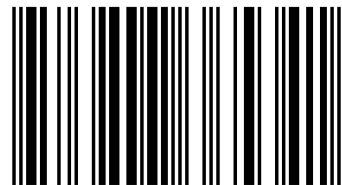


## La hospitalidad entre la ética y el derecho

Las migraciones constituyen uno de los grandes problemas de nuestro mundo, caracterizado a la vez por la libre circulación de mercancías, bienes, servicios, capitales e informaciones en los tiempos de la globalización y por el cierre de fronteras y el endurecimiento de leyes y políticas migratorias y de refugio por parte de algunos Estados, principalmente los más ricos. ¿Cómo pensar hoy la hospitalidad? ¿Constituye una respuesta a la difícil situación que afrontan los 232 millones de migrantes internacionales en el mundo? Este libro articula una reflexión histórico-filosófica sobre la ambivalencia del concepto de la hospitalidad que ha dado lugar a una serie de dilemas y a usos abusivos del mismo, por ejemplo, para justificar la colonización española de los indios y políticas migratorias hostiles hoy día. Busca desenmascarar esos discursos que abusan del concepto de la hospitalidad y definir dicho concepto, a partir de una mirada latinoamericana de la historia de la hospitalidad en Occidente y de una lectura rigurosa y novedosa de La Paz perpetua de Kant y Totalidad e Infinito de Emmanuel Lévinas desde la metodología de la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot.



Máster en Filosofía, especialista en Ciencias Sociales, investigador y analista periodista sobre hospitalidad, migración, refugio y desplazamiento. Docente e investigador en la Facultad de Sociología de la Universidad Santo Tomás-Bogotá y la Facultad de Ciencias Jurídicas de la Pontificia Universidad Javeriana en Bogotá.



978-3-8473-6534-1

editorial académica española

La hospitalidad entre ética y derecho

Loudor



Wooldy Edson Loudor

## La hospitalidad entre la ética y el derecho

Una propuesta analógica desde América Latina

**Woody Edson Louidor**

**La hospitalidad entre la ética y el derecho**



**Wooldy Edson Loudor**

**La hospitalidad entre la ética y el  
derecho**

**Una propuesta analógica desde América Latina**

**Editorial Académica Española**



### **Impressum / Aviso legal**

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek: Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle in diesem Buch genannten Marken und Produktnamen unterliegen warenzeichen-, marken- oder patentrechtlichem Schutz bzw. sind Warenzeichen oder eingetragene Warenzeichen der jeweiligen Inhaber. Die Wiedergabe von Marken, Produktnamen, Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen u.s.w. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutzgesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Información bibliográfica de la Deutsche Nationalbibliothek: La Deutsche Nationalbibliothek clasifica esta publicación en la Deutsche Nationalbibliografie; los datos bibliográficos detallados están disponibles en internet en <http://dnb.d-nb.de>.

Todos los nombres de marcas y nombres de productos mencionados en este libro están sujetos a la protección de marca comercial, marca registrada o patentes y son marcas comerciales o marcas comerciales registradas de sus respectivos propietarios. La reproducción en esta obra de nombres de marcas, nombres de productos, nombres comunes, nombres comerciales, descripciones de productos, etc., incluso sin una indicación particular, de ninguna manera debe interpretarse como que estos nombres pueden ser considerados sin limitaciones en materia de marcas y legislación de protección de marcas y, por lo tanto, ser utilizados por cualquier persona.

Coverbild / Imagen de portada: [www.ingimage.com](http://www.ingimage.com)

Verlag / Editorial:

Editorial Académica Española

ist ein Imprint der / es una marca de

OmniScriptum GmbH & Co. KG

Heinrich-Böcking-Str. 6-8, 66121 Saarbrücken, Deutschland / Alemania

Email / Correo Electrónico: [info@eae-publishing.com](mailto:info@eae-publishing.com)

Herstellung: siehe letzte Seite /

Publicado en: consulte la última página

**ISBN: 978-3-8473-6534-1**

Copyright / Propiedad literaria © 2014 OmniScriptum GmbH & Co. KG

Alle Rechte vorbehalten. / Todos los derechos reservados. Saarbrücken 2014

## **DEDICATORIA**

A todas las personas migrantes, desplazadas, refugiadas y quienes se encuentran en situación de movilidad en el mundo.

A quienes las acompañamos humildemente, pero con todo nuestro ser.

## AGRADECIMIENTOS

Agradezco a todas las personas que hicieron posible este trabajo de grado:

Mi familia en Colombia: mi mujer Angélica Rocío López Granada y mi hijo Paul Olivier Louidor López; en Haití: mi mamá Maude Nelson y mi hermana Maudegine Nelson; en Francia: mi hermano Stevens Nelson; y en los Estados Unidos de América: mi tío Carlo Nelson y su familia;

Mi hermana Yves-Nodrine Nelson, quien nos está mirando desde la eternidad, desde aquel trágico 12 de enero de 2010;

Las personas migrantes con quienes he trabajado durante los últimos 18 años de mi vida en México, en República Dominicana y en Sud América, a través de la Orden de los Jesuitas;

Todas las personas que leyeron el trabajo y me dieron sus valiosas opiniones: principalmente, las profesoras Myriam Zapata, Ángela Nino Castro, Teresa Houghton, y los profesores Berthony Saint-Georges, Javier Ruiz de la Presa;

Mis compañeros-amigos de la Maestría en Filosofía Latinoamericana: Efrén Ariza Ruiz, Diana Beltrán, Leonardo Arias;

Los profesores con quienes una gran amistad y simpatía intelectual me unió: Teresa Houghton, Myriam Zapata, Diego Germán, Freddy Santamaría, Álvaro Acevedo, Andrezj Lukomsky, Leonardo Tovar.



## ÍNDICE

	P.P
DEDICATORIA	2
AGRADECIMIENTOS	3
ÍNDICE	5
LISTA DE CUADROS	7
INTRODUCCIÓN	9
PRIMERA PARTE: ESBOZO DE UNA HISTORIA DE LA HOSPITALIDAD EN OCCIDENTE DESDE AMÉRICA LATINA	29
Capítulo I: ¿Es posible la hospitalidad?	33
1.1.La hospitalidad, una costumbre presente en el ethos de varias sociedades	33
1.2.Historia de la hospitalidad en Occidente	36
SEGUNDA PARTE: CONDICIONES DE POSIBILIDAD Y LÍMITES DE LA HOSPITALIDAD EN KANT Y LÉVINAS	61
Capítulo II: ¿qué hace posible la hospitalidad?	65
2.1. Preparación de la pregunta por la hospitalidad en ambas obras	65
2.2. Diferencias en el planteamiento de la pregunta por la hospitalidad	77
Capítulo III: ¿Cómo se hace posible la hospitalidad?	85
3.1. Similitudes en los argumentos de ambos autores sobre las condiciones de posibilidad de la hospitalidad	86
3.2. Diferencias entre ambos autores	104
3.3. Contrastes con la interpretación de algunos Estados en torno a la relación entre ética y derecho	109
Capítulo IV: ¿Hasta dónde es posible la hospitalidad?	117

4.1.	Similitudes	118
4.2.	Diferencias sobre los límites de la hospitalidad	121
TERCERA PARTE: PROPUESTA ANALÓGICA DE LA HOSPITALIDAD		131
Capítulo V: Propuesta analógica de la hospitalidad		133
5.1.	¿Qué hace posible la hospitalidad?	133
5.2.	La acogida como un acto ético-jurídico	140
5.3.	¿Cómo se hace posible la hospitalidad?	155
5.4.	¿Hasta dónde es posible la hospitalidad?	166
CONCLUSIONES		171
6.1.	Balance	171
6.2.	La hospitalidad como una necesidad en nuestro mundo actual	177
6.3.	Implicaciones fundamentales para América Latina	179
6.4.	La hospitalidad como utopía	188
6.5.	Consideraciones metodológicas	190
REFERENCIAS		193
ANEXO I: LA AMBIVALENCIA DE LA HOSPITALIDAD EN LA TRAGEDIA DE HOMERO Y LA BIBLIA		201
ANEXO II: CONTEXTUALIZACIÓN DE LA RELECCIÓN DE LAS INDIAS		207
ANEXO III: CONTEXTUALIZACIÓN DE LA HOSPITALIDAD EN AMÉRICA LATINA A TRAVÉS DE LOS CASOS DE MÉXICO, BRASIL Y ECUADOR		213

## **LISTA DE CUADROS**

- CUADRO 1** TÍTULOS NO LEGÍTIMOS Y LOS ARGUMENTOS SOBRE SU ILEGITIMIDAD EN VITORIA **P.210**
- CUADRO 2** ESQUEMA SIMILAR DE AMBOS LIBROS (CON GRANDES DIFERENCIAS) **P.77**
- CUADRO 3** DIFERENCIAS SOBRE EL PLANTEAMIENTO DE LA PREGUNTA POR LA HOSPITALIDAD **P.83**
- CUADRO 4** CARA A CARA O ENCUENTRO: HUÉSPED Y VISITANTE (PUNTO DE PARTIDA) **P.104**
- CUADRO 5** DIFERENCIAS ENTRE AMBOS AUTORES SOBRE CONDICIONES DE POSIBILIDAD DE LA HOSPITALIDAD **P. 109**
- CUADRO 6** SIMILITUDES EN TORNO A LOS LÍMITES DE LA HOSPITALIDAD **P.121**
- CUADRO 7** DIFERENCIAS EN TORNO A LOS LÍMITES DE LA HOSPITALIDAD **P.129**





## INTRODUCCIÓN

Soy originario de Petit-Goâve, ciudad vecina de otras que se llaman Grand-Goâve, Léogâne... Ciudades cuyos nombres recuerdan a los amerindios, habitantes “originarios”, autóctonos, indígenas de la Isla “Xayiti”, que fueron exterminados por los conquistadores españoles poco después del “encuentro” entre España y el “Nuevo” Mundo en 1492. Ese encuentro fue el primero de una serie de encuentros “posteriores” que se dieron entre España y el Nuevo Mundo en México, en Perú, etc. Este primer encuentro no es sólo un hecho histórico “primero” en la región o una inagotable fuente de inspiración literaria (la novela *Anacaona. El fin de una raza*), musical (la canción *Anacaona* de Cheo Feliciano), cinematográfica (la película *También la lluvia*); puede ser también un punto de partido filosófico. El principio de un filosofar sobre qué es la hospitalidad o, más bien, sobre qué no es un encuentro hospitalario. Este trabajo pretende solamente construir un ejemplo de ese filosofar.

“No eres carne y huesos, sino elección moral: y si ésta es bella, tú serás bello”, Epitecto En Reale, G. y Antiseri, D. (1988), *Historia del pensamiento filosófico y científico*, tomo I.

“Quizá nuestras objeciones hayan sido injustas con los argumentos filosóficos. Se supuso que eran pruebas y refutaciones en sentido estricto, pero erróneamente, como espero haber demostrado. Lo que el filósofo hace, no obstante, es algo más. *Construye un ejemplo*”, Waismann, F. *Mi visión de la filosofía*

Este trabajo sobre la hospitalidad nace de la preocupación por el creciente “desdibujamiento” de la tradición de la hospitalidad en América Latina, donde países tales como México<sup>1</sup>, Brasil<sup>2</sup> y Ecuador<sup>3</sup> que han tenido

---

<sup>1</sup> México fue durante el siglo XX un país de refugio para perseguidos políticos procedentes de diversas partes del mundo. Mientras que varios intelectuales latinoamericanos se fueron a España, otros se refugiaron en México, por ejemplo, el filósofo Enrique Dussel, quien a propósito afirmó en una entrevista: “La persecución y el atentado de bomba en mi departamento [en 1973], no sólo era un hecho político sino filosófico, pues el problema no sólo era mi postura política, sino filosófica. A la gente le parece muy inocente lo que decía, pero no ven que lo decía en un medio muy erizado y con profunda persecución, lleno de matanza y tortura. Se vivían momentos difíciles en América latina, se habla mucho del exilio español, y olvidan que

esta gran tradición e incluso la han incluido en sus legislaciones<sup>4</sup> la vienen debilitando cada vez más en sus actuales normativas, políticas, prácticas y también en sus omisiones, su indiferencia ante la crisis humanitaria, las violaciones de derechos humanos y los abusos de los cuales son víctimas cada vez más personas migrantes en sus territorios y en sus fronteras. Lo más preocupante es que incluso algunos gobernantes de la región llegan a utilizar la noción de hospitalidad y solidaridad como argumento para no acoger a migrantes y refugiados. Por ejemplo, el coordinador de la Secretaría de Asuntos Estratégicos de la Presidencia (SAE) de Brasil, Ricardo de Paes, declaró a la prensa en enero del año 2012, hablando de los nuevos requisitos que se pedirán a los extranjeros en el marco de la nueva legislación migratoria brasileña: “Es necesario definir hasta dónde irá nuestra generosidad, cómo vamos a contribuir para aliviar la pobreza del mundo y absorber esas personas. La solidaridad tiene que tener un límite y cabe dentro de lo que Brasil puede ayudar.”<sup>5</sup>

En nuestro trabajo de incidencia política con gobiernos sudamericanos (en Chile, Ecuador, Brasil, Venezuela, Perú) en torno a la

---

el exilio latinoamericano fue también de cientos de personas”. Ref. Entrevista de Rogelio Laguna con Enrique Dussel, 14 de abril de 2009. Recuperado de <http://www.rogeliolaguna.com/pdf/dussel.pdf>

<sup>2</sup> La historia cuenta que, en plena dictadura militar, la Cáritas Diocesana de Río de Janeiro bajo el liderazgo del cardenal D. Eugenio de Araujo Sales acogió en los años 70 a ciudadanos argentinos, chilenos, uruguayos que huían de la dictadura en sus países. En 1976 la Caritas de Río de Janeiro tenía más de 70 albergues en los que alojaba a 350 refugiados. A inicios de los años 80, con el proceso de redemocratización de Brasil, el gobierno de este país acogió a miles de refugiados angolanos. Y en 1986, recibió a 50 familias de refugiados iraníes que huyeron de la persecución religiosa. Desde octubre de 2010, viven en Brasil 4.306 refugiados de 75 diferentes nacionalidades.

<sup>3</sup> Ecuador es el país de la región que actualmente acoge a más refugiados en la región; cerca de 56.000 extranjeros cuentan ya con el estatuto de refugiado entregado por el Estado ecuatoriano.

<sup>4</sup> El artículo 40 de la Constitución política de Ecuador de 2008 establece: “Se reconoce a las personas el derecho a migrar. No se identificará ni se considerará a ningún ser humano como ilegal por su condición migratoria”, mientras que el Artículo 2 de la nueva Ley de Migración de México de 2011 afirma: “Hospitalidad y solidaridad internacional con las personas que necesitan un nuevo lugar de residencia temporal o permanente debido a condiciones extremas en su país de origen que ponen en riesgo su vida o su convivencia, de acuerdo con la tradición mexicana en este sentido, los tratados y el derecho internacional.”

<sup>5</sup> Recuperado de: <http://oglobo.globo.com/pais/brasil-quer-facilitar-vistos-para-profissionais-estrangeiros-3671799>

situación de más de 15 mil migrantes haitianos con necesidad de asistencia y protección internacional (ya que su país no ha podido brindarles esa protección) que llegan a América Latina, principalmente luego del terremoto que afectó Haití el 12 de enero de 2010, hemos escuchado a menudo estos tipos de argumentos (como el de Ricardo Paes arriba mencionado) que niegan la hospitalidad a los migrantes justamente en nombre de ella y de la supuesta necesidad de poner límites a la acogida de extranjeros en sus países. Esos argumentos, que reproducen los discursos de algunos Estados europeos (Francia y España, por ejemplo), son difíciles de aceptar en el caso de un país como Brasil, la quinta economía más grande del mundo, que actualmente cuenta, entre el total de su población, con sólo 1% de extranjeros.

Pero hay más: la tendencia de una parte de los gobiernos de la región (Ecuador, Panamá, Brasil, Chile, por ejemplo) está marcada por el cierre de sus fronteras y el endurecimiento de sus políticas y leyes migratorias hacia los migrantes y refugiados, principalmente hacia quienes vienen de países más pobres. Otra tendencia, como la del gobierno de México, consiste en cerrar los ojos sobre la terrible situación de los migrantes, mayoritariamente centroamericanos, que cruzan sus fronteras hacia los Estados Unidos de América, mientras que mujeres mexicanas de Veracruz llamadas las Patronas, por ejemplo, acogen por una noche o varias noches en sus casas y dan de comer y beber en un gesto de solidaridad a dichos migrantes que viajan en los trenes. La hospitalidad parece estar ausente en la agenda de los gobiernos y Estados latinoamericanos, mientras que ciudadanos, grupos de la sociedad, familias y movimientos sociales tratan de “salvarla” a través de acciones concretas de acogida y solidaridad con los migrantes y mediante protestas ciudadanas contra leyes, políticas, acciones inhospitalarias u omisiones de dichos gobiernos.

Esta situación “ambivalente” (por un lado, intentos de ruptura con la tradición de hospitalidad y, por lado, acciones y esfuerzos por “salvar” la hospitalidad), así como la “ambivalencia” sobre la que juegan algunos gobernantes para justificar la hostilidad contra migrantes usando el mismo concepto de hospitalidad, exigen una reflexión filosófica en profundidad para entender de qué hablamos hoy día cuando referimos a la hospitalidad y encontrar pistas para plantearla como una utopía posible e incluso necesaria para los seres humanos, las sociedades, nuestra región y el mundo. Nos preguntamos: ¿cómo podemos pedir a los Estados Unidos de América y a países de Europa, por ejemplo España, que sean hospitalarios con nuestros conciudadanos latinoamericanos que están en sus territorios si nuestros mismos Estados no lo son con migrantes y refugiados de nuestra misma región o de otras partes del mundo, por ejemplo los africanos y los asiáticos?

En esta reflexión filosófica sobre la hospitalidad, partimos del primer encuentro entre España y el Nuevo Mundo en 1492 en la Isla llamada la Española, como ejemplo de lo que no es un encuentro hospitalario para buscar desde allí criterios que nos permitan definir con claridad cómo debe ser un encuentro específicamente hospitalario.

### **Planteamiento del problema**

Hoy día no es nada claro el concepto de hospitalidad. ¿Qué es la hospitalidad?: ¿una costumbre pasada de moda?, ¿un ideal inalcanzable y, por lo tanto, una ilusión, una quimera, un sueño?, o ¿la pregunta de la Ética, como decía Lévinas?, ¿el fin último del Derecho internacional, tal como lo planteaba Kant?, ¿la condición de posibilidad para lograr una

globalización<sup>6</sup> más humana?, ¿una utopía posible y necesaria para nuestro mundo de hoy, marcado por diferentes formas estatales, sociales y culturales de hostilidad hacia el migrante, el refugiado, el desplazado, principalmente el que es pobre?

Es comúnmente aceptada la afirmación según la que vivimos en una *aldea global* en la que no existen fronteras para los capitales, las mercancías, los bienes, las informaciones, las ideas, las formas culturales e incluso ciertas decisiones políticas y económicas-financieras. Paradójicamente, en esta supuesta aldea global Estados y gobiernos, independientemente de su ideología, restringen cada vez más el ingreso a sus territorios de extranjeros, principalmente aquellos que vienen de países pobres o en conflicto. Por lo tanto, migrantes y refugiados a través del globo se ven obligados a arriesgar sus vidas en manos de redes transnacionales delincuenciales, a través de largas caminatas en el desierto, en lanchas peligrosas en el mar o en territorios ocupados por grupos criminales, para cruzar las fronteras hacia países o bloques regionales ante la determinación “soberana” de los Estados de tránsito y destino de cerrarles el paso e incluso retornarlos o deportarlos si logran llegar a sus territorios. El informe de Amnistía Internacional (2013) sobre el estado de los derechos humanos en el mundo en 2012 es muy preocupante:

En 2012 una vez más se obligó a embarcaciones de africanos que luchaban por mantenerse a flote en la costa italiana a alejarse de la seguridad del litoral europeo en nombre del sacrosanto control de las fronteras de los Estados. El gobierno australiano continuó interceptando embarcaciones con refugiados y migrantes en alta mar. La Guarda Costera estadounidense defendió esta práctica: “Al interceptar a migrantes en alta mar se les puede

---

<sup>6</sup> Globalización entendida en su significado amplio de “formación de procesos y de instituciones explícitamente globales”, es decir que trascienden las fronteras nacionales, así como de otros procesos nacionales o subnacionales pero que “incorporan redes o entidades transfronterizas que conectan múltiples procesos y a actores locales o ‘nacionales’, o bien porque se trata de cuestiones o dinámicas que se registran en un número cada vez mayor de países o ciudades”, Sassen (2010, p.14)

devolver rápidamente a sus países de origen sin los costosos procesos necesarios si consiguen llegar a Estados Unidos”. En todos los casos se dio más importancia a la soberanía que al derecho de las personas a solicitar asilo. Cada año, unas 200 personas mueren intentando cruzar el desierto para llegar a Estados Unidos, una consecuencia directa de las medidas adoptadas por el gobierno estadounidense para que los pasos más seguros sean infranqueables para los migrantes. Estas cifras se han mantenido constantes a pesar de la disminución de la inmigración. (p.18)

La pregunta ética que surge de este panorama sombrío es por qué no se deja entrar a unos, por qué se niega la hospitalidad precisamente a quienes son pobres, excluidos y, en general, víctimas de diferentes formas de violencia (de género, por actores armados), de políticas económicas o financieras erróneas, de catástrofes naturales, etc., en sus países de origen. El escepticismo de Will Kymlicka (1996), pensador canadiense liberal, parece justificado: “un sistema de fronteras abiertas, en el que la gente pudiera cruzar las fronteras libremente y establecerse, trabajar y votar en cualquier país que deseara, probablemente no contaría con muchos partidarios” (p.132).

¿Quién [de los gobiernos y los teóricos] defiende hoy día un sistema de fronteras abiertas para los seres humanos? Muy pocos; en América Latina podemos citar a Evo Morales y a Rafael Correa, presidentes de Bolivia y Ecuador respectivamente. Incluso “de entre los teóricos más destacados del liberalismo pocos han defendido, o tan siquiera considerado seriamente, las fronteras abiertas” (Kymlicka, 1996, p.133).

Ante esta realidad, varios filósofos, pensadores, movimientos sociales, religiones e incluso ciudadanos comunes y corrientes claman por la hospitalidad, la reclaman a gritos y hacen de ella su caballo de batalla. Pero, al mismo tiempo, altos funcionarios de gobiernos y ciudadanos comunes y corrientes utilizan el concepto de hospitalidad para justificar la



necesidad de ponerle límites. “No podemos acoger toda la miseria del mundo”, “tenemos que poner límites a la solidaridad y a la hospitalidad”: son argumentos que se utilizan cada vez más frecuentemente en el mundo para limitar y, en algunos casos, criminalizar la hospitalidad.

Uno de los problemas filosóficos fundamentales que hemos identificado se ubica en la falta de claridad y precisión del concepto mismo de hospitalidad; lo cual ha tenido como efecto práctico e inmediato la ambivalencia en el uso o los usos de dicho concepto a tal punto que incluso se utiliza el mismo concepto para *significar* y *hacer* todo lo contrario a él. La hospitalidad se usa para pedir la apertura a, la acogida de y la solidaridad con los extranjeros –migrantes, refugiados y toda categoría de migrantes-, así como también para cerrar las fronteras, endurecer las leyes y políticas migratorias y estigmatizar.

