otro modo que ser. [...] Se trata de pensar la posibilidad de un desgarrón de la esencia. ¿Para ir dónde? ¿Para ir a qué región? [...] Habrá que mostrar ya desde ahora que la excepción de 'lo otro que el ser' (más allá del no-ser) significa la subjetividad o la humanidad, el *sí mismo* que repudia las anexioniones de la esencia. Yo como unicidad,

fuera de toda comparación. [...] Unicidad sin lugar, sin la identidad ideal (Lévinas, 2003: 51-52).

El texto ya no pone en cuestión la identificación de la trascendencia hacia el otro: la fractura ya es constitutiva de la propia identidad. Es posible pensar en la subjetividad humana no como esencia, sino como «de otro modo que ser». Ahora lo que explica Lévinas es que hay un sí mismo que no puede ser explicado por la idea del ser, así que hace falta encontrar un modo de pensar diferente.

Para entender mejor esta fractura interna del yo, Lévinas establece una diferencia entre «decir» y lo «dicho», explicando la función de encarcelamiento por parte de lo «dicho» sobre el «decir» original, el *logos* (Lévinas, 2003: 48). Lo *dicho* tiene las características de una ficción interesada en la que no hay ningún tipo de responsabilidad. El prólogo, la regla que precede al juego, es más bien la responsabilidad, la asunción, la ley: es la ética en su dimensión pre-original y anárquica, en la cual la disponibilidad al otro se transforma en responsabilidad hacia los demás.

Cuando el yo se da cuenta de que hay algo antes de su propia actividad, ya no es dueño de sí mismo, porque hay un misterio más allá de ello. Este misterio silencioso e invisible, una huella de un origen anarquista, a continuación, se convierte en «obsesión» (Lévinas, 2003: 166). De manera que el Yo se convierte en pasivo con respecto al dolor: se trata de un sufrimiento misterioso que proporciona acceso a una apertura al otro, ya que es exactamente este sufrimiento lo que pone al Yo en una condición nueva. El sujeto ahora empieza a mirar al Otro con un sentido de solidaridad. La solidaridad deriva del fracaso del yo egocéntrico, que así se invierte y se convierte en *de otro modo que ser*, perdiendo el carácter de interés y llegando a la responsabilidad y al sufrimiento para el Otro.

Por lo tanto, la subjetividad entendida como confluencia del Otro en el Mismo sin ser incorporado asegura de que la identidad, ahora destruida, se convierta en «un rehén de todos»:

La ipseidad dentro de su pasividad sin *arjé* de la identidad es rehén. El término «Yo» significa *heme aquí*, respondiendo de todo y de todos. La responsabilidad para con los otros no ha sido un retorno sobre sí mismo., sino una crispación exasperada, que lo limita da la identidad no pueden retener (Lévinas, 2003: 183).

Cuando el sujeto se encuentra con los otros descubre su responsabilidad pre-original. De toda forma, la responsabilidad puede ser auténtica de verdad sólo si hay la capacidad de *sustituirse* al Otro, no en el sentido de alienación, sino de inspiración. La acción de darse al Otro es el sacrificio. *De otro modo que ser* significa, según Lévinas, estar en una condición abierta y de *desinterés*. Así que hay una empatía con el dolor y el sufrimiento del Otro. La condición de la subjetividad es la del rehén, en la medida en que el Yo está perseguido por la responsabilidad para el Otro.

El Yo es por lo tanto responsable no sólo para el Otro, sino más bien en lugar del Otro; posteriormente, se realiza una substitución entre el Mismo y el Otro (que es importante recordar no es una fusión que dé lugar a una única sustancia indistinta). En esta asunción de responsabilidad por parte del Yo para el Otro, se puede ver su suprema pasividad. El reemplazo es como un acto extremo de la responsabilidad, como una pasión infinita de la responsabilidad que se dirige hacia el más allá de su identidad.

