

## COSMOPOLITISMO Y HOSPITALIDAD\*

*René Schérer*

### **RESUMEN**

La hospitalidad no es una virtud moral; ella es un componente de la hominización del hombre; una parte integrante del “devenir-hombre”. Más que una responsabilidad y una solidaridad, la hospitalidad es una apertura hacia la comunidad compartida del devenir otro. Esos diferentes conceptos son problematizados en este artículo para llegar a una perspectiva nueva de ese problema filosófico.

### **RÉSUMÉ**

L’hospitalité n’est pas une vertu morale, elle est une composante de l’hominisation de l’homme, une partie intégrante du “devenir-homme”. Plus qu’une responsabilité et une solidarité, l’hospitalité est une ouverture à la communauté partagée du devenir autre. Ces différents concepts sont problematisés dans cet article pour aboutir à une perspective nouvelle de ce problème philosophique.

### **La hospitalidad como proceso**

Lejos de considerar la hospitalidad como una simple virtud moral, como una donación particular y contingente, o incluso como un hecho relevante de la historia positiva, es mucho más conveniente tratarla en toda su extensión, como un factor componente de la hominización. Dicho de otra manera, no es que el hombre haya adquirido la calidad de ser o no hospitalario después de aparecer sobre la faz de la tierra y haberse formado biológicamente; sino que es más bien la hospitalidad la que es parte integrante de su devenir, de su devenir-hombre. Es en este sentido que nos proponemos situar y pensar la hospitalidad.

Para evitar dar a tal formulación un giro demasiado abstracto y “patafísico”,<sup>1</sup> como si se pudiera invocar a un “hombre” en general, es indispensable ligar la hospitalidad al contexto etnológico a partir del cual

\* Texto tomado de *Utopies nomades*, Séguier, 1996, págs. 65-71. Traducción: Lenin Bandres.

<sup>1</sup> Término inventado por Alfred Jarrys y que pretende el estatus de ciencia. En tanto que “ciencia de las excepciones” o de “las soluciones imaginarias”, la patafísica es comparada a la metafísica en la medida en que ella opera una inversión del punto de

ella adquiere todo su sentido: como “hecho social total”, según la fórmula clásica de Marcel Mauss.<sup>2</sup> Rituales, conductas colectivas, “agenciamientos colectivos” se diría en lenguaje deleuzo-guattariano, la hacen aparecer como anterior a la persona, la cual no se constituye mas que con dones e intercambios hospitalarios. Sin hacer ninguna alusión a la economía de mercado, ni a la idea de ganancia, ni de interés general; la hospitalidad pertenece al ámbito de la economía del “gasto”, tal y como Georges Bataille la definió. Una economía que se nos recomendará pertinente sobre todo por aquello de que en ella misma reside el movimiento de la vida.<sup>3</sup>

Estas referencias son suficientes, aunque no enteramente determinantes para la función y el lugar que nosotros reservamos a la hospitalidad en la utopía nómada, para aclarar los aspectos que determinan la hospitalidad contemporánea –o sea, la de su defecto, esa que señala la inhospitalidad de las sociedades actuales. El recurso a la hospitalidad, el llamado que en este caso se le hace, desborda el marco estrictamente jurídico. Pero no se trata tampoco de un asunto puramente subjetivo; o en este caso, habría que concebirlo como un proceso de “subjetivación”, siguiendo la línea de un “pliegue” que envuelve virtualidades inexploradas al interior de una subjetividad. Ella hace el llamado a costumbres antiguas, a fuerzas escondidas que revividas y reutilizadas, se convierten en fuerzas de resistencia frente a la opresión y a la exclusión. Se trata pues de una “producción de subjetividad” en la nueva “ciudad subjetiva” tal y como Felix Guattari la comprendía. Pero precisamente, ella se opone a los imperativos de la *cit * ya que sus prácticas serán calificadas de “transversales”, de políticas “minoritarias” por oposición a las prácticas y políticas del Estado.

