

De la hospitalidad a la hostilidad

Ruptura del lazo social

*Natalia Pérez Vilar**

Resumen

De la hospitalidad ilimitada que implica la acogida del otro en su diferencia radical a la hostilidad generada por el desconocimiento de esa alteridad que se torna extranjera –aunque habite en el mismo espacio– y amenazante. El presente artículo hace este recorrido con el fin de vislumbrar la ruptura del lazo social y las relaciones recíprocas y solidarias, en un mundo que excluye, aísla y desaparece a quien se constituye como diferente y autónomo. Así, se muestra el proceso de construcción negativizante de aquellos que se salen de la norma, justificando su opresión, expulsión o eliminación del medio social en el que habitan.

El panorama para los jóvenes es oscuro pues la creación de proyectos colectivos se ve truncada por la incapacidad de reconocer al otro como semejante. Pero ¿será posible revertir esta tendencia a su exclusión a partir de volver a mirarlo e incluirlo, así, en el entramado colectivo?

Palabras clave: hospitalidad, hostilidad, otro, diferencia radical, exclusión.

Abstract

Of the unlimited hospitality that involves the reception of the other one in his radical difference, to the hostility generated by the ignorance of this otherness that becomes foreign –although inhabitant of the same place– and threatening. This article takes this journey in order to understand the break

* Aspirante a doctorado en ciencias sociales, UAM-Xochimilco.

of the social pact and the reciprocal and solidaristic relations, in a world that excludes, isolate and disappear the one who is constituted like different and autonomous. This way, it shows the negative construction process of those outside the norm, justifying their oppression, expulsion or elimination of the social environment in which they live.

The youth's panorama is dark, since the creation of collective projects is truncated by the impossibility to recognize the other as similarly. But could it be possible to revert this trend of exclusion in returning to look and to include it, this way, in the collective studding?

Key words: hospitality, hostility, other one, radical difference, exclusion.

Mi enemigo me reconoció inmediatamente. Vino corriendo y me dio un fuerte y cordial abrazo. “Qué bueno encontrarte –me dijo en un murmullo–, ya me estaba quedando sin odios”.

MARIO BENEDETTI

Actualmente, es evidente que la construcción de proyectos colectivos se está empezando a desvanecer y a conformarse como una práctica en desuso. Las nuevas generaciones están perdiendo la posibilidad de reflejarse en el otro para poder crear, desde esa especularidad, un encuentro de solidaridad recíproca. Pero ¿qué es lo que está generando que la alteridad sea cada vez más ajena y amenazante? ¿Qué perspectivas de coincidencia existen si los espejos están quebrados y lo que ahí se observa no es más que un otro extraño?

Es necesario explorar el encuentro con la otredad para desentrañar lo que se juega en la creación y la ruptura del lazo social, haciendo un recorrido por lo que implica dicha alteridad en este encuentro-desencuentro, esta aceptación-rechazo. Para Levinas, el encuentro con el otro revela la experiencia de la inconmensurabilidad, de la diferencia absoluta. El otro es radicalmente otro y se muestra en su irreductible e infinita singularidad. Aun cuando parezca similar a uno mismo, “el otro seguirá siendo siempre otro [pues] hay un residuo de alteridad

que nunca se podrá rodear del todo” (Derrida, 1997c).¹ La asunción de esta condición singular que genera la diversidad radical entre el uno y el otro funda la responsabilidad, esto es, el concernimiento incondicional, intransferible y fuera de la lógica del intercambio, por ese que no soy yo y que es total e infinitamente distinto a mí. Así, “la relación intersubjetiva es una relación asimétrica –dirá Levinas–, yo soy responsable del otro sin esperar reciprocidad, aunque ello me cueste la vida. La reciprocidad es asunto suyo” (Levinas, *apud* Nemo, 1998). En ello radica la ética, en responder por el otro sin esperar que el otro responda a su vez. Derrida retoma la línea argumentativa levinasiana para plantear que la apertura, la acogida de la alteridad del otro significa una “disposición hospitalaria”. La hospitalidad ilimitada, “pura”, implica recibir al que llega sin condiciones, sin preguntas, sin necesidad de una previa identificación: “La hospitalidad absoluta exige que yo abra mi casa [...] al otro absoluto, desconocido, anónimo, y que le *dé lugar*, lo deje venir, lo deje llegar, y tener lugar en el lugar que le ofrezco, sin pedirle ni reciprocidad (la entrada en un pacto) ni siquiera su nombre (Derrida, 1997a:31)”. Es un llamado al otro (“que manda sin exigir”); una invocación que, sin embargo, suspende el lenguaje para evitar interrogar a quien se acerca, absteniéndose así de poner límites y requerimientos que condicionarían su acogida e incitarían el intercambio. Se trata, entonces, de un “don sin reserva” pues se instaure fuera del deber, la deuda y la circularidad económica.²