En esta condición, es posible, finalmente, para Lévinas, un mundo en el que hay misericordia, compasión, perdón y proximidad. En el sacrificio, el dolor encuentra el sentido en el perdón, y, a través de la substitución se convierte en un *don* para el otro. El desinterés es el origen de una nueva ética para el Otro:

Esta gratuidad podría ser la distracción absoluta del juego sin consecuencias, sin huellas ni recuerdos de un puro perdón; por el contrario, también podría ser responsabilidad para con el otro y expiación (Lévinas, 2003: 198).

En *De otro modo que ser*, es posible encontrar una referencia a lo femenino, aunque sea tratada con menor rigor con respecto a *El Tiempo y el Otro*. Efectivamente, la reflexión final deja pensar claramente en una asociación de alguna forma de lo femenino al concepto de otro. De hecho, el filósofo concluye su obra con estas palabras:

Es necesario un aflojamiento de la esencia [...] Es necesaria esta debilidad. Era necesario este aflojamiento sin cobardía de la virilidad por lo poco de crueldad que nuestras manos repudiarán (Lévinas, 2003: 228).

En estas palabras Lévinas usa algunas connotaciones del estereotipo femenino para aclarar una comparación entre alteridad y femenino mismo. Reconociendo una cierta debilidad a lo femenino, el autor sugiere que hace falta un cambio radical en la consideración de lo masculino. Esto sí que representa la idea de posesión asociada al egocentrismo del Yo, y por eso es necesario dejar la virilidad en favor de la debilidad.

En ese sentido, la debilidad representa finalmente los valores de la responsabilidad, de la hospitalidad y del sacrificio, a pesar de las consideraciones contrarias que pueden justamente surgir.

Lévinas quiere enfocarse en la urgencia de la inversión, para que un diferente modo de pensar la alteridad pueda ayudarnos a vivir más allá de nosotros mismos. En última instancia, el filósofo lituano ha completado la transformación de Ulises a Abraham: el Yo que absorbe el mundo ha sido destronado, y ahora es el Otro el que funda las relaciones éticas entre los individuos.

II. EL OTRO EN EL MARCO POLÍTICO: LA HOSPITALIDAD DEL EXTRANJERO

El proyecto ético de Lévinas introduce la categoría ética de la pluralidad a través de la introducción del Otro. A partir de esta premisa, podemos intentar solucionar el problema de encontrar una categoría de lo político que tenga en cuenta las diferencias entre individuos, saliendo así de la clausura en el sujeto que ha caracterizado el pensamiento occidental.

A través de la aplicación en el plano político de la categoría del Otro, podemos llegar a evidenciar la problematización de la cuestión del extranjero que, hoy en día, parece hacerse más relevante que nunca. Nos enfrentaremos a esta cuestión analizando la categoría de hospitalidad propuesta por Jacques Derrida.

La concepción de hospitalidad de Derrida es muy deudora de la categoría ética del Otro de Lévinas. De hecho, la relación entre el sujeto y la alteridad puede ser redefinida de acuerdo con el concepto de hospitalidad. El tema se trata en la obra de Jacques Derrida en 1997 *La hospitalidad*, un libro que contiene dos clases del filósofo, *Pregunta de extranjero: venida del extranjero* y el *No existe responsabilidad*, donde se trata el tema de la hospitalidad y también de la hostilidad del otro, el extraño que invade y

ocupa el territorio. Derrida utiliza la noción de hospitalidad para pensar *de otro modo* la llegada del otro y la idea de la ley que el huésped debe respetar.

En la primera lección, hay esta pregunta: «La pregunta del extranjero, ¿no es una pregunta de extranjero? ¿Venida del extranjero?» (Derrida, 2008: 11). Dicha pregunta se centra en la cuestión de la alteridad y su influencia en la esfera política.