### **Antecedentes históricos y filosóficos**

Este problema de la ambivalencia del concepto de la hospitalidad cobra un significado peculiar desde América Latina y el Caribe no sólo por ser una región en movilidad<sup>7</sup> (todos los países de la región están involucrados en procesos migratorios sea como países de origen, destino y tránsito), sino por nuestra misma historia colonial: nuestra historia comienza con una traición de los conquistadores españoles a la hospitalidad brindada por los indios (los arawakos de la Isla La Española). Posteriormente, la hospitalidad fue utilizada como pretexto para justificar la guerra y la conquista en todo el Nuevo Mundo. El dominico español

---

<sup>7</sup> Se estima a 13% el porcentaje de los migrantes latinoamericanos y caribeños en el mundo, principalmente en los Estados Unidos de América, en España y dentro de la región: representan cerca de 26 millones de un total de 214 millones de migrantes internacionales (es decir, personas que no viven en su país). Ver: OIM (cifras de 2010). Se estima que hoy (desde 2013) esta cifra llega a 232 millones de migrantes internacionales en el mundo, sin contabilizar a los desplazados.

Francisco de Vitoria planteaba que la guerra de los españoles contra los indios “podría” ser legítima si los últimos violaran el derecho de la hospitalidad, es decir, si no dejaran a los españoles circular libremente en el Nuevo Mundo y comerciar con los nativos, en virtud del principio de la sociedad y la comunicación natural. Mientras que los frailes dominicos Montesinos y Bartolomé de las Casas negaban a los conquistadores españoles el derecho a la hospitalidad de los indios justamente porque, argumentaron, los conquistadores fueron los primeros en hostilizar a los indios.

Por otro lado, la pareja ambivalente hospitalidad-hostilidad ha sido uno de los grandes temas del pensamiento occidental, por ejemplo desde la tragedia de Homero, la mitología griega, la tradición hebrea, la Biblia. Incluso dicha ambivalencia fundamental se expresa en la misma etimología latina de la palabra *hospitalidad* derivada de los celtas (Korstanje, 2007)<sup>8</sup>: *hospes* (amigo, huésped) y *hostis* (huésped, enemigo). La hospitalidad y la hostilidad se entrecruzan, por lo que algunos autores hablan de *hostipitalidad* (Dufourmantelle & Derrida, 1977, p.45). Según esos autores, la hospitalidad incluye a sí misma y la posibilidad de su negación: la hostilidad. Por lo tanto, hablar de hospitalidad implica referirse a la hostilidad, y viceversa. Mostraremos en el primer capítulo de nuestro trabajo que, en los momentos claves de la historia de la hospitalidad en Occidente en los que la hostilidad ha negado la hospitalidad, siempre ha habido voces y acciones que reclaman y exigen la hospitalidad. Pero, como filósofos, se nos exige siempre plantear la pregunta *qué se entiende por*

---

<sup>8</sup> Un gran número de antropólogos tienden a sostener que la palabra hospitalidad no proviene originalmente del latín “*hospitium*” que significa alojamiento, sino que “ya era un concepto manejado por los celtas y presente en España tiempo antes de la conquista romana. Se estima por datos arqueológicos, la llegada de los celtas a España por el siglo IX a.C. Si bien de su lengua (indo-europea) se preservan pocos vestigios, se sabe que este grupo perteneció originalmente a Asia, y luego se unieron a un pueblo germánico en el Norte de Europa. Por el año 1000 a.C., los celtas ya se habían asentado en lo que hoy se conocen como las islas Británicas” (Maxiliano Korstanje, 2007).

*hospitalidad* para definir con claridad qué se quiere decir con este concepto. La ambivalencia del concepto de hospitalidad obliga siempre a adoptar una actitud crítica ante cualquier uso de él.

Además, la historia o, más bien, las historias de la hospitalidad han presentado un tejido de conflictos y contradicciones en torno a la hospitalidad. A lo largo de la historia se han trenzado de diversas maneras los dos extremos: hospitalidad y hostilidad. Por ejemplo, si bien la hospitalidad es la acogida del extranjero en el *ethos* y la hostilidad es una negación de la hospitalidad (un abuso y una perversión de la última), también la hospitalidad sirve como pacto de no-agresión entre pueblos o tribus o para restablecer la amistad o los lazos entre grupos enemigos: para prevenir o poner fin a la hostilidad. También la hospitalidad ha servido como pretexto o razón válida [dependiendo del caso] para justificar las hostilidades o guerras. Estos dos conceptos opuestos entretejen entre ellos relaciones muy complejas y difíciles de desatar: se encuentran, se tocan en su conflictividad. De allí la necesidad de aclarar filosóficamente los nudos del concepto de la hospitalidad –de los que se han hecho usos perversos-, antes de elaborar una propuesta basada en ella.

Para lograr este esclarecimiento filosófico-conceptual de la hospitalidad, haremos una lectura analógica de dos grandes tratados de la hospitalidad, a saber *La paz perpetua* de Kant y *Totalidad e Infinito* de Emmanuel Lévinas, utilizando la metodología de la hermenéutica analógica del filósofo mexicano Mauricio Beuchot. Nos interesa de manera particular *La paz perpetua* porque este texto es uno de los primeros que denunció y criticó los abusos de la hospitalidad que se dieron en la colonización. Nos interesa también *Totalidad e Infinito* porque ha sido una fuente de inspiración para muchos de los filósofos latinoamericanos (Enrique Dussel, Germán Marquínez Argote, Juan Carlos Scannone, entre otros) que encontraron en esta obra (en su planteamiento ético de la alteridad) un

punto de partida radical para sus propuestas éticas, políticas e incluso metafísicas; este trabajo sigue esta línea, pero desde la temática explícita de la hospitalidad que ha sido poco tratada en la filosofía latinoamericana<sup>9</sup>.

### **Justificación, Objetivos y Pertinencia del trabajo**

A pesar de la distancia histórica que separa Kant (1724-1804) de Lévinas (1906-1995), se vuelve cada vez más común la afirmación según la cual ambos representan los dos extremos “incomensurables” e “inconciliables” del pensamiento sobre la hospitalidad. El presente trabajo ensambla<sup>10</sup> sus dos propuestas para construir una propuesta analógica de la hospitalidad para nuestro mundo de hoy, en la que ahondaremos en las condiciones de posibilidad de la hospitalidad (¿qué la hace posible? ¿Cómo?) y sus límites (¿hasta dónde?).

En este trabajo queremos proponer una nueva lectura de las obras *La paz perpetua* y *Totalidad e Infinito* en la que se buscarán afinidades y puntos comunes en sus diferencias y, lo más importante, se generará una propuesta de definición del concepto de la hospitalidad. Haremos un doble ejercicio analógico: leer ambas obras buscando las propias respuestas de los dos autores (en las que se evidenciarán sus similitudes y sus diferencias) a las preguntas sobre la hospitalidad y articular una propuesta filosófica actual a partir de tal lectura. Se espera que la propuesta filosófica planteada por la investigación aporte fundamentalmente una serie de reflexiones para esclarecer el concepto de la hospitalidad.

Los principales objetivos del trabajo son:

---

<sup>9</sup> Vale subrayar uno de los libros pioneros que ha tratado en América Latina desde una perspectiva interdisciplinaria la hospitalidad o, más precisamente, el tema del otro y del extranjero: Blanck-Cereijido, F. y Yankelevich, P. (compiladores) (2003). *El otro, el extranjero*. Buenos Aires: Libros del Zorzal

<sup>10</sup> Utilizamos la palabra ensamblaje en el sentido muy general de unión, enlace, ensambladura de piezas (maderas, por ejemplo) para fabricar algo (un mueble).

- a) Definir el concepto de hospitalidad y sus características esenciales que sintetizamos en estas tres preguntas: ¿Qué hace posible la hospitalidad? ¿Bajo qué condiciones? ¿Hasta qué límites?; partiendo de la historia de Occidente desde la Antigüedad hasta hoy día- pero dando un lugar privilegiado a América Latina, principalmente el encuentro entre España y el Nuevo Mundo- (primera parte) y de la lectura analógica de las 2 siguientes obras filosóficas: *La Paz perpetua* y *Totalidad e Infinito* (segunda parte), a fin de esclarecer las ambigüedades, imprecisiones, oscuridades y entrecruces en los diferentes usos del concepto de hospitalidad.
- b) Identificar las semejanzas y las diferencias entre ambas obras filosóficas en torno a la hospitalidad desde nuestra lectura analógica y desde el ejemplo concreto del caso de los migrantes medioambientales (para los cuales no existe actualmente un instrumento de protección de sus derechos en el sistema internacional), a fin de establecer las relaciones entre la ética y el derecho en torno a la hospitalidad, entre el derecho universal a la migración y la soberanía particular de cada Estado.

Secundariamente el trabajo hace otras contribuciones, por ejemplo:

- brindar elementos para responder a una problemática muy actual, incluso en Latinoamérica, acerca de si es necesario que exista un instrumento de derecho positivo sobre la protección de ciertas categorías de migrantes/refugiados (los migrantes/refugiados medioambientales, por ejemplo) para que los Estados y gobiernos los acojan. En este sentido, el Derecho y otras disciplinas de las Ciencias sociales han articulado propuestas de solución<sup>11</sup>; creemos que, desde la reflexión ética, esta investigación podría aportar algunos elementos valiosos;

---

<sup>11</sup> Ver por ejemplo: Borràs Pentinat, S. (2006). *Refugiados ambientales: El nuevo desafío del derecho internacional del medio ambiente*, Revista de derecho, Vol. XIX, No 2. Páginas 85-

- presentar otra interpretación de la filosofía kantiana, desde su planteamiento de la hospitalidad, principalmente en torno a la relación entre el derecho, la política y la moral; entre lo universal y lo particular; lo internacional y lo cosmopolita; entre los derechos del hombre y la soberanía del Estado, etc.;
- aportar algunas precisiones idiomáticas para mejorar la comprensión de algunos conceptos e ideas claves de *Totalidad e Infinito* para el lector no francoparlante.

Este trabajo presenta una propuesta nueva en torno a la hospitalidad, desde la metodología articulada por una corriente de la filosofía latinoamericana, a saber: la hermenéutica analógica del filósofo mexicano Mauricio Beuchot. Se evidenciará que dicha hermenéutica de estirpe latinoamericana brinda herramientas metodológicas pertinentes para leer textos filosóficos desde otra perspectiva y construir propuestas filosóficas de alcance universal sobre problemas que afectan el mundo entero, tal como el de la hospitalidad que nos convoca en este trabajo.

Como lo subraya Otfried Höffe (2007): “Un ejemplo de globalización son los grandes movimientos migratorios y de refugiados, sobre los que hoy se abaten el hambre, la pobreza, las guerras civiles y una represión política, religiosa o cultura en todas las regiones del planeta” (p.182). La migración en sus rostros varios (migrantes económicos, refugiados políticos y desplazados por causas de conflictos armados, violencia de género o por razones medioambientales, etc.) es un proceso global, en el sentido que trasciende las fronteras de los Estados nacionales y las regiones geográficas (por ejemplo, América Latina). La filosofía en general, y particularmente la filosofía que se hace en, desde y sobre América latina,

---

108. Betts, A. & Kaytaz, E. (2009). *National and international responses to the Zimbabwean exodus: implications for the refugee protection regime*, Research Paper No 175. Geneva: UNHCR

tiene algo que decir también sobre este problema global e incluso sobre el futuro de nuestro mundo global de hoy en el que vivimos.

Nuestra propuesta filosófica quiere contribuir a esta reflexión global sobre el fenómeno de la migración, pero desde la pregunta ética por la hospitalidad, planteada como concepto ambivalente que requiere de esclarecimiento y en términos analógicos entre la postura *universalista-univocista* de quienes plantean el derecho a la libre circulación de todos los seres humanos en el globo (sin tomar en cuenta ninguna particularidad local, nacional o regional) y la postura *particularista-equivocista* de algunos gobiernos que plantean que cada Estado es soberano y tiene la potestad de controlar sus fronteras a su manera y decir a cuáles extranjeros o categorías de migrantes/refugiados deciden ingresar o no a su territorio y de adoptar sus propias leyes y políticas sin tomar en cuenta a los demás Estados ni los procesos, normativas e instituciones internacionales y globales.

De hecho, como lo recuerda Habermas, el nacimiento de los Estados-nación osciló entre el nacionalismo desarrollado en Europa desde finales del siglo XVIII bajo la forma de identidad colectiva o nacional<sup>12</sup> -que incluso “hace necesario que cada nación se organice en un Estado para ser independiente” (Habermas, 2004, p.90)- y las orientaciones universalistas de valor del Estado de derecho y la democracia. Es decir que el Estado nacional democrático, fundamentalmente en la Europa moderna, nació fragmentado entre los imperativos de la autoafirmación de las formas de vida nacionales que “encuentran sus límites en los postulados de la universalización de la democracia y de los derechos humanos” (Habermas, 2004, p.93). Además, en los últimos cuarenta años los mismos Estados-

---

<sup>12</sup> Según Sassen, “a pesar de sus distintos orígenes y temporalidades históricos a través del mundo, es posible definir la historia del Estado moderno como el proceso de nacionalización de prácticamente todos los rasgos esenciales de la sociedad: la autoridad, la identidad, el territorio, la seguridad, la ley y la acumulación económica”. (2010, p.26)



nación se han visto cada vez más obligados a abandonar los viejos modelos asimilacionistas y homogeneizadores en relación con las minorías etnoculturales (incluyendo migrantes procedentes de otras latitudes) en “favor de unos nuevos modelos ‘multiculturales’” (Kymlicka, 2007, p.16).

¿Qué tiene que ver este debate sobre la migración con nuestro tema de la hospitalidad?

Justamente nuestra propuesta analógica de la hospitalidad intenta resolver uno de los problemas centrales del mundo de hoy que se debate en este dilema: abrir o cerrar las fronteras; en qué proporción abrirlas. Nuestra propuesta intenta mediar entre el derecho humano universal a la migración, fundamentado en principios éticos y afirmado por normativas jurídicas e instituciones políticas internacionales, y las políticas y prácticas particulares de cada Estado o varios Estados (en el caso de bloques regionales como la Unión Europea). En nuestra propuesta filosófica-analógica, la hospitalidad será una mediación práctica (Beuchot, 2003, p.84) entre la hospitalidad entendida como virtud (*ethos*) y sus dimensiones jurídica y política (*polis*).

## **Hipótesis de nuestro trabajo**

Nuestra propuesta de la hospitalidad es también analógica por su misma fundamentación, que brota de la lectura analógica de dos obras filosóficas: *La paz perpetua* y *Totalidad e Infinito*. Defenderemos la tesis opuesta a la afirmación de Klaus-Gerd Giesen (2003), según la cual las propuestas de Kant y Lévinas sobre la hospitalidad son inconciliables<sup>13</sup>. Al contrario, nuestra hipótesis que es doble afirma que:

---

<sup>13</sup> Por ejemplo, la afirmación de Klaus-Gerd Giesen según la cual intentar conciliar Kant y Lévinas sería “prétendre concilier l'inconciliable” (pretender conciliar lo inconciliable”).

a) Se puede analogizar las dos propuestas filosóficas de Kant y Lévinas sobre la hospitalidad, es decir, conjuntarlas, concordarlas, ensamblarlas, si y sólo si se hace una lectura analógica de sus dos principales obras arriba citadas. Entendemos por tal lectura, aquella que se fija en las diferencias y en las semejanzas o afinidades entre ellas, reconociendo la preeminencia de sus diferencias sobre sus similitudes.

b) La analogización de ambas propuestas permite construir una propuesta filosófico-analógica de la hospitalidad que contribuya a responder a las tres siguientes preguntas fundamentales sobre la posibilidad e incluso sobre la necesidad de la hospitalidad en el mundo de hoy: ¿Qué hace posible la hospitalidad? ¿Bajo qué condiciones? ¿Hasta qué límites?

Nuestra propuesta filosófica-analógica parte de la intuición que tuvimos con base al primer encuentro entre España y el Nuevo Mundo; intuición que nos señala que dicho encuentro nos muestra lo que no es (o no deber ser) un encuentro hospitalario y que la noción de encuentro es fundamental para la definición del concepto de hospitalidad, antes de cualquier otro concepto (en particular, el de la acogida).

### **Metodología del trabajo**

Para realizar ambas tareas, enriquecidas con la intuición del primer encuentro entre España y el Nuevo Mundo y con el esbozo de la historia de la hospitalidad en Occidente, adoptaremos la metodología de la hermenéutica analógica del filósofo mexicano Mauricio Beuchot porque nos permite mediar entre las dos posturas de Kant y Lévinas sobre la hospitalidad. Aplicaremos las reglas de la hermenéutica analógica a la lectura de ambas obras. Sin el afán de entrar de lleno en los fundamentos

filosóficos de la hermenéutica analógica<sup>14</sup>, ya que nos interesa en este momento sólo su aplicación, trataremos de definir a grandes rasgos sus características esenciales sobre las que basamos nuestra lectura de ambas obras estudiadas. La hermenéutica analógica ha sido aplicada por el mismo Beuchot a varios campos del saber, por ejemplo: la filosofía latinoamericana (2003), la poesía y la metafísica (2003), el símbolo (2004), la ética (2004), el derecho (2006), la educación (2010), el símbolo y la ontología (2010), la epistemología (2011). Nuestro trabajo pretende aplicarla a la hospitalidad desde una lectura de *La paz perpetua y Totalidad e Infinito*.

La hermenéutica analógica, que es ante todo una hermenéutica, es decir, la ciencia<sup>15</sup> y el arte de interpretar para comprender un texto (poner un texto en su contexto), se fundamenta en la analogía, definida por Beuchot: “una perspectiva, una manera de pensar, que se inscribe en la lógica y llega a constituir un método, un modo de pensamiento y hasta casi una racionalidad en la que se trata de salvaguardar las diferencias en el margen de cierta unidad.” (2004, p.13) La analogía significa proporción o proporcionalidad, equilibrio entre la univocidad y la equivocidad, pero tendiendo más a la última. Por lo tanto, en la analogía “las diferencias son lo principal, y la unidad es solamente proporcional; pero siempre es suficiente para el conocimiento universal”. (Beuchot, 2004, p.13) La univocidad, la equivocidad y la analogía tienen en común el que son tres modos de significar, aunque diferentes: la primera “es el modo por el que una expresión significa sus significados de modo completamente igual”, mientras que la segunda “significa sus significados de manera

---

<sup>14</sup> Remitimos al texto muy interesante de Jacob Buganza (2012) titulado *Un imperativo hermenéutico-analógico* que expone de manera pedagógica los fundamentos de la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot. También se puede consultar Ruiz de la Presa, J. (2011). *Entrevista a Mauricio Beuchot. Introducción a su pensamiento*. México: Démeter

<sup>15</sup> En el caso de la hermenéutica, la ciencia es definida por Beuchot como conjunto de “principios que le sirven para estructurar lo que va aprendiendo acerca de la interpretación de los textos” y el arte considerado “el conjunto de reglas que se van incrementando al paso que la experiencia interpretativa nos enseña y alecciona” in Mauricio Beuchot (2003, p.12)

completamente distinta” y la tercera “significa sus significados de manera en parte igual y en parte diferente, predominando la diferencia”. (Beuchot, 2004, p.12)

Transponiendo estas tres definiciones a la hermenéutica, se distinguen tres modelos: la hermenéutica univocista que admite como válida una interpretación del texto; la equivocista que pretende que todas las interpretaciones son válidas; y finalmente la analógica que no admite que sólo una interpretación sea válida sino varias, pero que “puedan evaluarse con cierta objetividad, de modo que pueda decirse cuándo se aleja y se pierde dicha objetividad”. (Beuchot, 2004, p.12)

Aplicando la hermenéutica analógica, sacamos dos reglas para nuestra lectura:

a) nuestra interpretación de ambas obras estudiadas no es la única válida, pero tampoco podemos caer en el juego subjetivista de corte equivocista que afirma que todas son válidas; por lo que conservamos la objetividad que, en nuestro caso, consiste en recuperar el significado o la intencionalidad del autor junto con la del lector para comprender lo que dicen ambos textos. Nuestra lectura de ambas obras es un esfuerzo por “mediar entre nuestra intencionalidad de lectores con la suya” [la intencionalidad de cada autor], esfuerzo que “respeto la porción de cada quién” (Beuchot, 2004, p.118). Nos apegaremos a los dos textos<sup>16</sup> tratando de develar lo más exactamente posible lo que dicen, pero sin olvidarnos de nuestra situación hermenéutica como lector, que es desde dónde interpretaremos a ambos. De hecho, las tres preguntas filosóficas que planteamos en el trabajo brotan de nuestra situación como lector (ubicado en el mundo de hoy); así como nuestra intencionalidad analógica de

---

<sup>16</sup> Por lo mismo, hemos tenido que recurrir a los textos originales de ambos autores para intentar seguir lo más fiel posible a la intencionalidad de ambos autores.

concordar las propuestas de ambos filósofos en sus respectivas obras estudiadas.

b) Nuestra lectura de ambas obras filosóficas sobre la hospitalidad parte de otro principio de la hermenéutica analógica, a saber: el predominio de las diferencias sobre las semejanzas. Si bien buscamos concordar o ensamblar las dos perspectivas filosóficas sobre la hospitalidad mediante la analogía, trataremos siempre de poner las diferencias por encima de las similitudes o afinidades encontradas. Mediaremos entre las dos perspectivas, pero reconociendo siempre la jerarquía de sus diferencias sobre sus semejanzas. Sin embargo, mostraremos que las pocas semejanzas que tienen son suficientes para articular una comprensión filosófica (una definición clara y precisa) del concepto de la hospitalidad que ayude a responder a las tres preguntas: ¿qué hace posible la hospitalidad?, ¿bajo qué condiciones?, ¿hasta qué límites?

### **Organización del trabajo**

El trabajo se organiza conforme a las tres preguntas filosóficas que formulamos: ¿Qué hace posible la hospitalidad? ¿Bajo qué condiciones? ¿Hasta qué límites? Sin embargo, nos damos cuenta de que antes de plantear esas tres preguntas, había que formular una anterior a ellas, a saber, si es posible la hospitalidad. Porque si no fuera posible, no valdría la pena hacer las tres preguntas arriba mencionadas. Por lo tanto, añadimos una primera pregunta que configura el primer capítulo, enfocado a contextualizar la hospitalidad a modo de marco teórico-histórico en el horizonte occidental, retomando en filigrana cuatro pilares de dicha tradición: la griega, la judeocristiana, el encuentro entre Europa y el Nuevo mundo, y la creación del Estado-nación moderno. Contextualización que hacemos desde América Latina, lugar histórico (clave para la historia de la

hospitalidad) desde donde intentamos elaborar nuestra propuesta. Veremos que la hospitalidad es y ha sido siempre posible: incluso en los momentos en los que prevalece la hostilidad como amenaza a la hospitalidad, como por ejemplo en el mundo de hoy, esta última siempre es exigida como una posibilidad e incluso una necesidad.

El segundo, tercero y cuarto capítulo, que conforman la segunda parte de nuestro trabajo, presentan nuestra lectura analógica de las dos obras, *La paz perpetua* y *Totalidad e Infinito*, exhibiendo las diferencias y similitudes, así como las respuestas de ambos autores a las tres preguntas sobre la hospitalidad. En el quinto capítulo, articularemos nuestra propuesta filosófico-analógica sobre la hospitalidad que resultará del ensamblaje creativo de las diferencias y similitudes de las respuestas de ambos filósofos en sus dos obras respectivas.