Dicho de otra manera, una vez actualizada por la urgencia de nuevas situaciones, esta ciudad se concebir , de acuerdo a los sugestivos análisis de Claire Auzias,<sup>4</sup> como un desbordamiento de los límites del *Demos* sedentarizado, de la ciudadanía circunscrita a los límites de la *Polis* antigua, que corta transversalmente haciendo entrar en ella a las etnias. Etnias siempre singulares, nómadas, para las cuales el concepto universal y abstracto de “ciudadanía del mundo”, no es conveniente. Sean cuales

vista común. El autor hace referencia a la patafísica, para explicar la inversión operada por él con respecto al concepto de hospitalidad. (NdT).

<sup>2</sup> MAUSS, Marcel. *Sociologie et Anthropologie*, Paris, Payot, 1954. (Traducción de Teresa Rubio, *Sociología y antropología*, Madrid, T cnos, 1971.)

<sup>3</sup> BATAILLE, Georges. *La part maudite*, Paris, Ed. de Minuit, 1967. (Traducción de Francisco Muñoz Escalona, *La parte maldita*, Barcelona, Icaria, 1987.)

<sup>4</sup> AUZIAS, Claire. “Ethnie vs. Polis”, en: *Chim res*, No. 25, 1995, págs. 75-87.

sean sus títulos de nobleza, incluso remontando a los estoicos, este concepto nos parece en los tiempos modernos y sobre todo en nuestra contemporaneidad, un concepto demasiado vasto e impreciso, ya que las etnias reclaman conceptos y tratamientos siempre singulares.

Las etnias constituyen eso que Guattari llamaba en 1985 el “quinto mundo nacionalitario”: “Palestinos, Armenios, Vascos, Irlandeses, aborígenes de Australia...”,<sup>5</sup> a los cuales hoy yo agregaría, sin duda alguna, los indígenas de Chiapas, los musulmanes de Bosnia, así como todos aquellos para los cuales las “naciones” no existen constitucionalmente, puesto que no gozan de un lugar fijo ya que viven errantes como los Cíngaros y los Gitanos.

### **El cosmopolitismo moderno**

La modernidad, de fronteras a menudo indecisas, puede definirse como el lugar de donde emerge un nuevo tipo de cosmopolitismo que sustituye, aunque conservando ciertos trazos, el antiguo cosmopolitismo de los estoicos. Este último fue, desde un punto de vista político, un cosmopolitismo que se desarrolló en el marco del Imperio romano y que, limitándose al mundo mediterráneo, se apoyaba filosóficamente en la idea de la existencia de una Ciudad más vasta gobernada por el Cielo e inspirada por fuentes prehelénicas.<sup>6</sup>

El cosmopolitismo moderno, el cual teoriza Montaigne, comienza con la conquista del Nuevo Mundo el cual –y esto es una diferencia esencial– constituye el marco histórico de la fabulación titulada *Utopía* de Tomas Moro.<sup>7</sup> Pero lo que aquí nos interesa es, sobre todo, que este cosmopolitismo reposa no solamente sobre una extensión geográfica del mundo conocido, sino también sobre un descentramiento, una conversión entre los puntos de vista. Al único *Cosmos* otrora existente, lo sustituye una multiplicidad o una pluralidad de mundos posibles, al mismo tiempo que la confrontación de sus respectivas evoluciones.<sup>8</sup>

Este nuevo estilo de cosmopolitismo, pluralista y perspectivista, incluso antes de ser reconocido y llamado como tal, va a convertirse en el problema

<sup>5</sup> GUATTARI, Félix. *Les années d'hiver*, Paris, Bernard Barrault, 1985.

<sup>6</sup> En esta perspectiva, ver el apasionante estudio de Joseph BIDEZ, *La cité du monde et la cité du soleil chez les stoiciens*, Paris, Budé, Belles Lettres, 1932.

<sup>7</sup> MONTAIGNE. *Essais*, “Des Coches” II, VI, (traducción de María Dolores Picazo y Almudena Montojo, *Ensayos*, Barcelona, Cátedra, 1985-1987) y Tomas MORO, *L'Utopie*, Genève, Droz, pág. 11, (traducción de Pedro Voltes, *Utopía*, Barcelona, Planeta de agostini, 2001.)

<sup>8</sup> Cf. BUTOR, Michel. “Le monde des Essais”, préface des *Essais*, Paris, 10/18, 1993, pág. VII-LIII.

principal de los tiempos modernos.