Ya en la antigua tradición se puede encontrar una referencia a la cuestión. En muchos diálogos de Platón a menudo es el desconocido el que hace preguntas: en el *Sofista* es el desconocido que aborda el tema del parricidio. También en *El político* es un extraño el que hace la pregunta «formidable» y el «intolerable» del hombre como sujeto político. Incluso Sócrates a veces se pone como extraño, ya que es el hombre de la pregunta: en la *Apología*, a pesar de ser un ciudadano en todos los aspectos, pide ser acogido como si fuera un extranjero.

La paradoja de la hospitalidad al extranjero se encuentra en el enfrentamiento entre la justicia y la ley, ya que tiene que lidiar con la cuestión ética de las relaciones con los demás y también con las normas políticas del fenómeno.

La hospitalidad absoluta prevé una acogida generosa y total del recién llegado, pero no solo, ya que requiere una abertura hacia lo otro absoluto, lo desconocido. El filósofo francés reflexiona sobre la incondicionalidad de la hospitalidad: el que viene no tiene nombre ni identidad fija; afirma que la hospitalidad comienza con la aceptación sin preguntas, ofrecida como un regalo.

Si la ley de hospitalidad es incondicional, se considere que hay por un lado un derecho construido, hecho de normas y reglas, que el anfitrión y el huésped deben cumplir; por otro lado, hay una «justicia mayor», absoluta, más allá de la ley, ya que no necesita ser codificada. ¿Debemos aceptar incondicionalmente a los demás, sin pedir ni imponer nada, sin esperar una respuesta de él, incluso en nuestro idioma? ¿O sería más justo si le preguntáramos por entrar en ese «pacto» de hospitalidad en que nuestra legislación ha decidido entrar? Según Derrida la justa hospitalidad rompe con la ley de hospitalidad.

En la segunda parte del texto, «*No existe hospitalidad*», ya desde el título se refiere a una prohibición de la hospitalidad. Derrida sigue preguntando sobre la cuestión de si la hospitalidad está condicionada por

la ley o si es incondicionada, eso es, si es una ley sin ley. Según el autor, una hospitalidad pura es la que no se pone como ley que pide una deuda al huésped. El hecho de someter la hospitalidad al deber la transforma en una relación de tipo económico de crédito y deudas perdiendo así el estatuto mismo de hospitalidad.

Siempre habrá esta doble posibilidad entre la hospitalidad incondicionada y aquella ordenada por la ley y por el deber. Esta no es una pregunta que limite su aplicación al ámbito teórico de la filosofía, sino que es una reflexión ética que encuentra un reflejo en el presente y por eso se plantea como cuestión extraordinariamente actual:

Entre una ley incondicional o un deseo absoluto de hospitalidad por una parte y, por otra parte, un derecho, una política, una ética condicional, existe diferencia, heterogeneidad radical, pero también indisociabilidad. Una invoca, implica o prescribe la otra. [...] ¿Cómo dar lugar a una política y a una ética concretas, que traen consigo una historia, evoluciones, revoluciones efectivas, progresos, en suma, una perfectibilidad? (Derrida, 2008: 147).

Aquí hay el dilema imposible de resolver: el hecho de intentar calcular con la ley algo que por su misma naturaleza nace como perturbación de la ley misma. ¿Es posible hacerlo? De hecho, hay que preguntarse sobre la cuestión, que tiene urgencia de ser considerada.

«¿Somos herederos de esta tradición de las leyes de la hospitalidad?» (Derrida, 2008: 153): así Derrida concluye su obra. La pregunta asume una importancia crucial en el momento en el cual se pone y resulta que no es fácil encontrar una respuesta sencilla a la cuestión, atreviéndose a buscar soluciones quizás demasiadas drásticas. Como sugiere el filósofo, el dilema sigue siendo vivo, probablemente porque «los herederos de la tradición de la hospitalidad» no conseguirán solucionarlo.

Parece que la concepción de la hospitalidad de Derrida encuentra algunas similitudes en la idea de huésped de la Antigua Grecia. La palabra *xénos* solía ser utilizada para designar el extranjero, el huésped y el amigo lejano. En cualquier caso, había un respecto que el extranjero merecía, en cuanto protegido por Zeus. El extranjero era considerado el huésped sacro.