En las consideraciones finales, mostraremos que ambas obras filosóficas que nacen de la vivencia histórica de los dos filósofos plantean la hospitalidad como una utopía posible, cuya razón de ser rebasa la argumentación estrictamente filosófica y se presenta como: una *esperanza* que, según Kant, ilumina nuestro caminar hacia la paz perpetua y nos prescribe el deber de luchar por una nueva humanidad (hospitalaria); según Lévinas, una *escatología de la paz* que nos lleva, más allá de (y no simplemente contra) la guerra y cualquier otra totalidad, a acoger lo infinito en el otro (a ser hospitalidad). Al mismo tiempo, se concluirá que América Latina está hoy día ante una alternativa: optar por la hospitalidad o por la hostilidad; alternativa que está arraigada en dos momentos que marcan dos inicios de la historia de la región: la conquista española y la lucha por la liberación latinoamericana.



## **PRIMERA PARTE**

### **ESBOZO DE UNA HISTORIA DE LA HOSPITALIDAD EN OCCIDENTE DESDE AMÉRICA LATINA**

¿Para qué elaborar un esbozo de historia de la hospitalidad en Occidente desde América Latina? Justamente para plantear el punto de partida de nuestra pregunta por la hospitalidad desde nuestra región. Las versiones de la historia de la hospitalidad en Occidente que se han elaborado principalmente en Europa no recogen como un momento clave de dicha historia el encuentro entre el Occidente, a través de España, y el llamado “Nuevo Mundo”. O simplemente le dan un puesto secundario y periférico, como es el caso del filósofo francés René Schérer.

En este trabajo que pretende contribuir desde América Latina a una reflexión filosófica sobre la hospitalidad como una utopía posible para nuestro mundo de hoy, nos parece importante elaborar el punto de partida (el “locus” o lugar de enunciación) de nuestra pregunta por la hospitalidad, empezando por articular una nueva lectura de la historia de la hospitalidad en Occidente. Para realizar esta tarea, echaremos mano de las investigaciones antropológicas del argentino Maximiliano Korstanje, quien aporta reflexiones interesantes sobre las causas históricas (en la historia de Occidente, principalmente en la Roma Imperial) del abuso de la hospitalidad cometido por los españoles contra los indios del Nuevo Mundo. Subrayamos también otro estudio, filosófico, que realizó Herbert Frey (2002), que analiza desde la mirada que tenía Europa frente al otro y que puso en práctica ante el universo américo-indígena luego de 1492; si bien este estudio es un intento filosófico por plantear el encuentro entre España y el Nuevo Mundo desde “el otro”, pero se centra en el análisis de la mirada europea (aunque presenta la crítica de Bartolomé de las Casas contra dicha mirada).



Pero, nuestro punto de partida es aún más radical que el de Korstanje, el de Herbert Frey e incluso que el de Enrique Dussel (1992), para quien el encuentro entre Occidente y el Nuevo Mundo fue un “encubrimiento del otro”. Sostenemos que dicho encuentro fue el inicio de una traición de los españoles a la hospitalidad ofrecida por los indios; traición que se fue convirtiendo en hostilidad (conquista, colonización, aniquilación) o, como lo afirma Menelao en la *Iliada*, en “ultraje” hacia los que brindaron la hospitalidad. La resistencia de los indios a la hostilidad de los españoles empezó también con el intento (vano) de quitarles la hospitalidad. Tratamos de leer este encuentro en clave de hospitalidad y de negación de la misma (antes del encubrimiento e incluso de las hostilidades contra el otro), y centrando nuestro análisis filosófico en las dos partes: los españoles y los indios (no sólo en la mirada de una parte).

En esta historia de la hospitalidad en Occidente, sin dejar de subrayar otros momentos claves de la misma en la tradición griega, judía, romana y moderna, daremos un lugar central al encuentro entre Occidente y el Nuevo Mundo. Además, daremos un puesto especial a la Isla llamada por los españoles La Española (actualmente Haití y la República Dominicana), el primer lugar donde se establecieron los españoles y se encontraron por primera vez con los indios en el Nuevo Mundo. Es también el primer lugar del Nuevo Mundo donde los españoles colonizaron y aniquilaron a los indios que habitaron allí. Finalmente es el primer lugar donde los indios opusieron resistencia a los españoles hasta la muerte, debido a la superioridad militar de los conquistadores.

Además, en torno al debate sobre el tema de los justos títulos de la conquista española del Nuevo Mundo, el dominico Francisco de Vitoria utilizó una reflexión teológico-jurídica sobre el concepto de hospitalidad en su *Relección de los Indios* que amerita una contextualización histórica adecuada (para evitar juicios históricos anacrónicos) y una valoración

pormenorizada de la argumentación del catedrático salmantino, ya que su reflexión marcará las consideraciones posteriores sobre la hospitalidad, incluso la de Kant en *La paz perpetua*. Y marcará también nuestra propia propuesta de la hospitalidad “analógica” en torno a la necesidad de siempre definir rigurosamente cualquier uso del concepto de la hospitalidad para evitar abusos del mismo, dada su ambivalencia intrínseca.

Organizaremos esta primera parte de nuestro trabajo, de acuerdo con la caracterización que hace el profesor de la Universidad Santo Tomás-Bogotá, Álvaro Acevedo Gutiérrez, quien afirma que “la cultura occidental se fundamenta en cinco grandes bases: la tradición judeo-cristiana, el pensamiento griego, la tradición jurídica romana, el ideal militarista romano-cristiano y la lengua latina”<sup>17</sup>. En este capítulo, revisaremos la historia de la hospitalidad en la cultura occidental en sus cuatro grandes bases: la tradición judeo-cristiana, el pensamiento griego, la tradición jurídica romana, el ideal militarista romano-cristiano concretada en el encuentro entre España y el Nuevo Mundo. La otra base de dicha cultura, la lengua latina, de la que vienen las palabras francesas *hospitalité*, *hôte* y alemana *Hospitalität* y *Gastlichkeit* que nuestros dos autores utilizan en las dos obras estudiadas, la abordaremos en la segunda parte del trabajo.

---

<sup>17</sup> Agradezco al profesor Álvaro, quien me ayudó a tener esta clave para elaborar esta primera parte de mi trabajo. Esta cita se encuentra en el contenido programático de la asignatura que dictó el primer semestre de 2013 en la Universidad Santo Tomás-Bogotá: ASIGNATURA: CRISTIANOS Y CRISTIANISMO EN LA LUCHA POR LA JUSTICIA EN AMÉRICA LATINA.



## CAPÍTULO I

### ¿ES POSIBLE LA HOSPITALIDAD?

En este primer capítulo, si bien intentamos elaborar la historia de la hospitalidad en el horizonte occidental, nos desligamos del etnocentrismo europeo que hace de la hospitalidad un “valor” de raigambre exclusivamente occidental. Y también del logocentrismo que se enfoca únicamente en el “concepto” de la hospitalidad, sin tomar en cuenta que ella siempre brota de prácticas concretas, de formas de vida específicas, es decir, de un *ethos* ya efectivo. La finalidad última de esta elaboración de la historia de la hospitalidad es doblemente filosófica; nos sirve como punto de partida para:

- 1) Argumentar que en el mismo horizonte occidental la hospitalidad ha sido un *ethos* ya efectivo en gran parte de las sociedades desde las antiguas hasta las de hoy, antes de ser tema de reflexión de la ética, el derecho y la política.
- 2) Demostrar que incluso en los momentos claves de la historia de Occidente –en Grecia, Roma, en el Encuentro entre España y el Nuevo Mundo, en el mundo de hoy- en los que ha prevalecido la hostilidad, se ha sentido, expresado y exigido como imperiosa la hospitalidad como algo posible e incluso necesario.

#### **1.1. La hospitalidad, una costumbre presente en el *ethos* de varias sociedades**

De manera provisional<sup>18</sup>, partimos de la comprensión común, ordinaria de la hospitalidad como aquella conducta o costumbre que configura la relación con los que no son miembros del colectivo: con los vecinos, los extranjeros, los viajeros o los huéspedes. De manera más amplia, la

---

<sup>18</sup> Decimos “provisional”, ya que la definición del concepto de la hospitalidad es una de las finalidades de este trabajo; lo cual se logrará sino hasta el final de la investigación.

hospitalidad define la acogida en o la expulsión del *ethos* de los otros que no son miembros del colectivo, a través de reglas o normas que se suelen llamar *leyes de la hospitalidad* (tomando la palabra “ley” en su sentido general de norma o regla de conducta o comportamiento). Las leyes de la hospitalidad dan estabilidad al colectivo hacia dentro (frente a amenazas que puedan venir del exterior), definiendo las normas de convivencia y relación con los otros.

A lo largo de la historia de la humanidad, la hospitalidad ha sido considerada en un gran espectro de grupos humanos, culturas y religiones como “una costumbre” digna de ser imitada, aunque varias de esas sociedades (africanas, indígenas, hindúes, por ejemplo) no conocían la palabra *hospitalidad* o no tenían una palabra para nombrar dicha costumbre. La hospitalidad está lejos de ser una “costumbre” exclusiva de la civilización occidental, entendiendo esta última de manera amplia y general como un conjunto de modos de pensar, vivir y actuar arraigados en las tradiciones judeo-cristianas y griegas.

En varias civilizaciones y religiones milenarias, se han encontrado huellas, vestigios o rastros de cierta “cultura” de la hospitalidad a través de las exhortaciones, los elogios e incluso el deber que se prescribía a sus miembros o adeptos de practicar una serie de reglas de conducta o modos de comportamiento orientados a acoger o tratar bien a los vecinos, los extranjeros, los huéspedes. Basta con citar algunos ejemplos tomados de algunos textos religiosos antiguos.

*Tirukural*, uno de los principales textos del hinduismo, recuerda a los hindúes que el mejor medio para ganar riqueza es acogiendo a los extranjeros “como si fueran divinos”. (Greenberg, 2008, p.313).

El *Dhamma-pada*, compendio de textos que recogen la enseñanza de Buda, exhorta a los budistas a cultivar una vida generosa, brindando dones

y regalos a todos los necesitados, asistiendo a viajeros y respetando la vida de todos los seres vivos (Greenberg, 2008, p.313).

El *Corán*, libro sagrado del Islam, pide a los musulmanes “ser amable con los vecinos, con los extranjeros, con los viajeros” (4.36).

El pueblo de Israel se definió como procedente de una familia migrante. El padre-fundador de este pueblo, Abraham, afirmó en la Biblia, libro sagrado de los cristianos y que recoge algunos textos del judaísmo: “Mi padre era un arameo errante que bajó a Egipto” (Deuteronomio 26, 5). Esta conciencia “migrante” que siempre recordarán los textos bíblicos (“una vez fuiste extranjero y esclavo”) marcará el pueblo judío y su opción preferencial por los extranjeros<sup>19</sup>, además de las viudas y los huérfanos.

Este trabajo filosófico sobre la hospitalidad se centra en el horizonte occidental, pero reconociendo que la hospitalidad forma parte del *ethos* de un gran plexo de sociedades humanas no occidentales, pero sin caer en el error opuesto de afirmar que “es un concepto universal que ha estado presente en las sociedades de todos los tiempos” (Korstanje, 2007), ya que ella es siempre de un *ethos* concreto, como lo veremos en la primera parte de este estudio. Tomamos la palabra *ethos*, en su sentido griego originario, a saber: “lugar común acostumbrado donde un colectivo de seres humanos permanece de manera estable en la configuración de su convivencia a través de la acción” (Held, 2012, p.58). El *ethos* designa la conducta habitual, vivida (más que pensada) por un colectivo de seres humanos. Se refiere al conjunto de costumbres que configuran el entorno de un colectivo, la convivencia entre sus miembros y, en el caso específico de la hospitalidad, la relación con los extranjeros, los otros, los viajeros, los forasteros, los huéspedes.

---

<sup>19</sup> Para un rastreo del tema de la hospitalidad en la Biblia, ver: Kieran J. O'Mahony OSA (2009), *What the Bible says about the stranger*. Belfast: Irish Inter-Church Meeting

## 1.2. Historia de la hospitalidad en Occidente

La hospitalidad no se reduce sólo a ser simplemente una costumbre (vívida) del *ethos* orientada hacia la relación con los otros que no son miembros del colectivo. Además, ella permea toda la cultura de un pueblo o una comunidad, por el hecho de ser parte fundamental del *ethos* en su dimensión de apertura a, de acogida de o de conflicto con los otros.

El filósofo francés Jacques Derrida (1997) considera la hospitalidad como “la cultura misma” porque “conciene al *ethos*, a saber, la morada, el en-casa (*chez-soi*), el lugar de la estadía familiar, así como la manera de estar allí, la manera de relacionarse consigo mismo y con los otros, con los otros como si fueran de los suyos o extranjeros” (p.42). Para Derrida, “la ética es hospitalidad” porque es el eje entre la casa y los otros que tocan a sus puertas o, de manera más amplia, el *ethos* y los que son extraños a él: los extranjeros. La hospitalidad es la ley de la estancia en el *ethos*: es ética.

### 1.2.1.1. *La hospitalidad, del ethos a la tematización política y jurídica en la Grecia Antigua y Roma*

Como lo recuerda el filósofo francés René Schérer (2004), la hospitalidad es ante todo un asunto de la casa y conciene la decisión del jefe del hogar de acoger o no al extranjero (por ejemplo, Zeus era más un dios del hogar – *dôma o oïkos*<sup>20</sup> - que de la *polis*), pero no es exclusiva del dominio privado. Por ejemplo, en la Grecia Antigua existía la figura del proxeneta encargado de brindar protección a los extranjeros y juzgar si da o no “asilo” a los extranjeros que lo solicitaran. Pero en Occidente, la hospitalidad se fue despegando del *oïkos* y del *ethos* en general para convertirse en un tema y un asunto de la política y el derecho. *La República* de Platón y el *Ius*

---

<sup>20</sup> Más precisamente del *Oïkos* definido como el campo de la vida propia de la familia antigua (griega), cuya finalidad es la conservación generativa de la vida. Held, 2012, p.219

*Gentium* de los romanos son dos momentos de esta reducción del *ethos* hospitalario a la política y al derecho respectivamente.

Platón des-nucleará totalmente del hogar familiar e incluso de las clases sociales la hospitalidad para colocarla en la *polis*<sup>21</sup>, según las reglas de la *República*. La hospitalidad será un asunto de la *polis* en la República ideal de Platón, donde el ciudadano, como miembro de una clase, “no podrá participar de la felicidad que la naturaleza les ha asignado” (Platón, 1988, p.203) [a las clases], incluso la de disfrutar de “alojar a extranjeros” (p.2012). La razón que esgrime Platón en boca de Sócrates es la siguiente: “No fundamos el Estado con la mirada puesta en que una sola clase fuera excepcionalmente feliz, sino en que lo fuera al máximo toda la sociedad” (p.202). En *La República* de Platón, la hospitalidad definida por la tradición griega como la alegría o la felicidad de acoger a extranjeros se “politiza”: deviene un asunto de toda la sociedad, de la *polis* entera y no de algunos ciudadanos o familias pertenecientes a determinadas clases.

Posteriormente en Roma, lo que se conocerá como *hospitium* (hospitalidad) tendrá tres formas:

Si es de un ciudadano hacia un extranjero, es *hospitium privatum*; si es de un ciudadano hacia una ciudad extranjera, es *hospitium publicum*; si es de un pueblo romano hacia una ciudad o un pueblo, es el *hospitium publicum* propiamente dicho que se traduce por un pacto ante el altar de *Jupiter hospitalis* y por el intercambio de las dos partes que componen la *tessera hospitalis*, este objeto compuesto de dos pedazos similares que se ensamblan exactamente: pescados, cabezas de vaca en bronce o dos manos juntas. (Schérer, 1993, p.84)

El pacto que consagraba el *hospitium* se llamaba el *foedus*, que incluso podía ser hereditario y beneficiar también a los hijos del extranjero. La institución del *hospitium* romano que definía tres grandes regímenes de

---

<sup>21</sup> Polis, entendida en su sentido griego de ciudad-estado (Reale & Antiseri, 1999, p.29).



*hospitium* dejó de lado las costumbres hospitalarias que se practicaban en Grecia, por ejemplo: “en algunas ocasiones, los ricos griegos asumían varios costos recibiendo una gran cantidad de extranjeros para acrecentar su propio estatus y honor” (Korstanje, 2008). Roma abrazará otra figura precursora de la colonización: el *patronatus*. Como Imperio, Roma era muy ávida de oro y plata, por lo que

una vez que una región haya sido colonizada y ‘pacificada’, los romanos extraían tales minerales y procedían a exportarlos luego a su metrópoli... esos productos elaborados fueron impuestos en la forma del estilo de vida que determinó el inicio de la Romanización. Bajo estas circunstancias, el estilo, el fin y la transformación (alienación) de la antigua hospitalidad sirvieron como un mecanismo real para crear la hegemonía. (Korstanje, 2008)

Subraya Korstanje (2008): “en el Imperio Romano los extranjeros no sólo eran sujetos a estereotipos negativos y discriminatorios, sino también robados durante su travesía”. En los tiempos de expansión del Imperio romano (aproximadamente desde la conquista de Macedonia por los romanos en el año 168 a.C.) ya se empezó a sustituir el *hospes*, Maestro de huésped (en el hogar), por el *patronatus* que “permitía un control directo sobre los territorios conquistados”. Las relaciones de la hospitalidad (el *hospitium* propiamente dicho) entre los romanos y los pueblos no romanos fueron sustituidas paulatinamente por las del patronato. Este paso del *hospes* al *patronatus* marcaría un punto de quiebre en la praxis histórica del *hospitium*. Concluye Korstanje (2008):

D’ors dedujo que la hospitalidad y el patronato eran adoptados principalmente para neutralizar la alianza céltica en España. Del mismo modo, en las zonas más romanizadas las personas eran sujetas a la autoridad del patronato en vez del *hospitium*.

Posteriormente, se establecerá el *Ius Gentium* (o Derecho de Gentes), precursor del derecho internacional, que nacerá como “un cuerpo de

normas e instituciones que se fue configurando en el último periodo de la Roma republicana, que tenían por objeto regir el comercio con peregrinos que no eran ciudadanos romanos” (Girardo, 2008, p.195). El *Ius Gentium* logró recuperar algo del *hospitium* para convertirse en el pacto “comercial” entre naciones. A través de la institución del *Ius Gentium*, la Roma imperial mostró gran disposición y capacidad para “hacer partícipes a todas las naciones reunidas en su imperio de sus ventajas”<sup>22</sup> (Girardo, 2008, p.175). Por lo mismo, la importancia del *Ius Gentium* es cada vez más invocada hoy día en el contexto de nuestro mundo global porque encarna otro modelo “integracionista” de relaciones entre las naciones, consideradas más como autoras que destinatarias del derecho internacional. El *Ius Gentium* simboliza el esfuerzo por dar validez intercultural no desde un poder hegemónico, sino desde el conocimiento y reconocimiento de las instituciones y principios de este derecho internacional y su difusión libre a través de numerosas culturas (Höffe, 2007, p.176).

Si bien el Imperio romano se derrumbó finalmente, la figura del *Ius Gentium* creada por él se ha mantenido (en el Derecho internacional) y convertido en un modelo, según algunos autores, para el mundo global de hoy.

### **1.2.2. El Encuentro entre Occidente y el Nuevo Mundo**

Al mismo tiempo, la figura del *patronatus* no desaparecerá en la historia de Occidente, con la institución del *Ius Gentium*. Más bien seguirá presente en el “descubrimiento” de América por los españoles. Tomaremos como ejemplo del encuentro entre el Occidente y el Nuevo Mundo la Isla La Española, por ser el primer lugar donde se establecieron los españoles en el Nuevo Mundo y se encontraron con los indios. La hospitalidad será

---

<sup>22</sup> Más adelante, presentaremos la otra cara de Roma que abusa también del régimen de la hospitalidad (*hospitium*) a través del *patronatus*.

abusada y pervertida como costumbre y como concepto. Empecemos con el abuso conceptual.

En torno al debate que se generó en España sobre la legitimidad de los títulos de los españoles sobre el Nuevo Mundo, la defensa del derecho a la hospitalidad será invocada por Francisco de Vitoria como un “posible” título legítimo: la hospitalidad como derecho de gentes (*Ius Gentium*)<sup>23</sup>. Vitoria, catedrático de la Universidad española de Salamanca de 1526 a 1546, fue una figura intelectual compleja y controvertida que ha provocado tanto la admiración de unos como las críticas acerbas de otros. Por ejemplo, según Dussel (2001), Vitoria es un ideólogo del colonialismo que “admite como última razón para declarar la guerra, el que los indígenas opongan impedimentos a la predicación de la doctrina cristiana” (p.355). Al contrario, para Luis Alejandro (2011), Vitoria es quien en España vuelve a plantear la problemática de la legitimidad de la conquista; y en ese replanteamiento, “recupera a los amerindios como sujetos políticos otros” y rechaza las tesis etnocentristas, fideistas e incluso paternalistas para luego fundamentar en la naturaleza racional del hombre el *dominium* de los amerindios, “su soberanía entendida como posesión de bienes y como señorío sobre sí”.

Más allá de la polémica que ha generado el teólogo jurista salamantino, su importancia para nuestro trabajo estriba principalmente en el puesto que ocupa en la historia de la hospitalidad, en el horizonte del encuentro entre Occidente y el Nuevo Mundo. Para este propósito, analizaremos detalladamente su texto clave, la *Relección de las Indias*, donde fundamentó el derecho de la hospitalidad. Para una profundización

---

<sup>23</sup> Para una profundización del tema del derecho natural y el derecho de gentes en Vitoria, ver estos dos textos: Castilla Urbano, F. (1992). *El pensamiento de Francisco de Vitoria*. Madrid: Anthropos y Añños Meza, M. (2012). El título de “sociedad y comunicación natural” de Francisco de Vitoria. *Anuario Mexicano de Derecho Internacional*. Vol. XII. pp. 525-596

en la contextualización del texto con respecto al problema de los títulos legítimos y del orbe cristiano, les remitimos al Anexo II de nuestro trabajo.

### *La hospitalidad como un posible título legítimo y justificación de la guerra*

Nos centraremos en la primera posibilidad de legitimación de los títulos de los españoles que Vitoria presenta en la *Relección de las Indias*, a saber: la sociedad y comunicación natural. Vitoria lo plantea como el derecho que “tienen los españoles de recorrer aquellas provincias y de permanecer allí, sin que pueda prohibírseles los bárbaros, pero sin daño alguno de ellos” (en Fernández, 1986, p.197).

Llamamos este primer “posible” título aquí en el presente trabajo “el derecho de la hospitalidad” que incluye el derecho de migración y de residencia: *ius perigrinandi* y *ius illic degendi*. Se trata de un derecho que, en el marco del texto de la *Relección de las indias*, tienen los españoles como seres humanos (y no como españoles) y que los bárbaros no pueden negárselos. Este derecho es parte del derecho de gentes que Vitoria define así: “Lo que la razón natural estableció entre todas las gentes se llama derecho de gentes.”<sup>24</sup> Veamos más detalladamente qué es el derecho de gentes, según Vitoria.