¹ Ese Otro radicalmente otro remite, para Levinas, en última instancia a Dios. Sin embargo, y siguiendo a Derrida: “como cada uno de nosotros, todo otro, cualquier/radicalmente otro es infinitamente otro en su singularidad absoluta, inaccesible, solitaria, trascendente, no manifiesta, no presente originariamente en mi *ego* [...] Cualquier otro (en el sentido de todos los otros) es radicalmente otro (absolutamente otro)” (Derrida, 1999:90). Es esa condición de alteridad la que interesa a este trabajo.

² Es importante señalar que el concepto de *don* para Derrida difiere del propuesto por Marcel Mauss en su *Ensayo sobre el don*. La diferencia central estriba en que para Derrida no se trata de un sistema de intercambio en donde debe cumplirse un circuito que va de la donación a la recepción y culmina en la devolución, sino en un gesto incondicional y sin exigencia de reciprocidad. Al respecto indica: “Si hay don, lo dado del don (lo que se da, lo que es dado, el don como cosa dada o como acto de donación) no debe volver al donante (no digamos aun al sujeto, al donador o a la donadora). No debe circular, no debe inter-

La recepción del otro como ser singular exige que se invente cada vez la hospitalidad que se le ofrece. Por eso se trata, dirá Derrida, de un arte y una poética. Pero además se tendrá que atender al recién llegado invocando su nombre (es a ti, a ti mismo a quien digo “ven”, “entra”, “sí”) al tiempo que se produzca su borramiento (“ven”, “sí”, “entra”, “quienquiera que seas y cualesquiera que sean tu nombre, tu lengua, tu sexo, tu especie, seas humano, animal o divino...”). Será, de esta manera, también una política. Y, como su posibilidad requiere de la no exigencia de reciprocidad, sino de una admisión ilimitada, descansará, finalmente, en un acto ético (Derrida, 1997a).

Sin embargo, existe, según la perspectiva derridiana, una “antinomía no dialectizable” entre dos regímenes de la ley de la hospitalidad: *la ley*, incondicional e hiperbólica (la que recibe al otro sin pedirle condiciones), y *las leyes*, condicionadas y condicionales, apegadas al orden jurídico-político, al deber y los derechos. La primera, organizada conforme al don absoluto, las segundas, al intercambio y la norma. Aunque se trata de dos sentidos heterogéneos e irreductibles, estas dos formas de la hospitalidad “se reclaman una a la otra”. Así, para que el régimen hospitalario absoluto e incondicional sea efectivo y “se encarne”, es necesario que se vincule con cierto estatuto legal y práctico, al tiempo que el régimen condicional no debe olvidar el referente de la hospitalidad ilimitada a la hora de crear las condiciones y los límites legislativos. Heterogeneidad e indisociabilidad:

Manteniéndose al mismo tiempo por encima de las leyes de la hospitalidad, *la ley* incondicional de la hospitalidad necesita *de las leyes*, *las requiere*. Esta exigencia es constitutiva. No sería efectivamente incondicional, la ley, si no *debiera devenir* efectiva, concreta, determinada, si

cambiarse, en cualquier caso no debe agotarse, como don, en el proceso del intercambio, en el movimiento de la circulación del círculo bajo la forma del retorno al punto de partida. Si bien la figura del círculo es esencial para lo económico, el don debe seguir siendo aneconómico. No porque resulte ajeno al círculo, sino porque debe guardar con el círculo una relación de extrañeza, una relación sin relación de familiar extrañeza. Puede ser que sea en este sentido en el que el don es lo imposible” (Derrida, 1991:17). Esto concuerda con la idea de hospitalidad, esto es, como una donación sin reservas.