Cuando Ulises regresa a Ítaca, su siervo no lo reconoce, pero, a pesar de eso, le dedica la atención que reservaba al extranjero, tratándolo con gran dignidad.

Alegróse Odiseo porque lo había recibido así y le dijo su palabra llamándolo por su nombre: «Forastero, ¡que Zeus y los demás dioses inmortales te concedan lo que más vivamente deseas, ya que me has acogido con bondad!» Y tú le contestaste, porquero Eumeo, diciendo: «Forastero, no es santo deshonrar a un extraño, ni, aunque viniera uno más miserable que tú, que de Zeus son los forasteros y mendigos todos. Nuestros dones son pequeños, pero amistosos, pues la naturaleza de los siervos es tener siempre miedo cuando dominan nuevos soberanos³.

Quizás Ulises sigue enseñándonos algo, a pesar de las críticas recibida por Lévinas. Lo que en nuestro tiempo es la consideración del extranjero se parece más a la traducción de la palabra latina *hostis*, que interpreta el extranjero como hostil.

La idea de hospitalidad absoluta puede parecer un enfoque ingenuo en el plano político, pero a nuestro juicio puede ser entendida en su eficacia a través de uno matices propuestos por una lectura del Otro por parte de Paul Ricœur, ya que introyecta la otredad en el mismo sujeto a la manera de Lévinas, pero añade que esta otredad propia del sujeto representa la condición que hace posible un reconocimiento mutuo en el sentido absoluto.

En *Sí mismo como otro*, compuesto en 1990, Ricœur desarrolla una concepción de la identidad como resultado de un largo proceso de interpretación del sujeto en el mundo para la conquista y la reapropiación del sí mismo. En el mismo título, en el cual se entiende al sí mismo *como* otro, ya existe un punto de partida para reflexionar sobre la identidad y se considera el sujeto en términos de determinaciones plurales.

La identidad no es un resultado inmediato, sino la consecuencia de la dialéctica incesante entre el yo y el otro. La finalización de la identidad del sujeto, por lo tanto, se consigue por el reconocimiento de la alteridad.

Frente al *ipse* siempre hay el otro: el otro del cual yo dependo porque me constituye. Y en la medida que me reconozco a mí mismo en el otro se lleva a cabo el intercambio: el otro como sí mismo, el sí mismo como el

3. Homero, *Odisea*, Canto XIV, consultado en: http://bibliotecadigital.ilce.edu.mx/Colecciones/ObrasClasicas/_docs/Odisea.pdf, pág. 311.

otro. El sí mismo aparece como otro: la oportunidad de decir «sí mismo» acontece sólo en la medida en que se reconoce la otredad múltiple de la que estamos hechos. No es otro lo que está al lado de mí, sino que yo soy otra cosa que yo mismo. Por lo tanto, el yo no es solo el ego, sino más bien lo que recibe y del cual también es responsable.

De ahí, deducimos que los fundamentos de una verdadera relación se pueden encontrar en la responsabilidad y en el respeto. Su análisis se centra en la capacidad y la falibilidad del sujeto, mostrando así la condición de la acción y el sufrimiento en el proceso de la conquista de uno mismo. Esta conciencia sobre la propia falibilidad rompe la omnipotencia del sujeto y, de alguna forma, lo pone en el mismo lugar del extranjero.

Esta condición permite, finalmente, fundar las condiciones de posibilidad para una hospitalidad verdadera, que podríamos definir absoluta, en cuanto se base en el reconocimiento de la condición de extranjero del otro, que, en realidad, está presente también dentro de nosotros mismos.

En este sentido, la hospitalidad puede ser el resultado no de una ley, sino más bien de una justicia mayor, incondicionada, no pactada, porque se encuentra, dentro de esta visión, como el resultado de una condición que el *mismo sujeto* vive dentro de sí.