Es importante en primer lugar subrayar que el primer argumento en torno a la posible legitimidad de los títulos de los españoles no parte de principios teológicos ni de los padres de la Iglesia, sino de principios jurídicos-antropológicos-políticos. Vitoria no habla del derecho divino, sino del derecho de gentes que se basa en la razón natural [que todos poseen] que establece entre las gentes el derecho de la migración y la residencia. De manera sutil, Vitoria cambia el debate de escenario: del orbe cristiano (teológico, teocrático) al Renacimiento humanista que “liquida el

---

<sup>24</sup> Texto de las *Instituciones*, citado por Francisco de Vitoria en Fernández, C. 1996, p.197

universo cristiano medieval”; liquidación “que trae consigo la distinción y separación entre filosofía y teología”, entre “poder temporal y poder espiritual” (Marzal, 2002, p.61).

En segundo lugar, el derecho de gentes surge en Vitoria con una nueva orientación, ya que se trata de dar respuesta a una pregunta concreta: ¿Por qué derecho han venido los bárbaros a dominio de los españoles? Toda la primera parte a la que acabamos de hacer referencia en el cuadro 1 (ver Anexo II) trata de evidenciar que los argumentos teológicos y teocráticos tradicionales (fundamentados en el marco del orbe cristiano medieval) no son válidos. El papa no es señor del mundo temporal ni puede hacer donación del poder temporal y de las tierras; la evangelización no es argumento válido para tomar dominio de las tierras descubiertas.

La pregunta de fondo ahora es qué o quién “debe regir este nuevo orbe constituido por todos los pueblos, antiguos y nuevos, en condiciones de igualdad y de independencia” (Marzal, 2002, p.62). Es allí donde Vitoria va a edificar el derecho de gentes que abandona la concepción jerarquizada y unitaria del orden del mundo (gobernado en lo espiritual por el Papa y en lo temporal por el emperador español, garante del poder papal) por otra concepción nueva “de la *societas gentium* que expresa la unidad e igualdad humana en un mundo plural y diversificado de pueblos” (Marzal, 2002, p.63).

En tercer lugar, el derecho que rige esta *societas gentium* no debe ser ni el *ius divinum* (derecho divino) ni el *ius civile* (derecho del emperador), sino el derecho natural (*ius naturale*) y el derecho de gentes (*ius gentium*). El derecho de gentes tiene otro fundamento: no es ni Dios ni el príncipe, sino la razón que es universal y que, por lo tanto, es igual en todos los hombres y todas las naciones.

Este derecho racional, universal y humano faculta a todos los seres humanos para construir sociedades independientes e imperios soberanos que tienen su *dominium*, es decir: soberanía sobre sí mismos y sobre sus territorios y otros bienes. Ya no hay un señor del mundo, sino una pluralidad de sociedades y de Estados soberanos, independientemente de que se califique de bárbaros a algunos. El calificativo de bárbaro o infiel no es ninguna razón válida para quitarles su soberanía y su *dominium*.

Estamos ante un nuevo orden mundial que es regido por un nuevo derecho, establecido entre las gentes (pueblos), que debe garantizar los derechos naturales. He ahí uno de los grandes aportes del jurista Vitoria. Aplicado a la hospitalidad, el derecho de gentes se fundamenta en que nuestra razón nos dicta que “en todas las naciones se tiene como inhumano el tratar y recibir mal a los huéspedes y peregrinos sin motivo alguno especial; y, por el contrario, es de humanidad y cortesía comportarse bien con ellos, a no ser que los extranjeros reportaran daño a la nación”. (Vitoria en Fernández, 1986, p.197) Si bien este “derecho de la hospitalidad” no está escrito en las leyes de las naciones, pero ha sido observado, practicado y, lo más importante, reconocido por todas las naciones. Su criterio fundamental o su fuerza no estriba en su positividad (el hacer parte de un corpus legal escrito), sino en las costumbres de las naciones y en su reconocimiento por la humanidad. Vitoria establece este derecho humano universal que se ha aplicado [supuestamente] en todas las naciones y se debe de seguir aplicando en todas ellas. Derecho que tienen todos los seres humanos de recorrer todo el orbe y establecerse donde quieran, sin ser hostilizados. Este derecho de los huéspedes es correlativo del deber de todas las naciones de no hostilizarlos “sin motivo alguno especial”, sino comportarse bien con ellos.

Los huéspedes o extranjeros también tienen un deber: el de no hacer daño a los “anfitriones”. Se trata de un derecho internacional que permite a

los seres humanos recorrer el mundo entero y permanecer en las naciones donde deseen residir. Es a la vez un derecho de visita y de residencia que no conoce sino un solo límite: el no hacer daño a los habitantes de los territorios adonde llegan los huéspedes. Este derecho se fundamenta en la “sociabilidad natural”, es decir, la naturaleza misma del hombre que es social: el hombre es un ser naturalmente social y abierto al otro por la comunicabilidad. El fundamento de este derecho no está en un principio divino o en el derecho especial de un emperador o una nación, sino en el hombre mismo: en la naturaleza humana que es común a todos. Es con base en esta naturaleza humana común, donde Vitoria fundamenta el derecho de todo hombre a emigrar a donde quiera sobre el orbe (*ius perigrinandi*) y a establecerse allí donde ha ido (*ius illic degendi*).

Además de este argumento que es fundamental, Vitoria da otros argumentos “secundarios” sacados de la Biblia, de prácticas consuetudinarias de otros países (España, Francia), del destierro como uno de los peores castigos, del derecho de guerra, de los poetas, del Evangelio, etc. Pero el argumento principal que sustenta “el derecho de la hospitalidad” en cuanto parte del derecho de gentes es el principio de la sociedad y comunicación natural.

Acabamos de mostrar cómo el derecho de gentes les da facultad incluso a los bárbaros [los indios] para tener *dominium* y constituir sociedades independientes y Estados soberanos (tener sus príncipes y sus leyes). Este derecho de la hospitalidad que es posibilitado por el derecho de gentes limita también este *dominium* de cada Estado, en el sentido de que ninguna nación, Estado o príncipe puede impedir a ningún ser humano recorrer sus provincias, al menos que el extranjero hiciera daño a los habitantes de dichos territorios. Fundamentado en la naturaleza humana en virtud de la sociabilidad y la comunicabilidad también naturales, el derecho de la hospitalidad es también natural porque es prescrito por la razón

misma: es universal y obligatorio. Si y sólo si los bárbaros violan este derecho natural de los hombres, los españoles pueden declararles la guerra y hacérsela, después de “primero con razones y consejos, evitar el escándalo y mostrar por todos los medios que no vienen a hacerles daño, sino que quieren amigablemente residir allí y recorrer sus provincias sin daño alguno para ellos” (Vitoria en Fernández, 1986, p.202). La violación de este derecho de la hospitalidad por parte de los bárbaros podría dar lugar al derecho de la guerra que daría legitimidad a la acción de los españoles de dominar a los bárbaros dentro de los alcances y los límites definidos por el mismo derecho de la guerra.

Vitoria establece las relaciones entre los españoles y los bárbaros desde el marco del derecho de gentes, en virtud del cual unos y otros tienen deberes y derechos recíprocos. El teólogo jurista plantea dichas relaciones en términos del derecho natural-racional (y no en términos de relaciones especiales basadas en la colonización o la evangelización); se ubica en un plano teóricamente anterior al hecho de la Conquista. Por ejemplo, para argumentar el derecho de la hospitalidad, al que tienen derecho los españoles en las Indias, Vitoria toma el ejemplo en Europa misma: “No sería lícito a los franceses prohibir a los españoles recorrer la Francia ni aun establecerse en ella, o viceversa, si no redundase en su daño o se les hiciera injuria; luego tampoco a los bárbaros” (Vitoria en Fernández, 1986, p.198). No hay un régimen específico para los españoles, los franceses o los europeos y otro para los bárbaros. Hay un solo derecho de gentes que todos deben acatar.

La guerra (justa) es lo que da garantía al derecho de gentes, según la teoría de Vitoria. La guerra justa es legítima, según el dominico, porque permite restaurar el orden del mundo, al vengar la injuria que padecen algunos miembros de determinadas sociedades. En este caso concreto, los españoles podrían vengar la injuria que cometerían los bárbaros contra



ellos al prohibirles recorrer sus territorios, residir allí y comerciar. ¿Qué nos está dando a entender Vitoria? Que la colonización es un régimen de excepción que se instaura mediante la fuerza durante e incluso después de la guerra; la cual se podría justificar sólo como el último recurso que se puede utilizar para garantizar el derecho de gentes y los derechos naturales fundamentales derivados tales como el derecho de la hospitalidad, la libertad de religión, etc.

Vitoria replantea el debate sobre los justos títulos desde el derecho de gentes, rompiendo con los fundamentos del orbe cristiano. Se pregunta por la validez jurídica de la colonización; por eso, empieza por hacer añicos los argumentos teológicos y teocráticos propios de la teología política medieval. Incluso Vitoria va más allá del debate jurídico-teológico para plantear el tema del derecho de gentes desde una nueva base: y no desde el derecho divino ni el del emperador. Los que tienen derecho son las gentes, es decir, las sociedades independientes y los Estados soberanos (incluso los indios). Todas las gentes tienen los mismos derechos a gobernarse a sí mismos, a tener dominio sobre sus tierras y propiedades (*dominium*). Pero existen también los derechos naturales universales que van más allá de las sociedades y naciones (las gentes), tales como el derecho de la hospitalidad, el derecho al libre cambio, la libertad de religión, etc. Las gentes tienen el deber de respetarlos y protegerlos; la guerra es el último recurso que permite el derecho de gentes para garantizar los derechos naturales y el orden del mundo. Los derechos naturales y el derecho de gentes (internacional), que hay que defender, se fundamentan en la razón humana, universal, común e igual entre todos los seres humanos. Es sobre esta base racional-universal y de igualdad entre los seres humanos, por una parte, y entre las naciones, por la otra, en la que Vitoria plantea el tema de los justos títulos de los españoles. El debate se configura en términos más

jurídicos (desde una visión humanista) que teológicos (propios del orbe cristiano).

Más allá de la pregunta de si Vitoria justifica o no la colonización (como el debate entre Dussel y Alejandro), debemos rescatar que él plantea un marco universal-jurídico: el derecho internacional público que él llama “derecho de gentes”. Lo define como el marco que debe regir las relaciones entre las naciones, así como las relaciones entre extranjeros o huéspedes y sociedades de llegadas, principalmente las relaciones comerciales. Como todo derecho, define las prerrogativas y los deberes de cada uno: extranjeros y naciones soberanas, así como los alcances y los límites de los derechos de cada uno. Estamos en un plano puramente racional, universal y jurídico.

El derecho de la hospitalidad, en el que se va a basar Vitoria como argumento que podría justificar la guerra y los títulos de los españoles sobre los indios, es un derecho humano natural, en el sentido que lo tienen todos los seres humanos en cuanto humanos (más allá de su pertenencia a una determinada sociedad). La prohibición de este derecho por parte de los indios contra los españoles “puede” ser argumento necesario y suficiente para que los españoles les declaren la guerra y someterlos. Aquí hay un desliz: del derecho natural y de gentes al derecho de guerra. Se entiende el desliz de esta manera: la guerra es la garantía de los derechos naturales contra las violaciones de los mismos por parte de algunas gentes; es un último recurso que puede utilizar una nación contra otra para proteger los derechos naturales universales y el orden del mundo, pero dentro de los límites establecidos por el mismo derecho de gentes. Pero, ¿quién define cuándo se hace una guerra “justa”? ¿Ante quién se hace tal justificación? ¿La otra parte contra la que se va a hacer la guerra puede presentar algún recurso? ¿Ante quién? ¿Quién decide de las reglas de la guerra? ¿Quién anuncia el fin de la guerra? ¿Quién determina cuánto tiempo puede ocupar

la nación victoriosa a la nación vencida? Así como ocurrió en el Nuevo Mundo, la misma España fue a la vez juez y parte de esta guerra “justa”, hasta que los países de la región lograron conquistar su independencia generalmente por las armas, declarando la guerra al colonizador.

Desarrollado dentro de este marco de los justos títulos de los españoles sobre los indios en el Nuevo Mundo, el derecho de la hospitalidad establecido por Vitoria en esta *Relección* se desdibujó entre el principio de la sociedad y comunicación natural (que es el primer título justo posible) y el derecho a la guerra (al que tendrían derecho los españoles a causa de la eventual violación del derecho de la hospitalidad por parte de los indios). La hospitalidad termina siendo un pretexto legal-jurídico para justificar teóricamente la guerra y la colonización. La hospitalidad terminó siendo abusada como concepto.

De hecho, desde el primer encuentro entre España (Colón y su tripulación) y el Nuevo Mundo (los indios arawakos de Haití), en el que los indios acogieron a los españoles, éstos encontraron en la hospitalidad brindada la ocasión para esclavizar a sus huéspedes. En un primer momento, el mismo Cristóbal Colón<sup>25</sup> en la carta que escribió al rey Felipe entre febrero y marzo de 1493 (dos meses luego de su llegada al Nuevo Mundo) y Fray Bartolomé de las Casas<sup>26</sup> en su *Brevisima Relación de las Indias* describieron la hospitalidad de los indios de la Isla La Española. En un segundo momento, cuando los indios de dicha Isla empezaron a sufrir de

---

<sup>25</sup> “Verdad es que, después que se aseguran y pierden este miedo, ellos son tanto sin engaño y tan liberales de lo que tienen, que no lo creería sino el que lo viese. Ellos de cosa que tengan, pidiéndosela, jamás dicen de no; antes, convidan la persona con ello, y muestran tanto amor que darían los corazones, y, quieren sea cosa de valor, quien sea de poco precio, luego por cualquiera cosica, de cualquiera manera que sea que se le dé, por ello se van contentos”, escribe Cristóbal Colón anunciando las rutas hacia “las Indias orientales” entre febrero y marzo de 1493.

<sup>26</sup> “Todas estas universas e infinitas gentes a todo género crió Dios los más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas y fidelísimas a sus señores naturales e a los cristianos a quien sirven; más humildes, más pacientes, más pacíficas e quietas, sin rencillas ni bullicios, no rijosos, no querulosos, sin rencores, sin odios, sin desear venganzas, que hay en el mundo”, escribe Fray Bartolomé de las Casas en su *Brevisima relación de la destrucción de las Indias*.

la brutalidad de los conquistadores españoles que aprovecharon de su hospitalidad, relata Fray Bartolomé de las Casas, se dieron cuenta de que “aquellos hombres no debían de haber venido del cielo; y algunos escondían sus comidas; otros sus mujeres e hijos; otros huíanse a los montes por apartarse de gente de tan dura y terrible conversación...De aquí comenzaron los indios a buscar maneras para echar los cristianos de sus tierras”<sup>27</sup>.

Los indios arawakos, que eran una tribu pacífica que no conocía armas, se organizaron para poder resistir a los colonizadores. Ante la superioridad de los españoles, no se rindieron, sino que pelearon hasta el final. La figura de Anacaona, la reina taina de la tribu Maguana de la Isla, es emblemática de la resistencia de los aborígenes a la crueldad de los colonizadores. A fuerza de traiciones y de brutalidad, los españoles capturaron y ejecutaron a los indios rebeldes y sus jefes tales como Caonabo y la misma Anacaona. Los diferentes relatos del periodo de la colonización española en la Isla La Española narran que los indígenas que fueron sometidos a la esclavitud se suicidaron y/o mataron a sus hijos para librarlos de los españoles. El encuentro entre los españoles y los arawakos en la Isla La Española termina con el genocidio de los indios:

Cuando [los españoles] empiezan a capturar indios, las aldeas de la Hispaniola van quedando vacías. En 1495 cazan mil quinientos indios y los encierran en cercos custodiados por españoles y por perros; luego seleccionan quinientos para llevar a España, doscientos de los cuales mueren en el camino y los que llegan son vendidos... Los españoles comienzan a cazar indios Arawakos; a muchos de ellos los cuelgan y los queman y muchos otros comienzan a suicidarse a sus niños para librarlos de los españoles. En dos años la mitad de la población de la Hispaniola, calculada en 250.000 habitantes, murió asesinada, mutilada o suicidada. Cuando se vio que no quedaba más oro, los indios fueron tomados como

---

<sup>27</sup> Fray Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*

esclavos para trabajar en grandes haciendas llamadas “encomiendas”. Tenían que trabajar a un ritmo tan terrible que murieron por millares. En 1515 quedaban aproximadamente cincuenta mil. En 1550 había sólo quinientos. Un informe de 1650 muestra que ningún arawako o descendiente suyo sobrevivía. (Zin, 1995, pp.54-55)

El primer encuentro entre España y el Nuevo Mundo puede ser interpretado también en clave de hospitalidad: como el inicio de una hospitalidad traicionada o ultrajada por los conquistadores españoles. Del mismo modo, se puede interpretar todo el edificio teológico-jurídico de Vitoria en su *Relección de los indios* como un abuso del concepto de la hospitalidad, ya que se usó como pretexto (derecho natural y parte del derecho de gentes) para justificar la guerra y la conquista. Sin embargo, ante la hostilidad de los conquistadores españoles, los indios arawakos de la Isla Española resistieron a la traición a su hospitalidad. La lucha de los indios arawakos, cuya narración aparece de manera escueta en el texto de Fray Bartolomé de las Casas, constituye también un momento importante en la historia de la hospitalidad bajo el signo de la resistencia.

### ***1.2.3. Mirada moderna desde el nacimiento del Estado-nación moderno***

Kant va a tener muy presente en su tratado filosófico *La paz perpetua* el abuso de la hospitalidad que cometieron y seguían cometiendo los Estados europeos colonizadores y principalmente sus comerciantes. Su reprobación contra el abuso de la hospitalidad (que él llama conducta inhospitalaria) que se da en las empresas de la conquista es contundente:

Si se considera, en cambio, la conducta ‘inhospitalaria’ que siguen los Estados civilizados de nuestro continente, sobre todo los comerciantes, espantan las injusticias que cometen cuando van a ‘visitar’ extraños pueblos y tierras. Visitar para ellos lo mismo que ‘conquistar’. América, las tierras habitadas por los negros, las islas de la especiería, el Cabo, eran para

ellos, cuando los descubrieron, países que no pertenecían a nadie; con los naturales no contaban... (p.260)

Kant fustigó las conductas inhospitalarias u hostiles de los conquistadores europeos que utilizaron el derecho de la hospitalidad para hostilizar, saquear, conquistar, colonizar, es decir, actuar “contrario al derecho natural” (p.260). El filósofo establecerá como condición sine qua non de posibilidad del derecho cosmopolita la universal hospitalidad que deberá proteger tanto a los visitantes como a los habitantes de los territorios adonde los últimos llegan. Elaborará en *La Paz perpetua* todo un tratado del derecho de la hospitalidad en el que fijará condiciones y límites al visitante. El visitante podrá visitar el territorio sin ser hostilizado, pero para residir e intercambiar con los habitantes requerirá de un permiso especial del Estado al que llega. Desarrollamos in extenso la reflexión filosófica de Kant en la segunda parte de nuestro trabajo. Por el momento, nos limitamos a subrayar que la figura del Estado aparece como un límite del derecho de la hospitalidad para evitar la hostilidad de los visitantes hacia los habitantes adonde llegan esos últimos. El Estado aparece también como garante de la vida y de los demás derechos fundamentales de cualquier visitante. Estamos ya en el nacimiento del Estado-nación moderno que, al tiempo que protege el territorio y la identidad de la nación, está llamado a proteger también los derechos universales del hombre. Kant plantea la hospitalidad desde este horizonte ambivalente del Estado-nación moderno.

De hecho, tal como lo recuerda Habermas<sup>28</sup>, el Estado-nación moderno mismo nace bajo el signo de esta ambivalencia que permanecerá hasta hoy día. Se ve obligado a defender los derechos fundamentales del hombre y del ciudadano no porque Dios lo haya obligado a ello sino porque está escrito en su constitución. Por ejemplo, las dos declaraciones fundamentales de los derechos humanos, “tanto la *Bill of Rights* de Virginia

---

<sup>28</sup> Ver la Introducción.

de los Estados Unidos de 1776 como la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789” inspiradas en “la filosofía política del derecho racional, en especial por Locke y Rousseau” (Habermas, 1999, p.174), tomaron una forma positiva concreta en las constituciones de ambos países. Pero, además de su validez positiva asegurada por un Estado, los derechos humanos cobraron también una validez suprapositiva en el sentido que son “derechos que le corresponden a cada persona como ser humano” (Habermas, 1999, p.174) (no sólo como ciudadano). Al mismo tiempo, dichos derechos humanos suprapositivos “han de ser garantizados en el marco de un ordenamiento jurídico nacional” (Habermas, 1999, p.174). Por lo tanto, existe también otra ambivalencia al nivel jurídico entre la vocación universalista del Estado-nación (moderno) de proteger los derechos humanos de cada persona en cuanto ser humano (no sólo de sus ciudadanos) y su misión de garantizar estos derechos universales positivados en su ordenamiento jurídico nacional.

Sin embargo, en la primera ambivalencia del Estado-nación entre la misión de proteger sus fronteras geográficas, su identidad y su cultura nacionales y la vocación de garantizar los derechos humanos universales, terminó por imponerse la soberanía particular del Estado-nación. Incluso Hannah Arendt (1998) habló de cierta identificación de los derechos humanos con el Estado-nación:

la cuestión de los derechos humanos se vio rápida e inextricablemente mezclada con la cuestión de la emancipación nacional... Como la humanidad, desde la Revolución francesa, era concebida a imagen de una familia de naciones, gradualmente se hizo evidente en sí mismo que el pueblo, y no el individuo era la imagen del hombre (p.243).

Según la filósofa, nos dimos cuenta de esta identificación “sólo cuando emergieron millones de personas que habían perdido y que no podían recobrar estos derechos [derecho a tener derechos y derecho a

pertenecer a algún tipo de comunidad organizada] por obra de la nueva situación política global” (Arendt, 2008, p.245). La época del entre-guerra (entre las dos guerras mundiales) en la que personas desplazadas, refugiadas, apátridas que han visto desaparecer sus comunidades políticas evidenció un problema fundamental, a saber:

la Humanidad, considerada por tanto tiempo bajo la imagen de una familia de naciones, había alcanzado una fase en la que todo el que era arrojado de una de estas comunidades cerradas y estrechamente organizadas, se hallaba al mismo tiempo arrojado de la familia de naciones. (Arendt, 2008, p.245)

El análisis de Hanna Arendt sigue siendo válido en la medida en que, pese a los fenómenos de la globalización y a la creación de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), la implementación de los instrumentos internacionales de derechos humanos tales como la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH), aun siendo ratificados y firmados por la gran mayoría de los Estados, depende en gran parte de esos últimos en virtud de su soberanía.

Por su parte, Habermas (2005) plantea que “como Kant vio, los derechos fundamentales, en virtud de su contenido semántico, exigen una ‘situación cosmopolita’ articulada internacionalmente en términos jurídicos” (pp.2654-655) para que, por ejemplo, “de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre de la ONU se sigan derechos judicialmente internacionales” (p.655). Y la propuesta de Habermas (2005) se orienta precisamente a poner fin a la soberanía de los Estados nacionales particulares para crear “una Organización de las Naciones Unidas, no sólo capaz de tomar resoluciones sino capaz de actuar y de imponer” (p.655).

Hasta el día de hoy seguimos afrontando el gran dilema en torno al Estado-nación moderno: su apego a su soberanía o la necesidad de que se ponga fin a dicha soberanía para alcanzar una situación cosmopolita en términos jurídico-políticos de protección de los derechos humanos de todos



–ciudadanos y migrantes–, entre ellos el derecho a la migración (Amnistía Internacional, 2013).