ése no fuera su ser como deber-ser. Correría el riesgo de ser abstracta, utópica, ilusoria, y por lo tanto transformarse en su contrario. Para ser lo que es, *la ley* necesita así *de las leyes* que sin embargo la niegan, en todo caso la amenazan, a veces la *corrompen* o la *pervierten*. Y deben siempre poder hacerlo (Derrida, 1997a:83).³

Se *corromperá* y *perviertirá* la hospitalidad incondicional que implica la acogida ilimitada del otro si ésta deja de ser el fundamento de la determinación de *las leyes* hospitalarias en función de un mayor control y protección de lo interno y privado. De ser así, el don se volverá un contrato y se erigirán las fronteras que marcan la diferencia con el que viene de “afuera”. Al respecto Derrida menciona:

[...] una comunidad cultural o lingüística, una familia, una nación, no pueden no poner en suspenso, al menos, incluso traicionar este principio de hospitalidad absoluta: para proteger un “en casa”, sin duda, garantizando lo “propio” y la propiedad contra la llegada ilimitada del otro; pero también para intentar hacer la acogida efectiva, determinada, concreta, para ponerla en funcionamiento (Derrida, 1997b).

Esta actitud de “protección” puede generar una “reacción privatizante” y “familiarista”, que finca las bases de la xenofobia, esto es, el miedo al extranjero vislumbrado como virtualmente amenazante.

En latín, una sola palabra sirve para nombrar al extranjero y al enemigo: *hostis*, de la cual deriva *hostilis*, hostil (Blánquez, 1956). De ahí que la hospitalidad pueda convertirse en hostilidad. *Hostipitalidad*, inventa Derrida (Derrida, 1997a:49). El extranjero se vuelve, así, indeseable pues vulnera el “propio-hogar” e invade la *ipséité*.⁴ Será un sujeto hostil, un enemigo virtual. Huésped que, al no ser bien recibido, pierde su derecho de hospitalidad tornándose un parásito que se puede y se debe expulsar.

La determinación parasitaria del otro, del extranjero, responde a la colusión entre hospitalidad y poder. El anfitrión, soberano de su

³ El subrayado es mío.

⁴ *Ipséidad*, según la traducción al castellano. Neologismo derivado del latín *ipse* y que significa *mismidad*.

“propio-hogar”, elige, filtra, selecciona a los que quiere dar asilo. El acto de soberanía que distingue condicionalmente entre aquellos que se aproximan, para decidir si son o no merecedores de su morada, implica un gesto excluyente y violento. Y la colusión entre violencia, poder y hospitalidad inscribe irremediabilmente a esta última en el campo del derecho y, por lo tanto, de la injusticia.

En este sentido, y para evitar la perversión de la ley hospitalaria, Derrida advertirá: “calcular los riesgos, sí, pero no cerrar la puerta a lo incalculable, es decir, al porvenir y al extranjero, he aquí la doble ley de la hospitalidad” (Derrida, 1997b).

Ahora bien, la clausura ante el otro y, por consiguiente, la reserva de la hospitalidad significan una negación segunda ante una apertura primera. Es decir, tuvo que haber acontecido una hospitalidad primaria donde se acogiera al otro para poder decirle después que no y negarle de ahí en más el asilo. Para poder rechazar algo tuvo que haber existido previamente ahí de donde se le está expulsando. De esta manera, la hostilidad implica, necesariamente, el reconocimiento del otro al cual se le está negando la hospitalidad. Es decir, no puede haber rechazo hostil desde la indiferencia. En palabras de Derrida:

Incluso la guerra, el rechazo, la xenofobia implican que tengo que ver con el otro y que, por consiguiente, ya estoy abierto al otro. El cierre no es más que una reacción a una primera apertura. Desde este punto de vista, la hospitalidad es primera. Decir que es primera significa que incluso antes de ser yo mismo y quien soy, *ipse*, es preciso que la irrupción del otro haya instaurado esa relación conmigo mismo. Dicho de otro modo, no puedo tener relación conmigo mismo, con mi “estar en casa”, más que en la medida en que la irrupción del otro ha precedido a mi propia *ipseidad* (Derrida, 1997c).⁵

⁵ También desde el psicoanálisis se piensa al yo como un precipitado de otredades, como el testimonio de la introducción de la alteridad en la conformación del sujeto. No hay sujeto sin objeto. Sin embargo, para que el yo advenga en su singularidad, necesita negar aquello que no es él, pero que forma parte de su conformación. Será por esta negación narcisista que se delinearán el contorno que bordeará y delimitará al uno del otro. A partir del no-yo, el yo puede advenir. El sujeto psíquico necesita, entonces, de la intervención de la alteridad para