Es en él, en torno a él y a propósito de él que van a desarrollarse las fuerzas vivas, económicas, políticas, materiales y espirituales de la modernidad. Es bajo una forma relativista –relativización de la verdad y de sus problemas, a saber, aquellos que giran en torno a la variedad de culturas y costumbres– que el cosmopolitismo moderno, a lo largo del siglo XVIII (y sobre todo hacia 1750) adquiere finalmente su figura y su nombre.<sup>9</sup>

Una nueva subjetividad se conforma. Filosóficamente, se buscará anteponer a la era del sujeto auto-suficiente, una intersubjetividad constituyente; y frente a la creencia en una razón única y omnipotente, la idea de una pluralidad de racionalidades.

De esta manera se encuentra comprometido, al menos al principio, un proceso de subjetivación típicamente moderno y contemporáneo. Pues la producción de nuevas subjetividades es todavía incompatible con el cosmopolitismo instalado. *Nuestro problema* comienza entonces a aparecer y a formularse entre los excesos y defectos de este proceso.

14 Kant fue indudablemente el primer teórico del derecho estrictamente “cosmopolita”. Es él quien, además, sentó las bases de este derecho en eso que él considera como su único principio trascendental, es decir, su condición de posibilidad absoluta: una “hospitalidad universal”.<sup>10</sup> Este universalismo consigue su base y su legitimación en la imposibilidad racional de arraigar, a través de un lazo sustancial a cualquier individuo o pueblo, a un punto determinado de la tierra. Por ley, esta pertenece a todos, y el derecho de circulación y “de visita” es incondicional. La hospitalidad es pues el corolario, la cara subjetiva de ese derecho común de pertenencia –o dependiendo del punto de vista que se le vea, la indiferencia con respecto al lugar. “La tierra es redonda es de todos, y en cualquier punto donde se encuentren, todos estarán siempre en su casa”.<sup>11</sup>

La fórmula de Leibniz, que también era cosmopolita, “El aquí está en cualquier lugar”, constituye también otra manera de expresar esta idea de pertenencia común.

<sup>9</sup> FOUGERER DE MONTBRON, Louis Charles. *Le Cosmopolite ou le Citoyen du monde*, introduction y notas de Raymond Trousson, Saint-Médard-en-Jalles, Ducros, 1970.

<sup>10</sup> KANT, Emmanuel. *Vers la paix perpétuelle*, Paris, PUF, Essai philosophique, 1958, págs. 93-107. (Traducción de Roberto Aramayo, Javier Murguerza, Concha Roldán, Madrid, Ténos, 1996.)

<sup>11</sup> *Ibid.*

*Para cada uno, el aquí está en cualquier lugar:* tal podría ser la fórmula utópica, tal vez utopizante del principio que rige el cosmopolitismo moderno de la hospitalidad universal. Es cierto, Kant no piensa la hospitalidad como utopía, pero no cabe dudas de que es ésta, su “aquí y ahora”, lo que la guía.

### **La hospitalidad más que la solidaridad**

La utopía es comprendida por Kant como una condición de posibilidad *a priori*, es decir, como un principio inquebrantable. Utopía incluso como expresión de la vida inmanente de la tierra entera, en la que todos los tipos de estratificaciones y fronteras nacionales, chocan directamente con la idea de habitación, expansión y movimiento. Se trata entonces de una utopía de lo real que hace estallar todas sus restricciones.

A partir de Kant, la razón, aliada a las fuerzas vivientes, exigió la constitución de una federación allí donde había pluralismo y antagonismo entre los Estados. Proudhon llevó esta exigencia al rango de “principio federativo”: principio que, a nuestro parecer, es fundamental para toda utopía cosmopolita. El problema de nuestro presente, a saber, el de la habitación de la tierra finalmente pacificada, haya su respuesta en la hospitalidad, en ella se aloja su concepto director. Más aun, la hospitalidad por sí sola desborda la noción de simple federación de Estados y de ciudades. Ella se dirige, mas allá de las instalaciones sedentarias, a todos aquellos que carecen de lugar fijo, legitimando sus derechos.