#### ***1.2.4. Entre la posibilidad de la hospitalidad y la realidad de la hostilidad hoy día***

En el ámbito concreto del fenómeno migratorio, los Estados siguen funcionando también bajo el paradigma liberal democrático del Estado-nación, sobre el que “se formulan las políticas migratorias con la idea de que el Estado debe servir a una única nación [Estado-nación], una única lengua y una única religión” (Zapata, 2010, p.31).

Las políticas migratorias del Estado están orientadas principalmente a proteger la cultura, la identidad y los intereses de la nación. Por lo que ellas están marcadas por el cierre de las fronteras y la manifestación de diferentes formas de hostilidad ante el extranjero considerado como un enemigo de lo nuestro, lo propio, lo nacional. Las políticas migratorias están fundamentadas principalmente en la lógica de la seguridad. Es así como en un gran número de Estados la hospitalidad hacia el extranjero ha ido desapareciendo o supeditándose a lógicas económicas<sup>29</sup> e incluso a actitudes sociales intolerantes tales como la discriminación, la xenofobia, la estigmatización. Con base en ello, más de uno se ve tentado de preguntar si sigue siendo posible la hospitalidad en este mundo, si ella no se ha convertido en una “ilusión”, un “sueño”, “algo imposible de realizar”.

Podemos evidenciar esta postura “limitativa” de dichos Estados con respecto a la hospitalidad en el diagnóstico que hace una gran cantidad de organizaciones humanitarias y de derechos humanos especializadas en el

---

<sup>29</sup> Por ejemplo, Jacques Derrida (1997) afirma que “desde la Revolución [francesa de 1789] Francia ha tendido a mostrarse más abierta a los refugiados políticos que otros países de Europa, pero las motivaciones de esta apertura no fueron jamás puramente ‘éticas’, en el sentido de la moral o de la ley de la estancia (*ethos*) o de la hospitalidad. La baja comparativa de la natalidad francesa desde la mitad del siglo XVIII ha hecho de Francia un país más liberal en materia de inmigración en general, por razones económicas evidentes: se necesita de trabajadores” (p.27).

tema de la migración. A título de ejemplo, el extracto de un texto del Servicio Jesuita a Refugiados (SJR), en referencia a la situación actual de la hospitalidad en el mundo:

Me pregunto cómo el SJR puede defender y promover más activamente el valor de la hospitalidad en un mundo de fronteras cerradas y de una creciente hostilidad hacia los extranjeros. Este es un valor que en el SJR sabéis que se está perdiendo en el mundo de hoy, en la cultura y en las políticas, porque son muchos los que temen ‘al otro’. Muchos cierran sus fronteras y corazones, por miedo o resentimiento, a aquellos que son diferentes. (Nicolás, 2011)

Según el SJR, es cada vez *menos posible* la hospitalidad en un mundo hostil al otro y temeroso de lo otro, lo diferente y en Estados que cierran sus fronteras y endurecen sus políticas migratorias frente al extranjero; por lo tanto, “hay que promoverla más activamente”.

De la misma manera, la Organización Internacional para las Migraciones (OIM) en su comunicado para el Día Internacional del Migrante (18 de diciembre de 2010) plantea que los Gobiernos a través del mundo “tienen que escoger entre optar por una visión ‘vanguardista’ o ‘retrógrada’ para encauzar la migración”. Se trata de dos escenarios opuestos: el de la visión retrógrada fundada en “estereotipos, temores y políticas expeditas de corta vigencia” y concretada en “políticas migratorias restrictivas”. O el escenario de la visión “vanguardista” sustentada en “el reconocimiento de que la migración forma parte integrante de la economía mundial y de que los migrantes son constituyentes vitales para recuperarse plenamente de la actual crisis económica”. La visión “vanguardista” se trasluce en políticas abiertas destinadas a “satisfacer las crecientes demandas de mano de obra, proteger los derechos de los migrantes, promover el diálogo regular entre países de origen y destino y poner de relieve la contribución económica y social que hacen los migrantes tanto en los países de origen como de acogida”. Desgraciadamente en la realidad

actual se observa que los gobiernos en los cinco continentes tienden a adoptar más la visión retrógrada que la “vanguardista”.

En América Latina podemos palpar esta reticencia de los Estados a practicar la hospitalidad, sea con los desplazados internos, sea con los refugiados políticos o por conflictos internos, sea con los migrantes económicos o medioambientales. Varios de nuestros Estados latinoamericanos adoptan cada vez más una política de migración selectiva, en la que deciden practicar la hospitalidad con ciertos tipos de extranjeros: los que “aportan” al Estado y no constituyen supuestamente una “carga social” para él. Las leyes y políticas de dichos Estados van encaminadas hacia este ideal de migración selectiva que claramente no responde al enfoque de la hospitalidad como acogida dictada por la ética, sino fundamentalmente a la lógica económica de costo-beneficio. La ética de la hospitalidad se subordina al derecho, la política e incluso la “economía” de la hospitalidad. No se acoge a todos, sino a los que son seleccionados según los criterios “selectivos y restrictivos” del derecho y la lógica económica costo-beneficio.

### *Voces y acciones que plantean la hospitalidad como una necesidad humana*

Ante estas tendencias globales de las políticas migratorias a la restricción de la movilidad humana (principalmente de los pobres o de quienes están en necesidad de asistencia y protección) en el globo y de los derechos fundamentales de los migrantes, tendencias que limitan la práctica de la hospitalidad en los Estados<sup>30</sup>, ha habido una serie de movimientos sociales globales que plantean como necesaria la exigencia de protección

---

<sup>30</sup> Por ejemplo, en varios Estados se castiga a las personas, instituciones de la sociedad civil o empresas que acogen o dan empleo a migrantes indocumentados. Se habla incluso del “delito de la hospitalidad”.

de los derechos humanos fundamentales de los migrantes, refugiados, desplazados y los extranjeros en general frente a la soberanía de los Estados.

Ante el hecho de que “Europa se cierra, se halla dominada por preocupaciones esencialmente financieras, rechaza a gente honesta y se rehúsa a abrirse” (Schérer, 2004, p.4), propone el filósofo francés René Schérer:

La hospitalidad debe ser utilizada como una idea directriz, prospectiva, para ensanchar el conjunto raquítrico y esclerosado que forma hoy día Europa, para sustituir una globalización hospitalaria a la globalización generalizada de las leyes del mercado. En pocas palabras, la hospitalidad es una idea fuerte para escaparse de la reacción nacionalista, única vía de resistencia a las formas actuales de Europa y de la globalización (p.5).

Por ejemplo, en países como los Estados Unidos de América se han dado grandes movilizaciones masivas de millones de migrantes, sus familiares, y sectores solidarios con ellos (en lugares como Los Ángeles, Chicago, Nueva York, Washington D.C., Phoenix, Dallas, Atlanta, Denver, San José, San Francisco, Boston, varias ciudades en el estado de la Florida, etc.), que exigen una reforma migratoria integral, justa, y que incluya la legalización de los 11 o 12 millones de indocumentados que residen en el país. Camilo Pérez Bustillo en su texto (inédito) subraya que la movilización a favor de una reforma migratoria justa que se dio en los EEUU, entre marzo y Mayo y de nuevo a principios de septiembre de 2006, “es el movimiento social más amplio en Estados Unidos desde el movimiento a favor de los derechos civiles de los afroestadounidenses, y el movimiento en contra de la guerra en Vietnam, en ese país en los años 69”<sup>31</sup>.

---

<sup>31</sup> Agradezco a la profesora Myriam Zapata por haberme compartido este texto aún no publicado: Camilo Pérez Bustillo, *Ningún ser humano es ilegal: El derecho a tener derechos, migración, y derechos humanos*, p.36

La lucha por el reconocimiento de los derechos humanos de los migrantes toma una dimensión global, gracias a la construcción de redes intercontinentales tejidas por los mismos migrantes. Por ejemplo, MIREDES (por sus siglas en español Migrantes, Refugiados/as y Desplazados) es una red global integrada por comunidades migrantes de origen latino en los EEUU y por otras organizaciones de migrantes, refugiados y desplazados en casi todo el globo: la India, Pakistán, Sri Lanka, Fiji, Trinidad, África oriental, México, Colombia, Ecuador, Bolivia, Perú, Chile, Argentina, España, y Suiza, así como sus filiales en Colombia, Argentina, Bolivia, Colombia, Perú, etc. MIREDES ha sido un interlocutor importante en los grandes espacios de decisión y debate globales sobre el tema de la migración, por ejemplo: ante la Comisión Mundial sobre Migraciones Internacionales (CMMI) de la ONU, ante el Comité sobre Trabajadores Migratorios (CTM) de la ONU (encargado de velar por el cumplimiento de la Convención Internacional de 1990), en los I y II Foros Sociales de Migración realizados en Brasil y en España en 2005 y 2006, en el Foro Social Mundial y en el contexto de la participación de sectores de la sociedad civil en reuniones de consulta relacionadas con el Diálogo de Alto Nivel de la ONU sobre Migración y Desarrollo como parte de una sesión especial de la Asamblea General en el transcurso de 2006<sup>32</sup>.

Varios pensadores relacionan directamente la lucha por la protección de los derechos humanos de los migrantes en sus rostros varios y diversos con la necesidad de crear una gobernanza global (no limitada sólo a los países ricos) para humanizar la globalización. Por ejemplo, el filósofo y teólogo brasileño Leonardo Boff plantea en su interesante artículo titulado *La erosión de las fuentes de sentido* (Adital, 28 de febrero de 2013):

Por más críticas que haya que hacerle en su aspecto económico y político, la globalización es ante todo un fenómeno antropológico: la humanidad se

---

<sup>32</sup> Aporte sacado del mismo texto de Bustillo.

descubre como especie, que habita en una sola Casa Común, la Tierra, con un destino común. Tal fenómeno va a exigir una gobernanza global para gestionar los problemas colectivos.

Gobernanza global para prevenir, por ejemplo, las causales de los flujos migratorios que son en gran parte resultados o efectos perversos de malas políticas o prácticas. Por lo que algunos pensadores, como Catherine Wihtol de Wenden (2013), preconizan la creación de

un organismo internacional como hay una Organización mundial del Comercio que podría denunciar las causas globales de los flujos migratorios en el mundo: así una baja del precio del algodón implica salidas de campesinos africanos que ya no pueden vivir de su tierra, así como una sobre-pesca china o japonesa en el mar de África provoca migraciones... Todo eso es previsible.

La problemática de la migración se relaciona directamente con la necesidad de humanizar la globalización mediante una gobernanza global. Si bien no hemos alcanzado esta buena gobernanza global, sin embargo, a nivel ético hemos logrado unos mínimos, según Adela Cortina (1986):

A mi juicio, y a pesar de todas las heterogeneidades, a pesar de tan loado 'derecho a la diferencia' existe una base moral común a la que nuestro momento histórico no está dispuesto a renunciar en modo alguno y que, a su vez, justifica el deber de respetar las diferencias. A la altura de nuestro tiempo, la base de la cultura que se va extendiendo de forma imparable, hasta el punto de poder considerarse como sustento universal para legitimar y deslegitimar instituciones nacionales e internacionales, es el reconocimiento de la dignidad del hombre y sus derechos. (pp. 35-36)

Por ejemplo, este gran plexo de movimientos sociales globales, organizaciones internacionales y pensadores (a los que nos referimos arriba), que promueven y plantean desde su lucha la necesidad de defender los derechos fundamentales de los seres humanos, en particular el derecho

a la migración y a vivir en la Casa común, no es sino la prueba de la existencia de esos mínimos éticos.

### *Conclusiones*

A lo largo de la historia de la hospitalidad en el horizonte occidental a través de las tradiciones griega, judía, romana, del encuentro entre Occidente y el Nuevo Mundo y del nacimiento del Estado-moderno hasta hoy, ha estado presente la hostilidad bajo diferentes formas, pero ella no ha podido negar totalmente la hospitalidad. Incluso en algunos momentos en los que ha prevalecido la hostilidad, como en la Roma Imperial, en el Encuentro entre Occidente y el Nuevo Mundo y ahora en nuestro mundo de hoy, ha permanecido siempre la hospitalidad como una posibilidad real e incluso una necesidad, sea bajo la figura del *Ius Gentium* (en la Roma Antigua), de la resistencia india (en el encuentro entre Occidente y el Nuevo Mundo), de los derechos humanos universales y de ciertos mínimos éticos (en la modernidad e incluso en el mundo de hoy).

Nos hemos detenido en el encuentro entre España y el Nuevo Mundo, principalmente en el primer lugar la Isla La Española donde se dio dicho encuentro, porque constituye también un momento clave en la historia de la hospitalidad, en el que la hospitalidad brindada por los indios fue traicionada por los conquistadores españoles y, posteriormente, el mismo concepto de hospitalidad fue utilizado (abusado) como pretexto o medio (como posible título legítimo) para justificar la guerra y la conquista. En este sentido, este encuentro puede interpretarse en clave de la hospitalidad: a la vez como el inicio de una hospitalidad traicionada por los conquistadores y la resistencia de los indios contra dicha traición como una respuesta al abuso de la hospitalidad brindada.

## SEGUNDA PARTE

### CONDICIONES DE POSIBILIDAD Y LÍMITES DE LA HOSPITALIDAD EN KANT Y LÉVINAS

*La Paz perpetua* de Kant y *Totalidad e Infinito* de Lévinas, son dos obras escritas en contextos de guerra (la inminencia de una guerra en Europa para el primero y la época posterior a la segunda guerra mundial para el segundo), donde ambos filósofos levantan la voz y articulan un grito a favor de la paz como algo posible y necesario. Con su opúsculo Kant quiere aprovechar una coyuntura favorable a la paz que está amenazada por la inminencia de otra guerra (por una posible guerra). Coyuntura marcada por el tratado de paz de Basilea firmada en abril de 1795 tras “la lucha continua y sangrienta en Europa iniciada con la Revolución francesa (1789)” (Larroyo, 2010, p.235). Esta revolución era “el primer gran triunfo de las jóvenes tropas de la República [francesa] contra las monarquías tradicionales” que culminó con una nueva forma de gobierno “con base a los derechos del hombre (libertad, igualdad, democracia) [que] mostraba cómo era posible llevar a la práctica un credo filosófico; aquí, el credo de los enciclopedistas” (Larroyo, 2010, p.235). Esta revolución hizo soñar a Kant; además, Prusia estaba a punto de resolver su conflicto con Francia a través del mismo Tratado. La paz estaba a punto de volverse realidad en el Viejo Mundo, y Kant como filósofo examina en *La paz perpetua* las condiciones de posibilidad y validez de “la” paz para que ésta sea perpetua. Condiciones que para él se lograrán sólo desde el Derecho cosmopolita que deberá limitarse, a su vez, a poner las condiciones de posibilidad de la hospitalidad universal, capaz de destruir toda posibilidad de guerra.

Por su parte, Lévinas, judío lituano nacionalizado francés que vivió algunas de las experiencias más duras del siglo XX, fue profundamente marcado en su vida por la guerra. Incluso fue llevado por los nazis a un



campo de prisioneros cerca de Magdeburgo, donde permaneció hasta 1945. “Su humanismo del otro, su reivindicación de la ética como filosofía primera es una respuesta a la crisis de la civilización europea del siglo pasado” (Urabayan, 2005, pp.16-17); crisis de la cual el nazismo y la segunda guerra mundial constituyeron su máxima expresión. Con su obra *Totalidad e Infinito* Lévinas busca una alternativa a la guerra y las barbaries que engendra. Tal como lo subraya Julia Urabayen (2005), su filosofía “es su grito desgarrador, su llamada de atención tras el holocausto” (p.17). *Totalidad e Infinito* encuentra la causa de la guerra en “la noción de racionalidad propia de Occidente y de su culminación: la filosofía que va... de Jonia a Jena, o más allá, a Friburgo” (Urabayan, 2005, p.16). *Totalidad e Infinito* pone la primariedad de la filosofía no en la pregunta por el ser, sino en la interpelación del otro (con un rostro concreto), en la acogida del otro como absolutamente otro: en la hospitalidad que es la ética misma.

Por un lado, Kant sueña con la paz perpetua en medio de amenazas reales de una eventual reanudación de la guerra en Europa. Por el otro, Lévinas propone lo que él llama una “escatología de la paz mesiánica” estando al borde de la desesperación, luego de haber experimentado en su carne propia las barbaries de la guerra. Ambos autores tratan de expresar su esperanza en la paz, incluso contra toda esperanza. Ambos filósofos buscan la paz, después de guerras sangrientas. La buscan en dos horizontes diferentes: la realidad política-jurídica y la ética. A pesar de la diferencia de trincheras, una cosa es cierta: ambos no aceptan lo establecido, no están conformes con él. Kant observa que esta esperanza de paz a punto de lograrse tras la firma del Tratado de Basilea no es sino un armisticio, porque es amenazada por el nuevo régimen francés gobernado por el Directorio que se prepara para hacer una guerra de conquista y también por

la coalición dirigida por Inglaterra y Austria que esperan el momento oportuno para atacar a la Francia republicana.

Lévinas sale traumatizado de la experiencia del nazismo y del Holocausto y sigue entendiendo que en la filosofía del hitlerismo “lo que se halla en cuestión es la humanidad misma del hombre” (Lévinas citado por Urabayan, 2005, p.42). Esta humanidad del hombre, la encontrará no en la racionalidad occidental (que busca el ser, lo general, lo universal), sino “hacia la otra parte, y el otro modo, y lo otro” (Lévinas, 1977, p. 57) porque dicha racionalidad que culmina en la filosofía no es sino la otra faz del concepto de la totalidad, en el que “se decanta la faz del ser que aparece en la guerra” (Lévinas, 1977, p. 48). Pero cada uno articula su propuesta desde su propia trinchera: Kant, armado de la razón filosófica, sugiere a los príncipes las condiciones prácticas que deben cumplir para poder llegar a un Tratado de paz perpetua desde el derecho, mientras que Lévinas critica justamente la racionalidad occidental totalitaria que opera en la filosofía, y con la que hay que romper para llegar a la paz mesiánica, es decir, la paz con uno mismo desde la vía ética abierta por el otro y su acogida. Kant invita a escuchar la razón dentro de nosotros, Lévinas convoca a abrirnos al otro, a dejar que él cuestione nuestra razón.

Esta segunda parte pretende ahondar filosóficamente en el concepto de hospitalidad, sus condiciones de posibilidad y sus límites, desde una lectura analógica de *La paz perpetua* y *Totalidad e Infinito*. Complementando la primera parte, más histórica.



## CAPÍTULO II

### ¿QUÉ HACE POSIBLE LA HOSPITALIDAD?

En este segundo capítulo, iniciamos la lectura analógica de *La Paz perpetua* de Kant y *Totalidad e Infinito* de Lévinas, haciéndonos las tres siguientes preguntas: ¿Cuál es el objetivo de ambos autores en sus respectivas obras? ¿Cuál es el punto de partida de ambos filósofos para plantear la pregunta por la hospitalidad en las obras mencionadas? ¿Cuál es el camino que siguen para alcanzar su objetivo? Este capítulo tiene la finalidad de dar cuenta de las similitudes y las diferencias, existentes en la estructura interna de las dos obras, que nos llevarán a la respuesta de ambos autores a la pregunta de qué hace posible la hospitalidad. Si bien la hospitalidad es planteada de manera similar por ambos autores como una posibilidad de poner fin definitivo a la guerra y su posibilidad permanente; sin embargo, ambos plantean y entienden de modo diferente la hospitalidad. Para Kant, la hospitalidad es el derecho del visitante que llega al territorio del otro; mientras que, para Lévinas, ella es la experiencia ética de la subjetividad que acoge al otro. Ambos autores se ubican en dos caminos diferentes e incluso extremos hacia la hospitalidad: por un lado, la ética como acto infinito e incondicional de acoger al extranjero y, por el otro, el derecho como conjunto de condiciones externas bajo las que el visitante puede llegar al territorio de otro para visitar sin ser hostilizado.

#### **2.1. Preparación de la pregunta por la hospitalidad en ambas obras**

Ante todo, queremos subrayar que el concepto de hospitalidad que utilizan tanto Lévinas como Kant deriva de la raíz latina *hospitium*, que a su vez brota de la herencia lingüística celta. Vale la pena señalar que en francés la misma palabra *hôte* hace referencia tanto al que acoge como al que es acogido (ambos son parte de la hospitalidad), mientras que en

alemán Kant prácticamente inventa la palabra *hospitalität*, derivada del latín y del francés, para explicar su planteamiento del derecho de la hospitalidad asimilado por él al derecho de visita (*Besuchrecht*) que es diferente del derecho de acogida (*Gastrecht*). Ambos autores conservan el concepto latín de *hospitium* (Schéerer, 1993, p.63).

### ***2.1.1. Similitudes en el mismo punto de partida, el objetivo y la propuesta de solución***

Además de esta similitud en el uso del mismo concepto latín de *hospitium* con un trasfondo histórico celta, Kant y Lévinas, quienes vivenciaron la guerra en sus respectivos contextos históricos, coinciden en que la paz es posible, y su condición de posibilidad fundamental es la hospitalidad. Lo que los llevó, como filósofos, a pensar seriamente el concepto de posibilidad de la hospitalidad en sus dos obras, *La Paz perpetua* y *Totalidad e Infinito*. ¿Qué hace posible la hospitalidad?: de esta pregunta dependen las dos otras sobre las condiciones de posibilidad y los límites de la hospitalidad.

Las dos obras, *La Paz perpetua* y *Totalidad e Infinito*, tienen el mismo punto de partida, el mismo objetivo y proponen la misma alternativa de solución, aunque en cada obra se entienden de *diferente* manera los *mismos* conceptos de política, moral, guerra, paz y hospitalidad. Centrémonos por el momento en las similitudes. Las dos obras parten de la oposición entre política y filosofía o moral, pasando por la realidad cruda o la evidencia de la guerra y su posibilidad permanente, para llegar a la hospitalidad como una posibilidad de poner un fin definitivo a la hostilidad y a la guerra (Ver Cuadro 2).

## Desde Kant

Desde la nota preliminar de su obra *La Paz perpetua*, Kant (2010) plantea el tema de la oposición entre política y filosofía, preguntándose si:

esta inscripción satírica [A la paz perpetua] que un hostelero holandés había puesto en la muestra de su casa, debajo de una pintura que representaba un cementerio, ¿estaba dedicada a todos los ‘hombres’ en general, o especialmente a los gobernantes, nunca hartos de guerra, o bien quizá sólo a los filósofos, entretenidos en soñar el dulce sueño de la paz? Quédese sin respuesta la pregunta. (p.245)

Kant lee detrás de tal inscripción satírica una posible disyuntiva entre los gobernantes o políticos “nunca hartos de la guerra” y los filósofos, soñadores de dulces sueños (entre ellos, el sueño de la paz). Ambos, filósofo y gobernante o político, no salen bien librados de esta disyuntiva. Sin embargo, el filósofo Kant pone como título de su obra la inscripción satírica arriba mencionada. ¿Qué nos quiere decir con esto? Tal vez nos quiera indicar que su obra es un intento de respuesta a la pregunta (que queda sin respuesta) en torno a la inscripción satírica del hostelero holandés.