En este sentido, el otro mantendrá siempre, respecto a mí mismo, una relación de *extimidad*, esto es, aquello que forma parte de lo íntimo, pero sin perder nunca su condición de extrañeza, extranjería, diferencia y singularidad. Entonces, si, según lo anterior, el Uno necesita del Otro para constituirse, lo que implica que ocurrió un primer reconocimiento, esta condición siempre ajena y diferente puede amenazar, desde el interior, e impulsar el rechazo, la negación de ahí en más de la pertenencia al “propio-hogar”. Esto es, después de la apertura primaria puede no haber un sostenimiento hospitalario que implique acoger al otro en tanto otro, en su diferencia, en su singularidad.

Castoriadis menciona que existe una “aparente incapacidad de constituirse en sí sin excluir al otro y [una] aparente incapacidad de excluir al otro sin desvalorizarlo y, finalmente, odiarlo” (Castoriadis, 1990:26). Entonces, la hospitalidad deja de ser tal ante el extranjero que deviene enemigo, hostil.⁶

Pero el extranjero no sólo es quien arriba de una nación distinta, de un país otro, sino también aquel que no comparte las características con el grupo de los mismos, de los “iguales”, determinadas por quienes detentan el poder de decidirlo. Así, puede considerarse extranjero a quien no ha dejado de estar dentro de casa, a quien ha pertenecido al mismo espacio del que ahora es excluido. “No es entonces posible una efectiva distinción entre un ‘adentro’ estable y un ‘afuera’ incierto y hostil”,⁷ dirá Paolo Virno (2003:22); el *hostis* (extranjero-enemigo) puede identificarse en el interior. Esto lleva a

constituirse como tal. Es a partir del otro, del descubrimiento de lo diverso y de su negación, que se asienta el yo, iniciándose la socialización y la capacidad posterior de construir los lazos con el objeto de que lo instituirán como sujeto de deseo.

⁶ Primo Levi (1958:27), en la introducción a su libro *Si esto es un hombre*, apunta al respecto: “Habrá muchos, individuos o pueblos, que piensen, más o menos conscientemente, que ‘todo extranjero es un enemigo’. En la mayoría de los casos esta convicción yace en el fondo de las almas como una infección latente; se manifiesta sólo en actos intermitentes e incoordinados, y no está en el origen de un sistema de pensamiento. Pero cuando éste llega, cuando el dogma inexpresado se convierte en la premisa mayor de un silogismo, entonces, al final de la cadena está en *Lager*. Él es el producto de un concepto del mundo llevado a sus últimas consecuencias con una coherencia rigurosa”.

⁷ Este autor también dirá que cada vez es más frecuente en la multitud contemporánea, ser extranjero al “no sentirse en la propia casa”.

una polarización del espacio social: los mismos y los otros; “nosotros” y “ellos”. No hay acogida de la diferencia, sino, al contrario, su exclusión, sometimiento o extinción.

Se instaura así una lógica binaria que pretende, a partir del enfrentamiento de lo propio y lo radicalmente ajeno, reducir el campo de lo social a *una* realidad única y unitaria donde el otro diferente no tiene cabida, donde lo extraño debe ser expulsado, aniquilado o asimilado, esto es, despojado de lo que lo diferencia y obligado a asumirse como igual al resto. Citando a Levinas (1991:214), se buscará “la reducción o la conversión de lo Otro en lo Mismo mediante la subordinación de lo Otro a lo Mismo”.

De esta manera, esta ruptura binaria de la escena social es posible equipararla a la polaridad que establece la lucha de razas cuando acontece en el seno de una misma sociedad, esto es, el enfrentamiento entre dos esferas que comparten el escenario social a partir de la asunción de superioridad de una sobre la otra. Lo anterior revela, plantea Foucault (1976:65), “un poder centrado, centralizado y centralizador” que hace funcionar “el discurso de la lucha de razas como principio de eliminación, de segregación y, finalmente, de normalización de la sociedad”.

En el discurso racista, una raza se erige como única y verdadera, frente a otra inferior y subyugada que se desvía de los parámetros de normalización impuestos. Los “no normalizados” serán todos aquellos que denigran al conjunto de la sociedad pues su diferencia atenta contra la “pureza” de ésta. Será preciso marcarlos, aislarlos, eliminarlos, en un proceso que podría considerarse como purificador y que hace desaparecer el “agente infeccioso” antes de que contamine el “cuerpo sano” de la sociedad.