El Sí mismo es un individuo que actúa y que sufre. En esta situación precaria, el sujeto es consciente de estar en medio de los demás, pero sólo esta posición le permite estar presente a los otros respondiendo, mutuamente y cada uno desde su subjetividad: «¡Heme aquí!» (Ricoeur, 2006: 168).

CONCLUSIONES

En este artículo, hemos tratado de enfrentarnos a la cuestión del encerramiento del sujeto en sí mismo presente en la filosofía occidental. Este encerramiento puede leerse como una incapacidad de entender el concepto de Otro, lo cual se repercute a su vez en una falta de un concepto eficaz de lo político, que es el lugar donde se encuentran las diferencias individuales. Para que haya una categoría cabal de lo político, esta debe tener en cuenta, por lo tanto, la cuestión de la otredad.

A partir de la concepción de la ética de Lévinas, hemos llegado a reconocer un valor ontológico al Otro, para poder subrayar que la alteridad es parte del sujeto, lo cual conlleva una abertura a la acogida de la diversidad dentro de sí para poder expresar la misma acogida hacia los demás.

La cuestión de la acogida es especular a la cuestión del enemigo y puede ser leída en el ámbito político analizando la cuestión del extranjero y de la hospitalidad por parte de un Yo o de un Nosotros. Hemos aprovechado de la propuesta de Derrida sobre la hospitalidad para llevar a cabo una reflexión sobre la posibilidad de coexistir pacíficamente con los demás. A través de unos matices recuperados por unas reflexiones por parte de Ricoeur, hemos constatado que la subjetividad auténtica debe ser capaz de ser la más libre y responsable a través de la reciprocidad y reconocimiento. La condición de desequilibrio en la que se encuentra el sujeto puede ser superada por la responsabilidad mutua que conserva la diferencia del humano. De esta manera, el yo y el otro son originalmente abiertos a la relación mutua y al reconocimiento y hacen posible el paso de una disimetría original a una interrelación que mantiene la diferencia.

Esta reflexión muestra cómo la apertura de relación es la clave para la libertad, entendida como diálogo y apertura a la diferencia. La tensión insuperable estructural entre fragilidad y capacidad, yo y alteridad, permite el diálogo entre los individuos. En el reconocimiento mutuo se hace posible la ocasión absolutamente única de encontrarse a sí mismo en el otro y puede entonces plantearse la posibilidad de una hospitalidad absoluta, como se lee en la obra de Derrida.

El reconocimiento mutuo de uno consigo mismo y con los demás abre las puertas para el tema de la coexistencia pacífica entre seres como el resultado de un desequilibrio que tenemos el deber de solucionar, con nosotros mismos y con los demás.

El hecho de encontrar el sí mismo *como* un otro no asegura una solución cierta y matemática al problema, pero podría instaurar un plan de comprensión y atención del cual no sólo el otro necesita. El otro se encuentra en una posición de incomprendibilidad y esto puede generar miedo, porque su condición de ser extranjero nos impide manejarlo y ponerlo en categorías que nos dan un sentido de seguridad. Todo lo que pone en discusión mi privacidad, mi ipseidad, mi soberanía representa el mal contra el cual tenemos que luchar; sin embargo, si consideramos que esta nuestra ipseidad no es absoluta, si no en construcción, podemos llegar a abrir las puertas al Otro así como aprendemos a acoger el Otro dentro de nosotros mismos.

Solemos recurrir a definiciones transitorias para que podamos reconocernos en una identidad-escudo contra el enemigo que intenta destruir la estabilidad de la definición: misma nacionalidad, misma religión, misma orientación sexual. La definición contribuye a crear un velo que nos protege del otro. Sin embargo, ese velo lima las diferencias que están bajo el velo, deteriora las individualidades, nos impide acordar que cada uno es extranjero para el Otro, aunque si pertenecemos a las mismas condiciones con la cuales determinamos una identidad, o sea el mismo lugar, mismo tiempo, mismas situaciones cultural y sociales.