Por otra parte, el gobernante, según lo que Kant (2010) dice constar y nos “hace constar” (p.245), tiene otra lectura de esta oposición, según la cual “el político práctico acostumbra desdeñar, orgulloso, al teórico [alusión peyorativa al filósofo], considerándolo como un pedante inofensivo, cuyas ideas, desprovistas de toda realidad, no pueden ser peligrosos para el Estado, que debe regirse por principios fundados en la experiencia; puesto que el gobernante, ‘hombre experimentado’, deja al teórico jugar su juego, sin preocuparse de él” (p.245). La lectura del político, quien se pone en contraposición -de manera ventajosa- con el filósofo, se expresa en varias disyuntivas: práctico/teórico, experimentado/pedante inofensivo. En su propia representación de la

relación de oposición, el político se sobreestima y sobrevalora en detrimento del filósofo.

Kant, como filósofo y representante de los filósofos en la obra, no se rinde ni ante la representación común que hace del filósofo un soñador ni ante el político que lo considera un pedante inofensivo, un teórico. Al contrario, Kant saca provecho de la misma concepción del político, al decir que si este último considera al filósofo “un pedante inofensivo”, “un teórico”; entonces, “cuando ocurra entre ambos un disentimiento deberá el gobernante ser consecuente y no temer que sean peligrosas para el Estado unas opiniones que el teórico se ha atrevido a concebir, valgan lo que valieren” (p.245). La historia nos ha enseñado que muchos filósofos, entre ellos Platón, sufrieron amenazas, exilio e incluso la muerte por parte de gobernantes que consideraron peligrosas sus ideas. La ironía de Kant es sutil.

Kant se ubica dentro de su mismo campo, la filosofía, para exigir del político o gobernante ser consecuente con la concepción que tiene del filósofo como inofensivo. Exige del gobernante coherencia lógica y moral, al pedirle que saque la conclusión lógica de su afirmación de que el filósofo es inofensivo porque es un teórico (un hombre no experimentado, cuyas ideas están desprovistas de toda realidad) y la responsabilidad moral que deriva de dicha afirmación, a saber: dejarle jugar su juego y despreocuparse de él. De ahí Kant concluye la nota preliminar también irónica de su obra con “esta ‘cláusula salvatoria’ de precaución que el autor de estas líneas toma expresamente, en la mejor forma, contra toda interpretación malévolas” (p.245).

Esta exigencia que hace Kant a los gobernantes respecto a los filósofos cobra un sentido bien peculiar en el caso de su obra porque justamente va a hablar de la guerra entre los Estados o, mejor dicho, de la pregunta que hace principalmente a los gobernantes a través de la

inscripción satírica arriba mencionada bajo la pintura de un cementerio: “¿Sólo habrá paz entre los muertos, cuyo número tanto incrementa la guerra?” (Larroyo, 2010, p.237). La paz, para ser verdadera y no reducirse a un simple armisticio o una interrupción (momentánea) de las hostilidades, debe ser perpetua, es decir, ser el “término de toda hostilidad” (Kant, 2010, p.247). Para empezar, Kant afirma que la paz se debe de buscar sin

la reserva mental, que consiste en no hablar por el momento de ciertas pretensiones que ambos países se abstienen de mencionar porque están demasiado cansados para proseguir la guerra, pero con el perverso designio de aprovechar más tarde la primera coyuntura favorable para reproducirlas, es cosa que entra de lleno en el casuismo jesuítico. (p.247)

La paz debe ser buscada por la paz misma y no por otra razón o motivación. La búsqueda de la paz por la paz misma (y sin otra intención). Sin esta condición primera, la paz no es verdadera ni merece el nombre de paz. Otra vez Kant (2010) sale a pedirles a los gobernantes coherencia lógica y moral, al plantear como “no válido un tratado de paz que se haya ajustado con la reserva mental de ciertos motivos capaces de provocar en el porvenir otra guerra” (p.247). Kant empieza por hablar de la verdadera paz que debe tender a ser perpetua y cuya primera condición de validez depende de la verdadera intención de los gobernantes, “nunca hartos de la guerra”. Su obra se centra en definir las condiciones prácticas o de validez para buscar la paz verdadera —el fin real de la guerra- a través de un Tratado. Una de dichas condiciones prácticas de la paz será justamente la necesidad de instituir el derecho de la ciudadanía mundial (“derecho de todos los hombres como ciudadanos de un Estado universal”) “que debe limitarse a las condiciones de una universal hospitalidad de los pueblos” (Kant, 2010, p.238)<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> “Das Weltbürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein” (Manuscrito original, 1795). Kant utiliza el neologismo “Hospitalität” y no la palabra común y corriente “Gastlichkeit” para designar esta universal hospitalidad de los pueblos. Como lo



El título de la obra “*La paz perpetua*” (Zum ewigen Frieden) es muy significativo, en el sentido de que apunta hacia la intención fundamental de su autor, a saber que la paz debe ser perpetua y, para esto, hay que definir en el Tratado las condiciones prácticas para prevenir y evitar posibles guerras en el futuro. Es decir, para poner un término definitivo a la hostilidad. El punto de partida de la obra y también su eje directriz es la pregunta de cómo alcanzar la paz perpetua, es decir: contra la guerra y su posibilidad permanente. Plantea este punto de partida en broma, de una manera irónica, al retomar la oposición entre el gobernante o el político, hombre experimentado, y el filósofo, soñador de sueños [entre ellos, el sueño de la paz] y teórico cuyas ideas están desprovistas de toda realidad.

El contenido de la obra girará en torno a la búsqueda de condiciones prácticas, que deben observar los Estados en un Tratado de paz, para alcanzar la paz perpetua. La vía para llegar y acercarse a este Tratado de paz y a esta paz perpetua es a la vez “un deber” y “una esperanza” “el que contribuyamos todos a realizar un estado de derecho público universal” (p.283). El Tratado de paz, lo hacen los gobernantes con las ideas del filósofo en torno a las condiciones prácticas y de validez que deben observar (no debe haber oposición entre ambos en la búsqueda de la paz perpetua); pero la vía para aproximarse a la paz perpetua, todos deben aportar a ella al contribuir por sus actos a la realización del derecho público universal que debe limitarse a las condiciones de posibilidad de la universal hospitalidad.

Queda claro lo que Kant nos quiere decir en esta obra, a saber: la verdadera paz es posible, pero los gobernantes de los Estados deben respetar un mínimo de condiciones prácticas, y todos los hombres y pueblos deben aportar su contribución para alcanzarla. Kant no tiene

---

veremos más adelante, se trata de un derecho de visita (Besuchrecht) y no un derecho de acogida (Gastrecht) y mucho menos de residencia (ius illic degendi) como en el caso de Vitoria.

ninguna certeza de que los Estados van a cumplir con estas condiciones y que los hombres (ciudadanos) van a brindar su aporte, pero plantea que vale la pena aspirar a la paz perpetua. Esta aspiración es legítima porque, como bien lo expresó Francisco Larroyo (2010) interpretando a Kant, “hay un impulso que lleva del acaecer mecánico, del egoísmo humano, a la convivencia jurídica de los Estados, pueblos, incluso del mundo entero. No hay, claro está, seguridad plena de tal desarrollo (p.239).” Por supuesto que este impulso no constituye para nada un argumento teórico para convencernos o darnos “seguridad plena de tal desarrollo”, pero es un argumento práctico en el sentido kantiano de que mueve nuestra libertad a hacer realidad esta convivencia jurídica –estado de derecho público universal-, condición suprema de la paz perpetua.

El objetivo de Kant no es convencernos *teóricamente* de la posibilidad de la paz perpetua, sino movernos a trabajar para realizar su posibilidad y posibilitar su realización contra la guerra y su posibilidad permanente. El deber de aplicar todas las condiciones para hacer posible la paz, entre ellas la universal hospitalidad y el derecho de la ciudadanía mundial, sería el mismo que se da la persona o pueblo y Estado que quiere alcanzar la verdadera paz (realizar su posibilidad) y poner un término final a la guerra (y su permanente posibilidad). Sería un deber fundado en la esperanza de acabar con la guerra, de alcanzar la paz perpetua.

### Desde Lévinas

Es curioso ver que también Lévinas en su obra *Totalidad e Infinito* parte de la misma oposición entre política y moral en torno a la guerra. El objetivo de su obra es también: ¿Cómo acabar con la guerra que es muy patente, evidente (“la patencia y la evidencia misma de lo real”)?

La figura de estilo que utiliza Lévinas para plantear dicha oposición es también la ironía. La primera frase que escribe Lévinas (1977) en el Prefacio de su obra arriba mencionada es: “Aceptaremos fácilmente que es cuestión de gran importancia saber si la moral es una farsa”. (p.47) ¿La moral como farsa? La misma pregunta es irónica, cuando la hace un filósofo de la estirpe de Lévinas. Sin embargo, vale la pena hacerla por una sencilla razón: por la posibilidad permanente de la guerra que “la convierte en irrisoria” (Lévinas, 1977, p.47) porque “el estado de la guerra suspende la moral; despoja a las instituciones y obligaciones [eternas]<sup>34</sup> de su eternidad y, por lo tanto, anula, en lo provisorio, los imperativos incondicionales” (p.47). Alusión un tanto velada al imperativo categórico kantiano definido como “la necesidad moral universal y objetiva de una acción buena en sí misma” (Lequan, 2001, p.498).

En la guerra no hay autonomía del sujeto y, por lo tanto, se suspende la moral (y todo lo normal, cotidiano). Es un estado de excepción para la moral. La guerra<sup>35</sup> es la destrucción de la identidad, del yo, que está al servicio de una fuerza objetivante que lo dirige, lo violenta y lo lleva. El sujeto es alienado. Incluso no existe ni legal ni moralmente. Está imbricado en el engranaje mortal de la totalidad que él mismo hace mover y que, al mismo tiempo, lo mueve. Es mejor decir que la guerra deshace al sujeto, en vez de decir que el sujeto hace la guerra o participa en ella.

---

<sup>34</sup> “L'état de guerre suspend la morale; il dépouille les institutions et les obligations éternelles de leur éternité et, dès lors, annule dans le provisoire, les inconditionnels impératifs » (Lévinas, 1968, IX). En la versión original en francés, Lévinas insiste en que la guerra suspende el carácter “eterno” de las instituciones y obligaciones eternas (es decir, normales, cotidianas) para subrayar el estado de excepción impuesto por la guerra.

<sup>35</sup> Para Lévinas, la guerra es la máxima expresión de la totalidad, es decir, de aquella racionalidad que utiliza todo lo que está a su alcance, principalmente la política, para justificar la guerra. Dicha totalidad termina por destruir incluso la identidad del sujeto que hace la guerra: lo convierte en una simple pieza de la máquina de la guerra. Lévinas establece una analogía entre la guerra y la totalidad: ambas son expresiones de la ontología, con la diferencia de que mientras la guerra moviliza los seres y destruye su identidad en la destrucción del otro (considerado enemigo), el concepto de totalidad domina la filosofía occidental (preocupada por el ser y la universalidad) y termina reduciendo lo otro y lo diferente a lo Uno y a lo Mismo. Tanto en la filosofía occidental como en la guerra funciona la misma racionalidad totalitaria.

Si en un primer momento Lévinas plantea la oposición entre la guerra y la moral; en un segundo momento, extiende dicha oposición a la relación entre la política y la moral. Según el filósofo francés, la política es “el arte de prever y ganar por todos los medios la guerra” (p.47). La guerra se relaciona con la política que es uno de sus instrumentos. Incluso la política “se impone, en virtud de ello [prever y ganar la guerra], como el ejercicio mismo de la razón” (p.47). La política como arte de la guerra (buscando todas las razones habidas y por haber para justificar la guerra) se opone a la moral como certeza de la paz.

Al igual que Kant, Lévinas (1977) desarrolla la oposición entre la política y la filosofía o la moral. También hace referencia a “la burlona mirada del político” hacia “la conciencia moral” enfrascada en su “certeza de paz” frente “a la evidencia de la guerra” (p.48). La burla se debe a la supuesta falta de “sentido de realidad” de la conciencia moral que no ve la evidencia de la guerra y sigue creyendo en la paz, cuando incluso “la paz de los imperios salidos de la guerra se funda en la guerra” (p.48). Una paz “que se identifica con los cementerios”. Nótese la semejanza con la alusión de Kant a la inscripción satírica del hostelero holandés.

Por lo tanto, Lévinas (1977) se referirá a otra paz que él llama “escatología de la paz mesiánica” que no se limite al simple juego de antítesis (paz versus guerra), sino que sea capaz de devolver “a los seres alienados su identidad perdida” (p.48). Lévinas replantea la oposición entre la ontología de la guerra, que destruye la identidad del Mismo en “la movilización de los seres, anclados en su identidad, llevada a cabo por un orden objetivo al que no se pueden sustraer” (p.47) [correlativamente, el concepto de *totalidad* que domina la filosofía occidental], y la escatología de la paz mesiánica que “pone en relación con el ser, más allá de la

totalidad o de la historia” (p.49)<sup>36</sup>. Relación que, según el filósofo francés, dicha escatología establece “con una excedencia siempre exterior a la totalidad” (con la exterioridad del ser, con el ser fuera de sí mismo) y nos remite al concepto de *infinito* que “debiera expresar esta trascendencia con relación a la totalidad, no-englobante en una totalidad y tan original como ella” (p.49).

Al igual que Kant, Lévinas plantea la necesidad de romper definitivamente con la guerra, gracias a la paz. Pero no se trata de la paz que se alcanza con la guerra (como fin de ella o su negación) porque esta paz no es verdadera en el sentido que se funda en la guerra y conlleva en su interior la posibilidad permanente de la guerra (en términos kantianos, no es una paz perpetua). Se trata de otra paz “mesiánica” que se plantea no desde la guerra, sino desde la escatología, es decir, más allá de la totalidad y de la guerra misma: en la trascendencia, en el infinito, en el absolutamente Otro. Aunque desde la experiencia de la totalidad y la historia, en la cual estamos arraigados, mas no encerrados.

En el trasfondo de la oposición entre la política y la moral o entre la evidencia de la guerra y la certeza de la paz se contraponen los dos conceptos filosóficos de totalidad e infinito. De ahí el título de su obra *Totalidad e Infinito*, en la que busca con esta escatología no sólo ir más allá de la totalidad y la experiencia objetiva, sino que presentará cómo esta escatología “se refleja en el interior de la totalidad y de la historia, en el interior de la experiencia” (p.49)<sup>37</sup>. Es escatología porque *ya* está dentro de la totalidad y la historia, pero *aún no* está allí del todo: trabaja la historia,

---

<sup>36</sup> ¿Cómo salir o ir más allá de la totalidad? ¿Trascenderla?: es la pregunta fundamental para Lévinas. Del concepto de infinito que señala la escatología de la paz, brotará la respuesta, como lo veremos.

<sup>37</sup> *Ibid*, p.49. La escatología es un ir más allá de la totalidad aunque dentro de y desde ella. Lévinas habla de la escatología de la paz porque la verdadera paz no es una simple antítesis de la guerra (la no-guerra) sino un ir más allá de la guerra: un trascender.

siendo una posibilidad también permanente e inmanente a ella (tan *originalmente* como la guerra y la totalidad).

¿Por qué Lévinas opone a la totalidad objetiva lo infinito y no el subjetivismo puro del Yo? Porque “dicho subjetivismo proclamado por la moral es refutado por la guerra, por la totalidad que ella revela y por las necesidades objetivas” (p.51). La subjetividad que opone Lévinas a la totalidad es la que “emerge de la visión escatológica” (p.51). No una subjetividad simplemente antitética a la totalidad, sino que tiene otro punto de partida. De ahí la afirmación del filósofo:

Este libro se presenta entonces como una defensa de la subjetividad, pero no la tomará al nivel de su protesta puramente egoísta contra la totalidad, ni en su angustia ante la muerte, sino como fundada en lo infinito. (p.52)

Por un camino un tanto diferente a Kant, Lévinas va a plantear el trasfondo de su propuesta [escatológica y no jurídica] para alcanzar la paz. El hilo conductor de la obra se centra en la experiencia de la subjetividad fundada en lo infinito, en cómo

se puede ascender a partir de la experiencia de la totalidad a una situación en la que la totalidad se quiebra, cuando esta situación condiciona la totalidad misma. Tal situación es el resplandor de la exterioridad o de la trascendencia en el rostro del otro. (pp. 50-51)

En este sentido, la situación de la subjetividad con el otro, con el rostro del otro va a jugar un papel clave para presentar una posibilidad: la de la trascendencia, lo infinito que rompe o quiebra la totalidad en el seno mismo de la experiencia de la totalidad. ¿Cómo es posible esta ruptura para ir “más allá” de o trascender la totalidad (manifiesta en la guerra)? Lévinas (1977) nos responde: “Este libro presentará la subjetividad, recibiendo al otro, como hospitalidad. En ella se lleva a cabo la idea de lo infinito” (p.52). La clave está en el recibir al Otro como absolutamente otro: en la hospitalidad, donde se da la exterioridad, la trascendencia, lo infinito.

En esta obra Lévinas (1977) nos quiere decir también [al igual que Kant] que la paz es posible, pero que “de la paz, sólo puede haber escatología” (p.50), sin que esta afirmación quiera “decir, ante todo, que no viene a tomar lugar, en la historia objetiva que descubre la guerra, como fin de esta guerra o como fin de la historia” (p.50). En pocas palabras, hay que construir la paz que ya es como posibilidad en la historia objetiva, pero todavía no lo es del todo como un ir más allá de la guerra. La escatología no brinda ninguna certeza de la paz (a la diferencia de la moral), sino que nos presenta la paz (nos permite ver este más allá) como posibilidad ya presente y, como tal, oscila entre un “ya” y un “todavía no”. Por lo tanto, Lévinas argumenta que no pretende “sustituir la filosofía por la escatología” o “demostrar filosóficamente [con argumentos teóricos] las verdades escatológicas” (p.50) para convencernos de la posibilidad de la paz, de la ruptura con la totalidad. Trata simplemente de mostrar a la subjetividad un camino, una posibilidad abierta –no una certeza inquebrantable o una verdad absoluta- dentro mismo de la totalidad: lo infinito al que lleva la hospitalidad en virtud de la ruptura que realiza con la totalidad. Es, podríamos decir, una invitación a la subjetividad a que practique la hospitalidad o, mejor dicho, a que se convierta en *hospitalidad* al recibir al otro, en caso de que realmente quiera romper con la totalidad. El deber de la hospitalidad –si se le puede llamar así- que nace de esta visión escatológica sería el que se da a sí misma la subjetividad que quiere romper con la totalidad, a fin de alcanzar la trascendencia, lo infinito.

## Cuadro 2: Esquema similar de ambos libros (con grandes diferencias)

*Oposición irónica entre política y filosofía o moral (punto de partida)*

¿Cómo acabar con la guerra y su posibilidad permanente? (objetivo fundamental)

*La hospitalidad como una posibilidad, fundada no en argumentos filosóficos sino en la esperanza de poner un fin definitivo a la guerra y alcanzar la verdadera paz (alternativa de solución)*

## **2.2. Diferencias en el planteamiento de la pregunta por la hospitalidad**

### **2.2.1. Diferencias entre ambas obras**

A pesar de las similitudes entre ambos autores sobre su planteamiento de la pregunta por la hospitalidad en sus obras respectivas, existen grandes diferencias entre ellos (Ver Cuadro 3). Sus diferencias brotan de su enfoque mismo sobre el concepto de la paz: para Kant se trata de buscar la paz perpetua, mientras que para Lévinas es una paz mesiánica. Para alcanzar la paz, se trata para el filósofo alemán de llegar a un Tratado de paz, mediante el derecho, que requiere por parte de los gobernantes y de todos los hombres observar ciertas condiciones prácticas. Para el filósofo francés, se trata más bien de llegar a una escatología, vía la ética, en la que la subjetividad rompa con la totalidad simbolizada por la guerra, la política e incluso por la moral del subjetivismo del yo puro; sólo de esta visión escatológica que únicamente ve el más allá (de la guerra, la totalidad) puede brotar la paz verdadera.



## *Dos caminos diferentes para llegar a la paz: Derecho y Ética*

La pregunta que nos hacemos es cómo llegar al Tratado de la paz y a la escatología de la paz. Allí también se trasluce otra diferencia fundamental entre ambos autores. Para Kant, la columna vertebral de la elaboración e implementación del Tratado de paz es el derecho que se concreta en tres órdenes de instituciones: “1) las del orden del derecho público de los hombres pertenecientes a un pueblo (*jus civitatis*), 2) las del derecho de gentes o de los Estados en sus relaciones mutuas (*jus gentium*), 3) las de los derechos de todos los hombres como ciudadanos de un Estado universal (*jus cosmopolitanum*)”. (Larroyo, 2010, p.238)

El derecho crea la armonía entre los hombres, los pueblos y los Estados. Es el que puede crear la convivencia jurídica universal y, por lo tanto, la paz perpetua, al poner condiciones externas para armonizar las relaciones entre los hombres, pueblos y Estados (limitando sus libertades con vistas al respeto de la libertad de los otros). Kant plantea un nuevo derecho (cosmopolita)<sup>38</sup> que incluye también un nuevo orden de instituciones (la ciudadanía mundial) en la búsqueda de la paz perpetua. En dicha búsqueda a través de un Tratado de paz, este nuevo derecho cobra una importancia jerárquica porque tiene como finalidad la convivencia jurídica universal- condición suprema de la paz perpetua-, para cuya realización todos (personas, pueblos y Estados) deben colaborar. La razón de ello es que el derecho cosmopolita abarca las relaciones de todos los hombres (miembros de diferentes Estados) entre ellos: es un derecho de todos en cuanto ciudadanos de un Estado universal, por lo que todos (y no necesariamente los Estados) deben contribuir a su realización.

---

<sup>38</sup> Es importante subrayar que este derecho cosmopolita abarca las relaciones entre los hombres pertenecientes a diferentes Estados, y no las relaciones entre Estados (de las que se encarga el *jus gentium*). Este punto es sumamente importante.

En cambio, para Lévinas (1977), la vía real para alcanzar esta escatología de la paz es la ética que él llama también la “exterioridad metafísica”, es decir, “la trascendencia metafísica en la que se establece una relación con lo absolutamente otro” (p.55). En primer lugar, la ética<sup>39</sup> saca al ser de sí mismo para llevarlo fuera o más allá de sí mismo: hacia el otro, lo absolutamente otro. *Totalidad e Infinito* describe este camino hacia la exterioridad, esta relación con el otro: es un ensayo sobre la exterioridad (*Essai sur l'extériorité*). En segundo lugar, la ética no plantea la relación entre teoría y práctica como “una solidaridad o jerarquía” donde

la actividad se funda en conocimientos que la iluminan; el conocimiento exige a los actos el dominio de la materia, de las almas y de las sociedades – una técnica, una moral, una política- que procuran la paz necesaria para su ejercicio. (Lévinas, 1977, p.55)

La Relación con el otro a la que lleva la ética como camino no está fundada en el conocimiento (que exige y conlleva cierta dominación) o en la práctica iluminada por conocimientos o teorías, sino en lo infinito del otro. Describir esta relación “ética” con el otro es una de las tareas de *Totalidad e Infinito*, tal como lo veremos enseguida. La ética tampoco es una actividad teórica que busca dominar al absolutamente otro o manipularlo como un objeto. Se define como “la vía real de la trascendencia metafísica en la que se establece una relación con lo absolutamente otro o la verdad”. Una vía que “ante todo, deja ser, constituye la verdad [de lo absolutamente otro]” (Lévinas, 1977, p55). La ética no domina ni manipula al otro, sino que deja al otro ser: única manera para la subjetividad de romper con la totalidad y salir fuera de su ser (exterioridad metafísica).

---

<sup>39</sup> Aquí la ética no se debe de entender como reflexión o conocimiento filosófico, sino como el camino que nos lleva al otro.