Daniel Feierstein (2007:53) plantea que el concepto de *raza* sirve como “metáfora de construcción de alteridad”, pues “lo que tiene de novedoso [...] es que plantea una alteridad absolutamente radical, originaria e inasimilable”. Esto es, sea un conflicto racial, étnico, económico o político, el punto nodal es el mismo: la necesidad de exclusión del otro por ser diferente y por la imposibilidad de hacerlo parte del conjunto; el marcaje y eliminación de los “no normalizados”, los que se salen de la norma, los autónomos.

La autonomía pensada como el ejercicio que busca hacer válida la diferencia, la puesta en evidencia de las singularidades, la construcción de un proyecto disidente, alternativo, se torna sumamente amenazante por sus capacidades fácticas de generar un orden otro, antagónico al régimen establecido. Será imprescindible apagar la autonomía, anulando a quienes intenten llevarla a cabo, destruyendo “a los sujetos en tanto *sujetos para sí* para quitarles esa condición y escindirlos en *sujetos en sí*, sin capacidad de apropiarse de su misma experiencia y práctica” (Feierstein, 2000:34).

Aquellos que son *capaces de hacer suya la experiencia* y desde ahí dirigir su práctica con respecto al entorno social de manera autónoma deberán ser negativizados, esto es, contruidos como una otredad negativa, nociva, peligrosa, que atenta contra el bien común. Al respecto, Feierstein (2000:38) apunta: “La construcción de la negatividad de ciertos grupos se vincula con su potencial subvertor o su inasimilabilidad para un determinado orden social”. Desde su perspectiva, dicha construcción es el inicio de un proceso que desemboca, en muchos casos, en el genocidio de esa fracción indisciplinada de la población. Proceso que apunta a delimitar, claramente, los dos campos en disputa: el de los “iguales” y el de aquellos “que no quieren ser como todos y, por lo tanto, *no deben ser*.”⁸

Entonces, esta invención de un otro negativo, diabólico, genera, por una parte, la cohesión de un grupo en confrontación con lo que es nocivo por su diferencia, vía una identificación especular que cree la ilusión imaginaria de que todos somos iguales y pensamos lo mismo. El menosprecio por las formas de vida de los otros, por considerarlas inferiores, falsas, peligrosas, despreciables, produce el refuerzo de las propias leyes, valores y significaciones, instituyéndolos como

⁸ Acerca del genocidio como proceso menciona: “La política hacia estos ‘otros’ convertidos en ‘parásitos’, que no encuentran cabida en los marcos de normalización estatal, se va construyendo en un rápido y claro recorrido hacia el asesinato, que va atravesando y montando una fase sobre otra: marca, hostiga, aísla, debilita y, finalmente, extermina. Y este camino es vivido como ‘purificador’. La ‘marca’ distingue a lo ‘otro’ de lo ‘sano’, el hostigamiento prepara y adiestra la fuerza exterminadora, el aislamiento recluye al otro y destruye sus lazos sociales, el debilitamiento quiebra su resistencia y el exterminio permite su ‘desaparición’ material y simbólica” (Feierstein, 2007:119).

los únicos válidos y verdaderos. Y por otra parte, denigrando e identificando al otro como perjudicial se facilita su expulsión –por medio del exilio–, opresión –por la absorción dentro del sistema anulando la diferencia– o exterminio. El rechazo se torna, así, marca de inferioridad, exclusión, creación y fijación de estereotipos que sirven de justificación para el maltrato, la violencia y los peores genocidios.

Ahora bien, aunado a la creación de ese otro negativo, se produce, también, el miedo hacia él, esto es, se construye como blanco de concreción de todos los temores de la sociedad. La angustia ante la desestabilización, la pérdida de la seguridad, la vulnerabilidad del núcleo íntimo, etcétera, ahora tendrán como causa un objeto y, por lo tanto, la identificación precisa de lo que hay que eliminar para lograr la salvación de todo el entorno social.