El concepto de “nómada”, en el sentido que le ha dado la filosofía de Deleuze y de Guattari, que es precisamente ese de trasgresión de todas las fronteras entre estados nacionales, ya no juega el mismo rol dentro del plano jurídico de acuerdos y tratados internacionales. El se abre, en su movimiento y fluidez, a todos aquellos que son inclasificables jurídicamente, es decir, a los pueblos, las etnias y a todos aquellos que viven sin domicilio y sin lugar fijo. Es alrededor de estos que gravita “nuestro problema”, pues ellos constituyen en términos de Fourier la verdadera base de la utopía. De aquí, que este concepto reviva la idea de un cosmopolitismo que por siempre ha querido hacer referencia a un modo de existencia, a una actitud, a un estilo, a una *singularidad*: aquella de ser *múltiple* (si las dos palabras pueden asociarse); más que a acuerdos dictados por contratos que comprometen personas morales, jurídicas, individuales o estatales.

La hospitalidad, concepto nómada y al mismo tiempo proceso de subjetivación exigido por y para la tierra, desborda la simple solidaridad

sean cuales sean los imperativos de ésta. Sin desconocerla, ella ya no pertenece al mismo registro del lenguaje. El lenguaje de la solidaridad es jurídico y personalista ya que, como en todas las implicaciones donde figura “la persona”, ella se manifiesta como una construcción segunda, un mero estado de la representación. Es cierto, la persona en su ambigüedad de ser y de valor, supone una coexistencia colectiva, pero ella es también y ante todo una máscara de un auténtico *estar-con* o un *estar juntos*. La persona aísla antes de unir y sólo une de manera imperfecta; ella aleja pero también asocia. Estos temas, explorados de mil y una manera por sociólogos y filósofos desde Tönnies, Max Scheler, Sartre, etc., adquieren todo su peso en el contexto actual. La solidaridad es un proceso interpersonal que reposa sobre un reconocimiento de lo mismo en lo otro; pero esta identidad es abstracta, puramente formal, puesto que de lo que se trata es del reconocimiento de *lo otro en tanto que otro*. Es decir, de lo otro a partir de su *diferencia*.

La “responsabilidad” –piénsese en los profundos y vibrantes desarrollos conceptuales de Emmanuel Lévinas a propósito de la “responsabilidad con los demás”– descubre un lazo más íntimo de co-competencia en el cual lo otro ocupa una posición privilegiada con respecto a la *mismidad* del yo. Es aquí que se funda y reside la hospitalidad.<sup>12</sup>

Sin embargo, es imposible desligar completamente la noción de responsabilidad de la tonalidad moral de una culpabilidad que, por sí misma, la hospitalidad no conoce. Al contrario, es necesario comprender la hospitalidad como un aumento, como un crecimiento de la potencia, en el sentido espinozista o nietzscheano del término: como un devenir, en sentido deleuziano.

En fin, para que estas distinciones terminológicas y conceptuales no aparezcan como simples elecciones arbitrarias, yo creo poder aclararlas refiriéndolas a la figura de Genet con relación a “The Black Panthers” y a los Palestinos. Él no se considera simplemente solidario de su causa ni se siente responsable de ellos. Su relación con estos grupos minoritarios, víctimas notorias de la inhospitalidad en sus propios países, fue ejemplarmente, y a nuestro parecer paradigmáticamente, hospitalaria: ella lo fue en un sentido paradójico, puesto que fue él mismo quien recibió la hospitalidad de estas comunidades. Pero, cabe decirlo, en conformidad con la reversibilidad significativa del término de *anfitrión*. Pues sus escritos fueron indudablemente presentes de hospitalidad.

Es en la dirección indicada por esta intervención singular que se perfilan

<sup>12</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Autrement qu’être, au-delà de l’essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, pág. 126. (Traducción Antonio Pintor-Ramos, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1987).

los contornos de la hospitalidad requerida. Es en esta dirección que la hospitalidad contiene y descubre en su pliegue, significaciones inmemorialmente implicadas en ella misma y que pasaron desapercibidas. A saber, esas de la comunidad compartida del devenir otro.

“Más acá de la responsabilidad está la solidaridad; más allá, está la hospitalidad”, enuncia la sentencia que Edmond Jabès entregó a nuestra meditación.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> JABÈS, Edmond. *Le livre de l'hospitalité*, Paris, Gallimard, 1991.