¿Qué hace posible este paso de la ética a la exterioridad metafísica? Lévinas (1977) responde que son “las mismas relaciones éticas que conducen la trascendencia a su término” (p.55), porque, como lo vimos anteriormente, “lo esencial de la ética está en su intención trascendente y porque toda intención trascendente no tiene la estructura noesis-noema” (p.55), es decir, la estructura del conocimiento en la que se relaciona un sujeto cognoscente con un objeto cognoscible. La ética no es un pensamiento que busca monopolizar, poseer al otro (exterior, trascendente) como noema de una noesis (objeto cognoscible, correlato de un pensamiento-cognoscente), sino que “ya por sí misma, es una óptica” (p.55). Pero, ya nos había advertido Lévinas anteriormente, que es una óptica que es “visión”<sup>40</sup> sin imagen, desprovista de las virtudes objetivantes sinópticas y totalizantes de la visión, relación o intencionalidad de tipo totalmente distinto y que este trabajo procura precisamente describir.” (p.50)

Justamente esta visión que es la de la misma escatología (que aún no procura una visión de ninguna imagen, pero es en sí misma una visión del más allá de la guerra y la totalidad) “aspira a la posibilidad misma de la escatología, es decir, a la ruptura de la totalidad”. A la exterioridad. A la trascendencia. A lo infinito. Es desde la ética donde se puede llegar a la escatología de la paz (de la cual ella es su visión aunque sin imagen) porque establece otra relación con el infinitamente otro, otra visión del absolutamente otro.

La paz es, ante todo, “mi paz en una relación que parte de un yo y va hacia el otro, en el deseo y la bondad donde el yo a la vez se mantiene y existe sin egoísmo” (Lévinas, 1977, p. 310). La ética es el cuestionamiento que nos hace el otro y la vía que deja al otro ser absolutamente otro: ruptura

---

<sup>40</sup> Es una mirada que no se centra en un supuesto objeto que mira (el otro), sino en la versión hacia el otro; por eso, es una “intención” (tensión, atención hacia el otro –más allá de mí mismo) más que “intencionalidad” (constitución del otro en mí).

con la totalidad del Mismo, irrupción de la alteridad y, desde allí, trascendencia hacia lo infinito y conquista de mi paz.

Tal como se evidencia, Kant encuentra el camino para llegar al Tratado de paz y a la paz perpetua en el derecho, mientras que Lévinas halla en la ética (camino hacia el otro) la vía real-regia para hacer posible la escatología de la paz. Entre ambos autores se presenta una disyuntiva entre Derecho y Ética como dos caminos diferentes para alcanzar la paz (la paz perpetua mundial en Kant y mi paz mesiánica en Lévinas).

*Dos maneras diferentes de plantear la hospitalidad: desde el que llega y el que acoge*

En el planteamiento de ambos autores, la hospitalidad juega un papel clave en esta búsqueda de la verdadera paz, sea porque es la condición de posibilidad y el límite del derecho cosmopolita (Kant), sea porque es la que lleva a la subjetividad a la relación con el Otro (Lévinas). Pero, ¿desde dónde ambos la plantean?

Kant considera la hospitalidad como un derecho, precisamente el “de un extranjero a no recibir un trato hostil por el mero hecho de ser llegado al territorio de otro” (Kant, 2010, p.259). Se trata de un derecho de visitante (*Besuchrecht*) y no de huésped (*Gastrecht*), es decir: “el derecho que asiste a todos los hombres a presentarse en una sociedad” (p.259). Como todo derecho, la hospitalidad (*Hospitalität*) es limitada también, en su caso preciso, a la prerrogativa del visitante de no recibir un trato hostil, pero no le da al recién llegado el derecho a recibir “el trato de huésped – que para ello sería preciso un convenio especial benéfico que diera al extranjero la consideración y trato de un amigo o convidado” (Kant, 2010, p.259)<sup>41</sup>. En

---

<sup>41</sup> Kant hace la diferencia entre el visitante y el huésped. La hospitalidad es un derecho de visita, mientras que la residencia es una prerrogativa del Estado mediante un acuerdo.

Kant la hospitalidad se plantea desde el extranjero (visitante y no huésped), desde el que llega al territorio del otro: es su derecho. O más bien es el derecho de todos los hombres a visitar cualquier lugar del planeta y a no recibir un trato hostil si llega en tono de paz: es un derecho universal “fundado en [el derecho de] la común posesión de la tierra” (p.259).

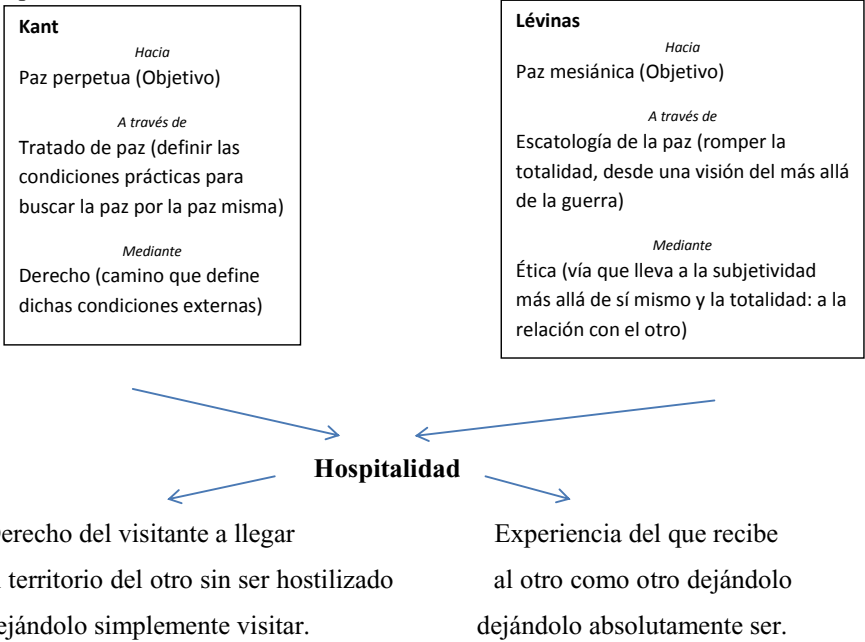
A la diferencia de Kant, Lévinas (1977) plantea la hospitalidad como “la subjetividad<sup>42</sup> recibiendo al otro” porque en la hospitalidad “se lleva a cabo la idea de lo infinito” (p.52). Es decir que es en ella donde la subjetividad realiza lo imposible: “el hecho asombroso de contener más de lo que es posible contener” (p.52) y “el hecho inverosímil en el que un ser separado, fijado en su identidad, el Mismo, el Yo contiene sin embargo en sí lo que no puede contener, ni recibir por la sola virtud de su identidad” (p.52). Para Lévinas, la hospitalidad es la extraordinaria experiencia del que recibe al otro como otro. La visión de la subjetividad (recordemos la escatología como visión sin imagen) que recibe al otro la lleva a estos “horizontes insospechados” (p.54), de los que nos habla Lévinas a propósito de la fenomenología de Husserl, que “le prestan su sentido” (p.54). Horizontes que son verdaderos acontecimientos acaecidos en la experiencia de la hospitalidad y que devuelven a la subjetividad su significación concreta en cuanto fundada en lo infinito. Lévinas plantea la hospitalidad desde la subjetividad que recibe al otro y a partir de la ética que no busca monopolizar la trascendencia del otro -a la diferencia de la técnica, la política y la moral- ni definir estos horizontes insospechados o intuiciones que se dan en ella como objetos (o noema de una noesis), sino que conduce como camino a la trascendencia o a la exterioridad metafísica (salir fuera de su ser, su identidad, su Yo, su “Mismo”) y a llevarla a su término mediante un nuevo tipo de relación con lo absolutamente otro.

---

<sup>42</sup> Nótese bien que Lévinas prefiere utilizar la noción de “subjetividad” (subjectivité) en vez de “sujeto” (sujet) para evitar cualquier alusión al trasfondo “egoísta”, “individualista” al que suele remitir el concepto moderno de sujeto, que justamente su propuesta de la hospitalidad ataca.

Se evidencia que ambos autores plantean la hospitalidad de manera radicalmente diferente, por encima de sus similitudes en algunos aspectos: Kant desde el derecho (que somete a condiciones externas y límites) de visita del que llega al territorio del otro y Lévinas desde la experiencia ética del que recibe al otro incondicionalmente (e incluso saliéndose fuera de su ser, su identidad, para dejar ser absolutamente el otro). Estos dos planteamientos diferentes aunque complementarios nos dan pie para articular en el quinto capítulo una lectura analógica de ambos autores con vistas a definir qué hace posible la hospitalidad.

Cuadro 3: Diferencias sobre planteamiento de la pregunta por la hospitalidad



## CAPÍTULO III

### ¿CÓMO SE HACE POSIBLE LA HOSPITALIDAD?

El tercer capítulo de nuestro trabajo se centra en torno a la pregunta: ¿Cómo se hace posible la hospitalidad? Si en el primer capítulo nos centramos en la pregunta por el concepto de posibilidad de la hospitalidad (qué la hace posible), en el segundo nos preguntamos sobre sus condiciones esenciales de posibilidad: ¿Cómo se hace posible?

En el segundo capítulo vimos que la hospitalidad se plantea de dos maneras diferentes: como acto ético de acoger al otro como otro (Lévinas) o como derecho del visitante a presentarse en la sociedad del otro sin ser hostilizado (Kant). Para Lévinas, es la ética, en cuanto camino que recorre el que acoge, que hace posible la hospitalidad; mientras que para Kant es el derecho del que llega (derecho que debe ser respetado por el habitante adonde llega) que la hace posible. La hospitalidad que deriva de la ética o del derecho tendrá diferentes condiciones de posibilidad, ya que ambas parten de dos polos extremos: el que llega y el que acoge.

Ahora, nos preguntamos: ¿Cuáles son esas condiciones esenciales bajo las que es posible la hospitalidad? ¿Basta sólo la libertad del anfitrión? ¿O esta libertad necesita ser justificada, es decir, complementada por la justicia que brota del cuestionamiento del Otro acogido a dicha libertad?

Fieles a nuestra metodología analógica, (1) presentaremos las similitudes y diferencias en las dos obras de Kant y Lévinas respectivamente. Pero luego, (2) pondremos a dialogar sus respuestas con las posturas de algunos Estados respecto a la supuesta disyuntiva entre derecho y ética.



### **3.1. Similitudes en los argumentos de ambos autores sobre las condiciones de posibilidad de la hospitalidad**

Kant y Lévinas parten del mismo escenario originario o inmediato de la hospitalidad: el encuentro entre el extranjero y el habitante del territorio adonde llega el último. Plantean la hospitalidad como un término medio entre lo subjetivo-interno del que acoge al otro o que lo deja visitar sin hostilizarlo y algo más (que será lo universal o lo infinito, tal como lo veremos respectivamente en Kant y Lévinas). Reconocen que no hay necesariamente una disyuntiva entre la ética y el derecho o la política, pero plantean que la ética debe tener cierta jerarquía sobre el derecho y la política, aunque ambos comprenden de modo diferente dicha jerarquía. Desde nuestra postura analógica, hacemos la salvedad de que se dicen de *diferentes* modos en ambos autores, por ejemplo, los *mismos* conceptos de ética, derecho, política, universal, jerarquía; por lo tanto, sus argumentos sobre las condiciones de posibilidad de la hospitalidad serán siempre diversos incluso en sus similitudes, tal como lo veremos a continuación (Ver Cuadro 4).

#### **3.1.1. Desde Kant**

##### *El cara a cara como escenario originario de la hospitalidad*

Aunque Kant (2010) desarrolla el tema de la hospitalidad en el marco del Tercer artículo definitivo de *La Paz perpetua* centrado en el argumento de que “El derecho de ciudadanía mundial debe limitarse a las condiciones de una universal hospitalidad” (p.259), su punto de partida implícitamente es el encuentro entre un visitante y otro, a cuyo territorio llega ese último. El otro no es el visitante, sino el que vive en el territorio al

que llega el último, a la diferencia de Lévinas para quien el Otro (con O mayúscula)<sup>43</sup> es el extranjero.

Empecemos con Kant. El filósofo alemán parte de ese encuentro para plantear primero el derecho del visitante o extranjero a presentarse en cualquier sociedad en caso de que “se mantenga pacífico en su puesto” (Kant, 2010, p.259). Luego, establece como correlato de ese derecho del visitante el deber del anfitrión (utilizamos la palabra anfitrión para facilitar el nombramiento del otro a cuyo territorio llega el visitante) de no hostilizar al otro que llega a su territorio aunque sí “puede rechazarlo si la repulsa no ha de ser causa de la ruina del recién llegado”. El anfitrión tiene la iniciativa de aceptar al visitante o repulsarlo, decisión que no debe ser arbitraria sino enmarcada en condiciones externas específicas. El derecho del visitante y el deber del anfitrión están limitados a algunas condiciones específicas. Estamos en el plano del derecho que define condiciones externas coercitivas, bajo las que “el arbitrio de uno puede ser unificado con el arbitrio del otro según una ley general de la libertad” (Alexy, 2007, p.380). La libertad del anfitrión y del visitante es el punto de partida, pero es limitada por ciertas condiciones externas que apuntan al *derecho de la universal hospitalidad*.

*La hospitalidad como término medio entre ley general de libertad y deber moral interno*

Pero Kant no se queda sólo en el plano jurídico. Argumenta que el derecho de la universal hospitalidad se fundamenta a su vez en la común

---

<sup>43</sup> Nótese que, en francés, Autrui significa el otro hombre, a la diferencia del otro que puede ser cualquier otro; por lo que a veces utilizamos en español Otro con O grande para recalcar que hablamos del otro hombre). Por ejemplo, en la frase clave de *Totalidad e Infinito* (1977) para nuestro trabajo, a saber “Este libro presentará la subjetividad, recibiendo al Otro como hospitalidad. En ella se lleva a cabo la idea de lo infinito” (p.52), Lévinas utiliza en la versión original en francés (*Totalité et Infini*) la palabra autrui: “Ce livre présentera la subjectivité comme accueillant Autrui, comme hospitalité” (1968, p.XIV), Lévinas usa *Autrui* con A mayúscula.

posesión de la superficie de la tierra. El derecho de la universal hospitalidad se funda también en un principio jurídico universal (derecho a iguales derechos o “derecho a los derechos”): “originariamente nadie tiene mejor derecho que otro a estar en determinado lugar del planeta.” (Kant, 2010, pp.259-260) Todos los seres humanos tenemos *originariamente* igual derecho a este derecho universal (la común posesión de la tierra) y, por lo tanto, nadie debe hostilizar al anfitrión que visita su sociedad o se presenta en su territorio (derecho de la hospitalidad). Sin embargo, este derecho, como todos los derechos del derecho cosmopolita, no está escrito, pero es “un complemento necesario del código no escrito del derecho político y de gentes”. (Kant, 2010, p.261)

¿De dónde viene la validez del derecho cosmopolita “que debe limitarse a las condiciones de una universal hospitalidad”? Su validez viene de la siguiente realidad: “la comunidad –más o menos estrecha- que ha ido estableciéndose entre todos los pueblos de la tierra ha llegado ya hasta el punto de que una violación del derecho, cometida en un sitio, repercute en todos los demás”. (Kant, 2010, p.261) De esta realidad brota la idea del derecho de ciudadanía mundial (todos somos ciudadanos de un Estado universal) que no es aún una realidad, pero es “condición necesaria para que pueda abrigarse la esperanza de una continua aproximación al estado pacífico” (Kant, 2010, p.261) Es una *idea* en el sentido kantiano que no tenemos ninguna experiencia de ella, pero es necesaria como ideal regulativo para aproximarnos a la paz perpetua (global) y para darnos razones de esperar en ella y de trabajar a favor de ella.

En Kant estamos en medio de dos extremos: primero, entre el que llega y el que ya está en su territorio, con su respectivo derecho y deber; segundo, entre lo individual o particular (el anfitrión/ el visitante) y lo universal o general (la paz perpetua global, el derecho cosmopolita). El término medio que articula los primeros dos extremos (anfitrión y visitante)

es el encuentro entre anfitrión y visitante, donde cada uno cumple con su derecho y su deber. Para el anfitrión: el deber de no hostilizar al visitante y el derecho a rechazarlo si no se mantiene pacífico en su puesto e incluso a no darle el trato de huésped o amigo que “para ello sería preciso un convenio especial benéfico” (Kant, 2010, p.259). Para el visitante: el deber de respetar el derecho natural al no saquear ni conquistar el territorio del otro y el derecho a visitar cualquier sociedad e incluso “intentar un tráfico con los habitantes”. (Kant, 2010, p.260)

Pero este encuentro entre el visitante y el anfitrión no está aún mediado por el Estado ni siquiera por la comunidad, sino por los dos: es un cara a cara entre ambos (sin necesidad de ningún convenio especial por parte de la comunidad o del Estado). Sin embargo, sólo así por medios de los actos de hospitalidad desarrollados de esta manera inmediata en el cara a cara (de hombre a hombre) y luego de pueblo a pueblo, “contribuimos todos a realizar un estado de derecho público universal, aunque sólo en aproximación progresiva, la idea de la ‘paz perpetua’”. (Kant, 2010, p.283) He allí el término medio del segundo tipo de extremos arriba mencionado entre lo particular y lo universal: el acto de hospitalidad (es decir, el respeto por parte del anfitrión al derecho de la hospitalidad del visitante) que se da en el cara a cara entre el visitante y el anfitrión que se va ampliando de pueblo a pueblo hasta llegar a la constitución cosmopolita, la paz perpetua global y la universal hospitalidad.

Además, en el acto hospitalario “inmediato” que se da en el cara a cara convergen la legalidad y la moralidad: al no hostilizar al otro, el anfitrión actúa *conforme* al derecho que le impone este deber externo (legalidad como conformidad a la ley exterior –aunque no escrita todavía–), es decir, que le obliga a no perjudicar al otro con sus acciones. Al obrar así en virtud del respeto al derecho de la hospitalidad, el anfitrión hace concordar su libertad con la del otro (plano jurídico). Pero, de la misma manera, al no

hostilizar al otro, el anfitrión puede también obrar *por deber*, es decir, libremente o desde la ley moral dentro de él. En este sentido, actuaría por respeto al derecho que tiene el otro (y todos los seres humanos dotados de dignidad y miembros de la comunidad humana) de presentarse en mi sociedad (y en cualquier lugar del globo) porque al obrar así juzga que establece una máxima de universal observancia: “originariamente nadie tiene mejor derecho que otro a estar en determinado lugar del planeta”. (Kant, 2010, pp.259-260) Al obrar así, el anfitrión hace de una conducta particular-subjetiva (no hostilizar al otro) una ley objetiva-universal (nadie tiene más derecho que otro al estar en un lugar), más allá de la simple conformidad al deber jurídico-externo concreto de no hostilizar al extranjero.

Es importante entender por qué Kant define, ante todo, la hospitalidad como un derecho y no como un acto de filantropía. No hostilizar al otro por ser extranjero no puede depender del estado de humor o de algún sentimiento del anfitrión –por más noble que sea-, sino que resulta de un derecho del extranjero en cuanto visitante. Derecho del visitante que es correlato de un deber del anfitrión de no hostilizarlo. Un deber, ante todo, jurídico cuya finalidad es unificar o concordar la libertad del anfitrión con la del visitante. De la misma manera, el deber del anfitrión es correlato de un derecho suyo a no ser saqueado o violentado. De ahí el deber del visitante de respetar la libertad del anfitrión: de no hacerle la guerra, de no hostilizarlo. Aquí el derecho asegura la libertad jurídica o externa de ambos, anfitrión y visitante, es decir, la facultad o la posibilidad de que sus acciones no perjudiquen a nadie. Punto que es sumamente importante para el tema de la paz perpetua que desarrolla Kant en el texto.

Pero esta libertad jurídica está fundada en una ley general de libertad que, como bien lo apuntan Habermas (2005) y Alexy (2007), toma forma de imperativo categórico: “Actúa según una máxima que pueda a la vez

valer como ley general.” Pero, esta ley general que fundamenta la libertad jurídica o el derecho sustenta también la libertad interna o la moralidad. La ley general es fundamento de ambas libertades. Al definir la hospitalidad como un derecho, Kant exige lo mínimo (no hostilizar al otro) y parte de él para trascender hacia lo máximo (ley general de la libertad) mediante la asunción individual-moral y la universalización de esta ley por el sujeto en un único movimiento moral. Al respetar e incluso defender el derecho del otro a visitar cualquier lugar del planeta o presentarse en cualquier sociedad, en virtud del derecho a la común posesión de la superficie de la tierra y del principio de derecho (derecho de todos a iguales derechos), convierto la máxima subjetiva-moral de mi propia acción (el respeto al derecho de hospitalidad del visitante) en una ley general-objetiva. La hospitalidad es un derecho, pero no se limita a él, sino que puede trascender hacia la ley general de la libertad que es a la vez lo más interno, subjetivo, particular, moral y lo más externo, objetivo, universal. El acto hospitalario puede ser un término medio entre la imposición jurídica fáctica externa-objetiva y la validez moral interna. Lo que significa que se puede realizar el acto hospitalario sólo por observar la letra de la ley en nuestras acciones (legalidad, derecho) que nos prohíbe hostilizar al extranjero. Pero también, se puede realizar el acto hospitalario de acuerdo al espíritu de la misma ley en nuestras intenciones (moralidad), convirtiendo así dicho acto no sólo en algo impuesto desde el exterior (un deber jurídico) sino como una acción exigida por la ley moral universal dentro de mí (un deber moral), conforme a mi libertad.

El acto hospitalario que empieza siendo simplemente el respeto a un derecho (conformidad de mi libertad interior a una ley externa) para devenir una máxima universal (convertida en ley general de libertad bajo la forma de imperativo moral) es también un término medio dinámico, en el sentido que partiendo “del derecho de hospitalidad, es decir la facultad del

recién llegado, [que] se aplica sólo a las condiciones necesarias para ‘intentar’ un tráfico con los habitantes” (Kant, 2010, p.260) se puede llegar a establecer entre incluso comarcas lejanas “pacíficas relaciones, las cuales, si se convierten al fin en públicas y legales, llevarían quizá a la raza humana a instaurar una constitución cosmopolita” (p.260). De lo micro a lo macro, diríamos hoy día.

El acto hospitalario es un proceso dinámico que va creciendo primero entre dos personas, luego entre comunidades vecinas e incluso entre comunidades lejanas, entre pueblos, hasta la instauración de una constitución cosmopolita que reconozca el derecho de la ciudadanía mundial (el de todos los individuos como ciudadanos de un Estado universal) y que debe limitarse a las condiciones de una universal hospitalidad.

El motor que mueve este proceso es la idea de la paz perpetua, apoyada en el derecho de la hospitalidad. Es decir que en cada acto de hospitalidad que se realiza se halla subyacente la idea de la paz perpetua que mueve a las personas y las comunidades (en sus encuentros “hospitalarios”) a establecer relaciones pacíficas entre ellas, a “publicizarlas” y “legalizarlas” y finalmente a llevar a toda la humanidad a instaurar una constitución cosmopolita. La paz perpetua es un ideal regulativo que nos aproxima al orden cosmopolita que parte a su vez de los vínculos estrechos de la comunidad humana.

### *No hay disputa entre la moral y el derecho o la política*

En *La Paz perpetua*, Kant rompe también con la disyuntiva entre la moral y el derecho o la política, así como rompe con el conflicto entre el derecho universal cosmopolita y la libertad ética individual gracias al acto

hospitalario que parte del encuentro entre visitante y habitante adonde llega este último.