Esta operación de *salvamento* justifica las acciones en “legítima defensa” en contra de aquellos que “amenazan” al Estado, *al ser nacional*, a los *valores*, de tal manera que quede preservado y asegurado el llamado “bien común”.⁹ Sin embargo, si para tal fin se debe apartar –recluyendo o eliminando por completo– a quienes potencialmente amenazan con quebrantarlo, éstos pasarán a ser *no incluidos* en el bienestar de la comunidad. Así, el bien *común* dejará de ser *común* a todos, para ser sólo *común* a unos cuantos. Asimismo, al generar un estado de terror colectivo focalizado en un sector definido de la población, se intenta crear de manera consensuada el acuerdo de su eliminación. Dicho consenso apunta, además, a romper los lazos sociales con esa alteridad negativa, coartando las intenciones de aquellos que pretendan imitarlos y quebrando las formas antagónicas y contrahe-

⁹ Hannah Arendt (1964:65-66) plantea acerca de los Actos de Estado “la teoría que hay detrás de la fórmula de acciones de Estado sostiene que los gobiernos soberanos pueden, bajo circunstancias extraordinarias, verse forzados a emplear medios criminales porque su misma existencia o el mantenimiento de su poder depende de ello; la razón de Estado, dice el argumento, no puede estar coartada por limitaciones legales ni consideraciones morales que son válidas para ciudadanos particulares que viven dentro de sus fronteras, pues se halla en juego el Estado en su conjunto y, por ende, la existencia de todo lo que se da en su interior. Según esta teoría, la acción del Estado está tácitamente asimilada al ‘delito’ que un individuo puede verse forzado a cometer en defensa propia, es decir, a un acto que se admite dejar sin castigo debido a unas circunstancias extraordinarias en las que se ve amenazada la supervivencia como tal”.

gemónicas de relación social. A la par de la persecución de la fracción negativa se siembra una inseguridad general. El miedo hacia el otro y el miedo a ser uno mismo como el otro y ser reprimido por ello.

De esta manera se lleva a cabo una reorganización de las relaciones sociales que clausura las posibilidades de relaciones autónomas, críticas y recíprocas, para instalar un modo de vinculación unidireccional y condescendiente con el poder.¹⁰ Para ello se fomenta la desconfianza hacia la alteridad marcada como nociva, y se funda la delación como mecanismo para identificar a quienes amenazan con atentar contra el bienestar de toda la sociedad. La delación es, así, la ruptura categórica con el régimen de reciprocidad. Instalándose como conducta social generalizada, establece relaciones individualistas invadidas de sospecha y falta de confianza que impiden la cooperación con los pares. El otro, el vecino, será entonces el enemigo al que hay que delatar antes de que sea su delación la que involucre a uno mismo. La competencia está impuesta, todos contra todos, sin resguardo colectivo alguno: “Convertidos en competidores por trozos de moral –que sólo el poder reconoce–, la sociedad de delatores obstruye por sí misma –ya sin necesidad de intervención externa– toda modalidad de autonomía social o incluso de mera acción colectiva consensuada”.¹¹

Ya nadie podrá verse reflejado en la sociedad, porque en vez de la identificación especular con los que podrían contarse entre los mismos, se encontrará una opacidad absoluta, consecuencia del quiebre de los lazos solidarios y recíprocos. En lugar de paridad y lealtad, habrá hostigamiento, rechazo, abandono, aislamiento del entramado

¹⁰ A este proceso de reorganización del entramado social con el desenlace en la aniquilación de todos aquellos que no se ajusten a él, Feierstein lo llama *genocidio reorganizador* y lo define “por el hecho de que opera hacia el ‘interior’ de una sociedad ya constituida (un Estado nación preexistente) y busca refundar las relaciones sociales, los vínculos, los códigos, la cotidianidad, las mediaciones políticas; en suma, el ejercicio concreto y abstracto del poder en dicha sociedad” (Feierstein, 2007:104-105).

¹¹ La delación se convierte, fácilmente, en una acción despegada de las convicciones ideológicas para apoyarse en el egoísmo, la venganza, el beneficio personal: “la población terminaba haciendo propia la mecánica de la delación, utilizándola en función de sus propios intereses, pero de este modo, organizando un orden social en el que el poder [...] se transformaba en el único interlocutor ‘confiable’” (Feierstein, 2007:131-134).

do social. El otro, el diferente, el autónomo, queda así localizado y aislado, puesto para su eliminación.