Tener miedo a la distancia contribuirá al anonimato, a la condición de no tener un nombre, porque este nombre no podrá ser llamado con las bellísimas matices que un tono, una atención, un acento pueden regalar. Hay el riesgo de que poner distancia con los otros lleve a alejarnos de nosotros mismos. Puedo reconocermé a mí mismo sólo si hay un Otro que me llame por mi nombre, para que ambas partes puedan reconocer mutuamente una parte de sí.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

Arendt, H., Jaspers, K., *Carteggio. Filosofia e politica* (1987) a cura di A. Del Lago, Feltrinelli, Milano 1989.

Centofanti, S., *I poeti greci*, Società editrice fiorentina, Firenze 1990.

Derrida, J., *Adieu à Emmanuel Lévinas* (1997), tr. it. *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 1998.

Derrida, J., *De l'hospitalité* (1997), tr. es. *La hospitalidad*. La Flores, Buenos Aires 2008.

Homero, *Odisea*, Canto XIV, consultado en: http://bibliotecadigital.ilce.edu.mx/Colecciones/ObrasClasicas/_docs/Odisea.pdf.

Lévinas, E., *Le Temps et l'Autre* (1948), tr. es. *El Tiempo y el Otro*, Ediciones Paidós, Barcelona 1993.

Lévinas, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949), tr. it. *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina, Milano 1998.

Lévinas, E., *Totalité et Infini* (1961), tr. it. *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1977.

Lévinas, E., *La trace de l'autre* (1967), tr. es. *La Huella del Otro*, Taurus Editorial, Madrid 1998.

Lévinas, E., *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence* (1974), tr. es. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2003.

Ricœur, P., *Soi-même comme un autre* (1990), tr. es. *Si mismo como otro*, Siglo XXI ed., Madrid 2006.

Ricœur, P., *Parcours de la reconnaissance. Trois études* (2004), tr. it. *Percorsi del Riconoscimento*, Cortina Raffaello, Milano 2005.

FABIO SCALESE: Profesor Ayudante Doctor de Filosofía en la Facultad de CC. Políticas y Sociología de la Universidad Pontificia de Salamanca (Campus de Madrid).

Líneas de investigación: Historia y filosofía de las emociones y de la experiencia subjetiva. Ética aplicada y filosofía de la tecnología.

Publicaciones recientes:

– «El sufrimiento de la Inteligencia Artificial: reflexiones sobre la conciencia, humana y artificial», Observatorio de Bioética, Fundación Pablo VI, enero 2025. <https://www.fpablovi.org/articulos-bioetica/2058-el-sufrimiento-de-la-inteligencia-artificial-reflexiones-sobre-la-conciencia-humana-y-artificial>

– «Hacia una sociedad cuidadora: la ética del cuidado para repensar el ser humano», Observatorio de Bioética, Fundación Pablo VI, enero 2025. <https://fpablovi.org/firma-actualidad/2004-hacia-una>

– «Desarrollo de una ética del cuidado dirigida a profesionales en el ámbito de la discapacidad intelectual», en Alía Robles, A., Amor Pan, J. R., Scalese, F., *Cuidado y políticas públicas*, Valencia: Tirant Humanidades, 2024.

– «Los diarios de Paolo Mantegazza: el papel de las emociones en el Giornale della mia vita», *Asclepio*, 1-2024. DOI: 10.3989/asclepio.2024.03

– «An all-embracing science: the anthropological conception of Paolo Mantegazza», *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 60(3), 2024. DOI: 10.1002/jhbs.22309

– «Mirar hacia lo abierto: el hombre y el animal», *Bajo Palabra II*, 34, 2023, pp. 243–258. DOI: 10.15366/bp2023.34.012

– «El Museo psicológico de Paolo Mantegazza: la exposición de los vicios y las pasiones en el orden psicológico (1891-1911)», *Memoria y Civilización*, 26(2), 2023, pp. 25–45. DOI: 10.15581/001.26.025

Correo: fabio.scalese@fpablovi.org