Ahora bien, esta selección de quiénes pertenecen a la comunidad y quiénes no, implica un acto de decisión y de, en palabras de Agamben, “valorización” y “politización” de la vida. Según este autor, la vida y la muerte no son categorías científicas, sino “conceptos políticos” que obtienen su significado por medio de una decisión: “Decisión sobre ese umbral más allá del cual la vida deja de ser políticamente relevante, y no es ya más que ‘vida sagrada’ y, como tal, puede ser eliminada impunemente. Toda sociedad fija este límite, toda sociedad –hasta la más moderna– decide cuáles son sus ‘hombres sagrados’”.¹²

Hay, entonces, un acto arbitrario –en tanto contrario a la justicia– mediante el cual se determina qué vidas valen la pena de ser vividas y cuáles están desposeídas de valor alguno: vidas “indignas de ser vividas” dirá Agamben. Estas últimas pueden desaparecer sin consecuencias pues han sido negadas de antemano. No hay pérdida, duelo ni marca. No hay obituario que reconozca la muerte de quien ya no existía más entre los vivos.¹³ La impunidad, anular al otro sin consecuencias, corona el cuadro de la decisión sin límites de un sistema autoritario.

Ahora bien, al otro indeseado cuya vida no vale la pena, se puede matarlo o dejarlo morir. Derrida apunta a la necesidad de la sociedad, en pos de su buen funcionamiento, de sacrificar a un sector de la población para no sacrificarse a sí misma. Sería algo así como un

¹² El concepto de *homo sacer*, “hombre sagrado”, es retomado por Agamben del derecho romano para definir a aquel que ha sido juzgado por un delito, que no es lícito sacrificarlo pero que puede ser asesinado sin que quien le dé muerte sea condenado por homicidio. Es equiparable a la nuda vida (*zōé*, la cual expresa “simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos” en contraposición de *bíos* “forma o manera de vivir propia de un individuo o un grupo”). Es decir, vida insacristificable por un lado pero a la que cualquiera puede darle muerte impunemente (Agamben, 1998:176).

¹³ Judith Butler (2004:61) describirá el obituario “como instrumento por el cual se distribuye públicamente el duelo. Se trata del medio por el cual una vida se convierte en –o bien deja de ser– una vida para recordar [...] el medio por el cual una vida llama la atención”. Es importante mencionar que ante la intención de anular la vida y la muerte de los indeseables, está la labor de quienes con su palabra, su testimonio y su recuerdo, recomponen la historia y la memoria de los que han sido asesinados.

anti-don. En este sentido no hay diferencia, afirma, entre hacer morir y no-asistir, dejar-morir

de hambre y de enfermedad a centenares de millones de niños (de esos prójimos o de esos semejantes de los que habla la ética o el discurso de los derechos del hombre) sin que ningún tribunal moral o jurídico sea jamás competente para juzgar aquí sobre el sacrificio –con el sacrificio del otro con vistas a no sacrificarse uno mismo–. Una sociedad así no sólo participa de este sacrificio incalculable, sino que lo organiza. El buen funcionamiento de su orden económico, político, jurídico, el buen funcionamiento de su discurso moral y de su buena conciencia suponen la operación permanente de este sacrificio. De un sacrificio que ni siquiera es invisible: porque de vez en cuando la televisión muestra y mantiene a distancia algunas de estas imágenes insoportables mientras que algunas voces se alzan para recordarlo. Pero estas imágenes y estas voces son radicalmente impotentes para inducir el menor cambio efectivo, para asignar la más mínima responsabilidad, y para proporcionar otra cosa que no sean coartadas (Derrida, 1999:98).

Exclusión por abandono o por exterminio, el resultado es el mismo: la desaparición del otro, tan sólo por ser otro, por la imposibilidad de acoger la diferencia. Existe, sin embargo, otro recurso: integrar al “extranjero”, absorberlo, transformarlo. “Sé como yo y respetaré tu diferencia” diría, en palabras de Alain Badiou (2003:51), el “civilizado” conquistador. Integrarlo, sí, pero sólo a condición de que suprima lo que lo hace diferente. Entonces, ante ese otro radicalmente otro, la acogida ilimitada o la negación absoluta de una hospitalidad posible. En cualquier caso, el enfrentamiento con la alteridad no puede ser sino problemático y ambivalente.

Regresemos con Levinas, ese encuentro con el otro, con el rostro del otro, implica una paradoja irresoluble: por un lado, produce la incitación al homicidio, es decir, el desprecio absoluto por ese otro, singular e irreductiblemente distinto, que genera “la tentación de llegar al final” con su asesinato. Pero al mismo tiempo, el rostro es el “no matarás”, esto es, la imposibilidad de asesinar suscitada por una “extraña autoridad desarmada”, evocada por una profunda in-

defensión. Pues el rostro es lo débil, lo desnudo y despojado, lo que se enfrenta solo a la muerte y que desde esa soledad clama por no ser abandonado, por no dejarlo morir aislado porque eso significaría ser cómplice de su desaparición. Así es como enuncia, el “no matarás”, y así es como debo responder de él. En palabras del autor:

El otro es el único ente cuya negación sólo puede anunciarse como total: el asesinato. El Otro es el único ser al que puedo querer matar. Puedo quererlo. Y, a pesar de ello, este poder es todo lo contrario del poder. El triunfo de ese poder es su derrota como poder. En el mismo momento en que se realiza mi poder de matar, el otro se me ha escapado. [...] *No lo he mirado a la cara, no me he encontrado con su rostro*. La tentación de la negación total [...] es la presencia del rostro. Estar en relación con otro cara a cara es no poder matar (Levinas, 1991:21).¹⁴

La mirada del otro y mirar al otro a su vez es lo que instaura mi responsabilidad. Derrida propone la frase “ello me mira/concierne” para expresar la indisociabilidad de los conceptos. Mirar al otro en tanto otro, acogiendo su otredad, instaura mi concernimiento. Es “lo que me hace decir ‘es mi problema, mi quehacer, mi responsabilidad’” (Derrida, 1999:103).

Un mundo que tiende cada vez más a una ceguera provocada por la negación del otro al que se tiene enfrente; donde se evita a toda costa mirar a ese rostro que mira a su vez para no tener que concernirse –pues al no ver que ello me mira/no me concierne–; ahí donde se pierde día a día la posibilidad de acogida, de reconocimiento, y donde se extinguen los límites impuestos por la compasión –en tanto pasión compartida–, las cuales evitarían la destrucción del otro, tan sólo por ser otro. En un escenario tal es preciso apelar a la reconstitución de esa mirada, la que abre la posibilidad de un encuentro recíproco, un recibimiento hospitalario, un concernimiento mutuo que recupere las relaciones de solidaridad. De esa manera, quizá, se puedan crear de nuevo los lazos rotos por el avance, aparentemente irrefrenable e ilimitado, de la hostilidad. ¿Será acaso ésa la tarea de los jóvenes actuales?

¹⁴ El subrayado es mío.

¿Mirar para ser mirado y desde ese reconocimiento recíproco inventar un nuevo modo de estar, crear, producir no a pesar de la diferencia, sino a partir de ella? Al menos ahí tendría que estar la apuesta.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (1998), *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, España, 2006.
- Arendt, Hannah (1964), “Responsabilidad personal bajo dictadura”, en *Responsabilidad y juicio*, Paidós, Barcelona, 2007.
- Badiou, Alain (2003), *La ética*, Herder, México, 2004.
- Blánquez, Agustín (1956), *Diccionario manual latino-Español y español-latino*, Ramón Sopena, España, 1965.
- Butler, Judith (2004), *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Paidós, Barcelona, 2006.
- Castoriadis, Cornelius (1990), *El mundo fragmentado*, Altamiral Nordan-Comunidad, Montevideo, 1993.
- Derrida, Jacques (1991), *Dar el tiempo. I. La moneda falsa*, Paidós Básica, Barcelona, 1995.
- ____ (1997a), *La hospitalidad*, Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 2000.
- ____ (1997b), “El principio de hospitalidad”, <<http://www.jacquesderrida.com.ar>>.
- ____ (1997c), “Sobre la hospitalidad”, <<http://www.jacquesderrida.com.ar>>.
- ____ (1999), *Dar la muerte*, Paidós, Barcelona, 2006.
- Feierstein, Daniel (2000), *Seis estudios sobre genocidio*, Eudeba, Buenos Aires, 2000.
- ____ (2007), *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007.
- Foucault, Michel (1976), *Defender la sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.
- Levi, Primo (1958), *Si esto es un hombre. Trilogía de Auschwitz*, Océano, México, 2006.

Levinas, Emmanuel (1991), *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Pre-textos, Valencia, 1993.

Nemo, Philippe (1998), *Diálogo con Levinas*, <<http://espacethique.free.fr/articles>>.

Virno, Paolo (2003), *Gramática de la multitud*, Colihue, Buenos Aires.