Kant (2010) empieza por plantear que “si no hay libertad ni ley moral fundada en la libertad”, se admite que “todo lo que ocurre y puede ocurrir es simplemente mecanismo natural”, entonces “la política –arte de utilizar ese mecanismo como medio de gobernar a los hombres- es la única sabiduría práctica, y el concepto del derecho es un pensamiento vano” (p.271). La idea de libertad es la condición de posibilidad de la moral, la política y el derecho.

En virtud de lo anterior, Kant niega que “puede haber disputa entre la política, como aplicación de la doctrina del derecho, y la moral, que es la teoría de esa doctrina” (p.270). Para Kant, el derecho se ubica (como una especie de término medio) entre la moral –“el conjunto de las leyes obligatorias sin condición, según las cuales debemos actuar” (p.270)- y la política, actividad ejercida por el Gobierno cuyo fin último al que debe acercarse es la mejor constitución, según leyes jurídicas. Hay una articulación interna entre moral, derecho y política.

Además, rompe con todas las disyuntivas particulares entre derecho y política, entre moral y política, y entre moral y derecho. De allí, por un lado, Kant (2010) plantea la necesidad de “unir el concepto del derecho a la política y hasta elevarlo a la altura de la condición limitativa de la política” (p.271); y, por otro, exige “considerar los principios de la prudencia política como compatibles con la moral” (p.272) y entender que “los conceptos de la razón exigen una potestad legal, fundada en los principios de la libertad, únicos capaces de instituir una constitución jurídica conforme a derecho” (p.273). Sin embargo, esta unión o articulación interna no es unificación: se debe reconocer las diferencias entre moral, derecho y política. Por ejemplo, “la moralidad interior no es seguramente la que ha de producir una buena constitución, sino más bien ésta la que puede



contribuir a educar moralmente a un pueblo” (p.267). Se debe de diferenciar ambas esferas: la moralidad interior enseña al hombre a ser buena persona y la constitución política educa moralmente a un pueblo para que sean buenos ciudadanos. La educación moral de un pueblo para que sean buenos ciudadanos, políticamente hablando, es tarea de la constitución (derecho), mientras que la moral se encarga de la educación moral-interna de cada persona (que es a la vez juez y parte de su propia conciencia).

Sin embargo, continúa Kant (2010), “el hombre, aun siendo moralmente malo, queda obligado a ser un buen ciudadano” (p.266) porque se lo exigen así la constitución, las leyes jurídicas externas y el Estado; pero estos últimos no tienen ninguna autoridad sobre su mundo interno: sus pensamientos, intenciones, convicciones y otras disposiciones internas. Entre las tres esferas no puede haber disputa ni confusión: hay que unir las, pero respetando sus diferencias.

Además, Kant distingue dos ramas de la moral. La primera rama, él la llama Ética y benevolencia universal que se funda en “un deber condicionado”, por ejemplo, el amor a los hombres. La segunda que él llama Moral “en el sentido de teoría del derecho” se fundamenta en un “deber incondicionado, absoluto” tal como “el respeto al derecho del otro”. Privilegia la segunda rama sobre la primera porque, argumenta, “antes de entregarse al suave sentimiento de la benevolencia hay que estar seguro de no haber transgredido el ajeno derecho” (p.283). De allí el vínculo entre moral y derecho, en el sentido de que la moral no se queda sólo en la esfera subjetiva interna (que puede ser arbitraria), sino que trasciende, como teoría del derecho, hacia el Otro: hacia el respeto a su derecho que debe ser, para mí, un deber incondicionado, absoluto. Del mismo modo, el deber de respetar al derecho del otro no se fundamenta en un simple acto de benevolencia o de algún otro sentimiento, por más noble que sea, sino en el deber incondicionado, absoluto, basado en leyes obligatorias sin condición,

es decir, en la moral como teoría del derecho. La moral como teoría del derecho y el derecho como aplicación de la moral.

Desde aquí se puede entender también por qué Kant define la hospitalidad como derecho (y le pone condiciones externas) y no como filantropía (como acto de benevolencia) y, sobre todo, por qué debemos pasar del derecho a la moral como teoría del derecho: el acto de hospitalidad se encuentra posibilitado en nuestra libertad que se da sus propias leyes obligatorias, incondicionadas, absolutas según las cuales actuamos (moral). Pero esta libertad se supedita al marco de “la voluntad universal, dada a priori –en un pueblo o en las relaciones entre varios pueblos- [que] es la única que determina lo que es derecho entre los hombres” (p.276), aunque parte de principios de política moral, por ejemplo, “al convertirse en Estado, debe hacerlo según los conceptos jurídicos de libertad y de igualdad” que se fundan en el deber moral (p.276).

Aquí Kant no niega la posibilidad de un diálogo o de un ejercicio de autolegislación pública, en el lenguaje de Habermas (2005) entre los ciudadanos para definir las normas de convivencia social o de legalidad según el derecho; incluso, dichas normas de derecho tendrán más fuerza y validez, si se realizan así, porque el ciudadano estará obligado no sólo externamente (en virtud de una ley exterior del derecho positivo y del respeto incondicional a las deliberaciones de la voluntad del pueblo) sino internamente a respetarlas de una manera absoluta, incondicional porque él se las dio a sí mismas o les da su consentimiento. Kant no niega la posibilidad de que el ciudadano se limite sólo a respetar la norma jurídica por conformidad al deber jurídico sin considerarlo como un deber moral: lo consideraría como un buen ciudadano. Incluso Kant plantea la posibilidad de que ese buen ciudadano sea una persona moralmente mala, pero allí en *La paz perpetua* el filósofo no se mete en la vida privada de este ciudadano.

Pero, según Kant (2010), “la política debiera inclinarse respetuosa ante la moral [como teoría del derecho]” (p.283) y “elevar el derecho a la altura de condición limitativa de la política” (p.271); de la misma manera que un Estado debe tender a “fundar sus leyes [y principios jurídicos de su constitución política] en la idea del derecho” (p.272) que es “a priori, pues y no por experiencia” (p.273). Kant propone una jerarquía de la moral sobre el derecho y de éste sobre la política: jerarquía en la que se respete la autonomía de cada uno (moral, derecho y política). Esta jerarquía no es de fundamentación ni de subyugación, ya que cada uno es autónomo y debe funcionar como tal. Por ejemplo, cambiar una constitución -aunque sea mala- por la violencia de un movimiento revolucionario (político) para instaurar otra más conforme al derecho, es ilegal; y por lo tanto, “mientras la primera estaba vigente, era legítimo aplicar a los que, por violencia o por astucia, perturbaban el orden de las penas impuestas a los rebeldes” (p.272). La jerarquía se define por cuál tiene la última palabra, por ejemplo, en caso de conflicto entre ellos:

la unión de la política con la moral no es un arte, pues tan pronto como entre ambas surge una discrepancia que la política no puede resolver, viene la moral y zanja la cuestión, cortando el nudo. (Kant, 2010, 278)

Es una jerarquía que se vale en última instancia, pero no en condiciones normales y ordinarias, por decirlo así.

Del mismo modo, si hay un conflicto entre el derecho y la política, ésta debe inclinarse ante el derecho: “El derecho de los hombres ha de ser mantenido como cosa sagrada, por muchos sacrificios que le cueste al poder dominador.” (Kant, 2010, p.278) En este sentido, la política debe respetar siempre el derecho de los hombres.

Pero, ninguna constitución o ley jurídica concreta que debe regir el actuar del político es perfecta, por lo que debe fundarse en la idea del derecho, prescrito por “los conceptos de la razón [que] exigen una potestad

legal, fundada en los principios de la libertad, únicos capaces de instituir una constitución jurídica conforme a derecho” (Kant, 2010, p.273). Este derecho, que es idea de la razón, pero que fundamenta las leyes externas, es el derecho natural (campo de la moral como teoría del derecho) que tiene la última palabra en la esfera jurídica y política:

Si en la constitución del Estado o en las relaciones entre Estados existen vicios que no se han podido evitar, es un deber, principalmente para los gobernantes, estar atentos a remediarlos lo más pronto posible y a conformarse al derecho natural, tal como la idea de la razón nos lo presenta ante los ojos; y esto deberá hacerlo el político aun sacrificando su egoísmo. (Kant, 2010, p.272)

El derecho natural como idea o concepto racional del derecho (legislación interna) tiene jerarquía sobre el derecho positivo (que brota de la legislación externa) y la política.

### **3.1.2. Lévinas**

*Recibir al otro implica haber recibido de él*

Del mismo modo, el punto de partida de Lévinas en *Totalidad e Infinito* es el cara a cara como escenario originario de la hospitalidad. Lévinas (1977) hace una distinción entre “*la relation sociale*”<sup>44</sup> considerada como “la idea de lo infinito, la presencia de un contenido en un continente, sobrepasando la capacidad del continente” (p.293) y “*les relations sociales*” referidas al « despliegue original de la Relación que no se ofrece ya en la mirada que abarcaría estos términos, sino que se realiza desde el Yo al Otro en el cara a cara » (p.294).

---

<sup>44</sup> Como lo dice Lévinas (1977), “la relación social es justicia” (p.95), mientras que las relaciones sociales son el despliegue de la relación social en su pluralidad a través de los terceros y las instituciones de lo social.

El cara a cara no sólo es lo inmediato, desde donde se desarrollan las relaciones sociales, sino que para Lévinas también es “relación última e irreductible que ningún concepto podría abarcar sin que el pensador que piensa este concepto se encuentre de pronto frente a un nuevo interlocutor”. Es “irreductible a la totalidad. Aun cuando me encuentre unido al Otro por la conjunción ‘y’, el Otro continúa haciéndome frente, revelándose en su rostro.” (Lévinas, 1977, p.104)

El cara a cara es el nombre de la relación social originaria, última e irreductible (“*relation sociale*”) entre el Yo y el Otro que es exterior a mí, es decir que “significa la resistencia de la multiplicidad social a la lógica que totaliza lo múltiple” (Lévinas, 1977, p.296). El cara a cara es la manifestación de la exterioridad absoluta del ser exterior, según “el modo por el cual se presenta el Otro”, el rostro, que “no se manifiesta por sus cualidades, sino se expresa”.

Antes de recibir o acoger al Otro, yo recibo de él o me pongo en condición de recibir: “recibiendo su expresión en la que desborda en todo momento la idea que implicaría un pensamiento” (Lévinas, 1977, p.75). Recibo de él más de la capacidad del Yo; “lo que significa exactamente: tener la idea de lo infinito” (Lévinas, 1977, p.75). La acogida del Otro se da en el cara a cara (como escenario originario), donde me pongo en condición de acoger al otro (tejer relaciones con él). El cara a cara facilita la articulación entre el Yo (que se pone en condiciones de acoger) y el Otro (que es acogido y, al mismo tiempo, permite al Yo contener más de lo que puede).

### *La hospitalidad como término medio entre la totalidad y el infinito*

¿Cómo se realiza este milagro de “lo infinito”? Frente a la totalidad que destruye la identidad del Yo, Lévinas propone la hospitalidad al Yo

totalizado para que, desde dentro mismo de la totalidad (en la que está sumido), vaya más allá de ella: hacia el Otro. La hospitalidad como acogida ética del Otro, es lo que hace posible el milagro de lo infinito. Al Yo que perdió su identidad en la guerra o en la totalidad, Lévinas le plantea un camino, una posibilidad: acoger al otro, ser hospitalario. La hospitalidad se encuentra entre la pérdida de la identidad, la libertad e incluso la subjetividad (por culpa de la totalidad) y la posibilidad de lo infinito: recibir más de lo que es capaz de contener, recibir del otro más de lo que no tendrá ni siquiera una idea. Entre pérdida total y recuperación en abundancia.

La hospitalidad opera el milagro de recibir, recibiendo más de lo que uno es capaz de recibir: lo infinito que es este “más” que logra recibir la subjetividad (más allá de lo que puede recibir) que acoge del Otro. Al recibir al otro como extranjero que es (porque es radicalmente exterior a mí y viene de un país que no conozco), no sólo recupero mi ser, mi libertad, mi subjetividad sino que voy más allá de ellos porque los cuestiona la alteridad radical del Otro -que “sólo es posible a partir del Yo” (Lévinas, 1977, p. 63)-: “una alteridad anterior a toda iniciativa, a todo imperialismo del Mismo” (p.62).

La hospitalidad es de lo más activo y lo más pasivo: recibir al otro (activamente, con todo mi ser) recibiendo de él (pasivamente, dejándolo ser en su infinitud y su *absoluidad*). Implica una apertura al otro que nos saca de nuestro egoísmo y de la totalidad (ambos destruyen nuestra identidad por perderse o en sí mismo o en la universalidad anónima) y nos lleva a lo infinito, cuya idea es puesta en nosotros por el Otro. La idea de lo infinito lleva al yo a “pasar sobre el límite, es decir, una trascendencia, pasar a lo otro, absolutamente otro” (Lévinas, 1977, p. 65).

La naturaleza del término medio de la hospitalidad entre la totalidad (del yo o de la universalidad anónima) y el infinito es dinámica, cuyo

dinamismo llamado trascendencia por Lévinas es también una idea: la de lo infinito. Idea que no es puesta en mí por mi razón o mi libertad, sino que es puesta por el *ideatum*, es decir: por el Otro, por el Infinito. Del mismo modo, la trascendencia no es un atributo de mí o de mi razón (como en Kant), sino que es una relación que Lévinas llama “metafísica” (p.66), en el sentido que esta “relación con el Otro que no acaba en una totalidad divina o humana [lo propio de una filosofía de la trascendencia], una relación que no es una totalización de la historia [lo propio de una filosofía de la immanencia], sino la idea de lo infinito” (p.76).

Como lo subraya Lévinas (1977), la trascendencia

designa una relación con una realidad infinitamente distante de la mía, sin que esa distancia destruya sin embargo esta relación y sin que esta relación destruya esa distancia...; sin que esta relación llegue a ser una implantación en el Otro y confusión con él, sin que la relación perjudique a la identidad del Mismo, a su ipseidad (pp.65-66).

En Lévinas, la historia (relación entre hombres que se puede totalizar al eliminar al Otro al término de sí misma) y la totalidad (cualquiera que sea) no tienen la última palabra porque, al querer integrar al Yo y al Otro en un espíritu impersonal, ignoran al Otro que permanece siempre trascendente con respecto al Yo. Incluso necesito ser exterior a la historia y al Otro también por mí mismo (recuperar mi libertad, mi subjetividad, mi identidad) para poder tender hacia él, encontrarlo como Otro (es decir, sin fusionarme con él ni sintetizarlo por mi pensamiento). Por eso, Lévinas (1977) afirma que “cuando el hombre aborda verdaderamente al Otro, es arrancado a la historia” (p.76) y trasciende la totalidad (sea la historia como plano de relaciones sociales, el Estado..., sea el egoísmo del Yo que no hace sino perseverar en su ser o su sí mismo), dentro de la totalidad misma: es decir, dentro de esas relaciones sociales, de las estructuras públicas, de mi identidad.

La libertad mía (frente a la historia, la totalidad e incluso el Otro) es también la condición de posibilidad de la hospitalidad, pero se da paradójicamente en el acto de salirse de sí mismo y de su ser para abrirse al Otro, para recibirlo: en la exterioridad, la trascendencia, la escatología (la visión del más allá).

*Armonía entre la ética y el derecho o la política, pero con control de la ética sobre los dos últimos*

¿Cómo se da esta libertad mía en la política?

En *Totalidad e Infinito*, Lévinas (1977) parte de una visión de la política como “arte de prever y ganar por todos los medios la guerra” (p.47) y como opuesta a la moral. El Estado se compara con la totalidad, cuya no-violencia vive de la violencia contra la que no se precave. El Estado es la encarnación de la universalidad que trata de conciliar las libertades de las personas mediante la no-violencia, por ejemplo el monopolio legítimo de la violencia, pero que existe como anónimamente y se presenta como impersonal (Lévinas, 1977, p.70). De ahí su carácter violento, tiránico, carente de humanidad, es decir de relación con un otro concreto con rostro. En contraposición con el cara a cara, donde se revela el rostro, y se produce el ser como “ser para el otro”.

Sin embargo, Lévinas coloca el cara a cara como escenario originario también del Estado y del derecho o, mejor dicho, como lo inmediato, del cual ambos son mediaciones. En el cara a cara se revelan ambos, pero lo que él llama la bondad o el deseo (el ser para el otro, el tender hacia él) no está condicionado por los códigos del Estado o los artículos de un derecho, sino que responden “al mandamiento de un rostro”: “A este cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del Otro se llama ética”. (Lévinas, 1977, p.67) Cuestionamiento que es anterior a la



intervención de un tercero para conciliar a todas las personas (el Estado), para armonizar las libertades (derecho).

Hablando de *Totalidad e Infinito*, Lévinas (2008) explica que en esta obra “tan sólo intento deducir la necesidad de lo social racional a partir de las exigencias mínimas de lo intersubjetivo tal como yo lo describo” (p.69). Después de subrayar que “la política debe poder ser siempre controlada y criticada a partir de la ética” (Lévinas, 2008, p.70), afirma:

esta segunda forma de socialidad [lo social, con sus instituciones, sus formas universales, sus leyes, que proviene de que se ha limitado lo infinito que se abre en el seno de la relación ética de hombre a hombre] haría justicia a ese secreto que para cada uno es su vida... secreto que arraiga en la responsabilidad para con el otro, la que, en su advenimiento ético, no se puede ceder, de la que uno no se escapa y que, así, es principio de individuación absoluta (p.70).

Entre lo social (leyes, Estado y otras instituciones sociales) y la ética no debe de haber disputa. Lévinas (1977) invoca la necesidad de que “lo real no [deba] estar determinado solamente en su objetividad histórica, sino también a partir del secreto que interrumpe la continuidad del tiempo histórico, a partir de intenciones interiores. El pluralismo de la sociedad sólo es posible a partir de este secreto” (p.81). Lo social debe incluir ambas cosas: la objetividad histórica o las instituciones *eternas* (como las leyes, el Estado...) y el secreto interior de cada persona, que no es sinónimo de egoísmo o subjetivismo, sino mi principio de individuación absoluta o la estructura misma de mi subjetividad: la responsabilidad para con el otro, el ser para el otro.

Las instituciones no son, ante todo, un medio para limitar mi animalidad (y sus consecuencias negativas como la guerra), sino para limitar mi humanidad (mi impulso hacia el otro, el ser para él). Por eso, Lévinas plantea la necesidad de que se respete este secreto en lo social, se

le haga justicia y se controle o critique la política, el derecho, el Estado a partir de él para recuperar la humanidad y dar lugar a lo infinito que se abre en la relación ética de hombre a hombre.

Lévinas plantea la necesidad de que haya armonía entre la ética, el derecho y la política, aunque parte de la realidad de la política que en la guerra destruye la moral (y la identidad de los sujetos) o del Estado que tratando de crear una situación de no-violencia en la convivencia entre los sujetos produce la tiranía al subsumirlos en una universalidad anónima. Si son necesarios el Estado y las otras instituciones sociales como marco de la convivencia social, también es necesario el secreto que se da en el cara a cara, “lo infinito que se abre en el seno de la relación ética de hombre a hombre” (Lévinas, 2008, p.69) para salvaguardar la interioridad, la identidad, la subjetividad y la humanidad de cada persona y su responsabilidad individual para con el Otro.

Incluso el filósofo francés plantea que la política, el derecho y otras instituciones sociales deben ser controlados y criticados, es decir, evaluados y orientados a partir de la ética. En este sentido, convierte a la ética en reguladora u orientadora de lo social: derecho, política, Estado... La ética critica estas instituciones a partir de lo ético (lo humano, lo infinito que se da en la relación ética de hombre a hombre) para transformar lo social: hacer que dichas instituciones sociales respeten el secreto de cada uno, su interioridad, su identidad y su subjetividad que no es sino responsabilidad para con el Otro. La ética señala los límites de las instituciones objetivas de lo social y les da sentido a partir de lo infinito de la relación ética de hombre a hombre, es decir, desde “lo inmediato [que] es el cara a cara” (Lévinas, 1977, p.76).

La relación ética se ubica fuera de toda mediación: desde los conceptos hasta la institución social más universal (el Estado). Por eso, no se puede definir ni como conocimiento ni como práctica porque ambos son

mediaciones. Toda mediación es siempre mediación de lo inmediato, limitación de lo ilimitado, condicionamiento de lo infinito. Lo ético no está necesariamente en contra del Estado, de las leyes y otras instituciones sociales, sino que está más allá de ellos o, mejor dicho, más acá de ellos. Debe ser el criterio que los critica y los orienta, porque ellos brotan de la relación ética de hombre a hombre (el cara a cara que es lo inmediato u originario) y serán juzgados por la justicia, es decir, por la responsabilidad (de cada uno concretamente y no de una totalidad que es en sí misma anónima) para con el otro. En este sentido, Lévinas propone una jerarquía de la ética sobre la política y el derecho en virtud de la primacía del secreto y de la justicia sobre la objetividad histórica y las instituciones sociales.

Cuadro 4: Cara a cara o Encuentro: huésped y visitante (punto de partida)

*Hospitalidad: entre lo subjetivo-interno y lo universal-infinito (término medio)*

*Jerarquía de la Ética sobre el derecho y la política*

### **3.2. Diferencias entre ambos autores**

#### **3.2.1. ¿Qué limitan la política y el derecho?**

Ambos autores parten del encuentro entre el visitante y el anfitrión, y de allí plantean la hospitalidad como una especie de puente o de término medio hacia lo universal y lo infinito. Este encuentro originario es lo inmediato, y el Estado, el derecho y la política no serán sino mediaciones posteriores. Ambos filósofos establecen también relaciones entre la ética o la moral (dominio de lo interior o lo individual) y la política, el derecho (dominio de lo social o de lo exterior), en las que la ética debe tener

jerarquía sobre los dos últimos. Pero, ¿qué justifica la existencia del Estado, el derecho, la política o lo social en general? ¿Cómo debe ser la jerarquía de la ética sobre la política y el derecho? ¿Cuáles son las relaciones entre la libertad y la justicia?

*La política, el derecho y lo social en general son limitativos: de lo infinito en la relación ética cara a cara o de la libertad absoluta del hombre en estado natural*

Kant (2010) parte de la realidad de “las inclinaciones egoístas de los hombres” y de la necesidad que se les presenta a ellos de “contener o detener mutuamente sus destructores efectos” (p.266) para conservarse o sobrevivir. De esta necesidad (que todos entienden porque tienen entendimiento) brota la constitución de las leyes y la organización del Estado, en el que “todos los individuos se sienten obligados por fuerza a someterse a las leyes y tengan que vivir por fuerza en pacíficas relaciones, obedeciendo a las leyes” (Kant, 2010, p.266). En lo político, lo jurídico y todo lo social, primariamente “no se trata de la mejora moral del hombre, sino del mecanismo de la Naturaleza” (basado en sus inclinaciones egoístas), aunque sí ellos aproximan a los hombres, en su conducta externa, a la idea del derecho. Lo político y lo jurídico nacen de la necesidad de limitar las inclinaciones egoístas del hombre y no, tal como lo vimos con Lévinas, de limitar lo infinito de la relación ética de hombre a hombre (cara a cara).

Pero lo común entre ambos autores es que lo político y lo jurídico son principios limitativos, sea de las inclinaciones egoístas del hombre que lo llevan inexorablemente a un estado natural de libertad absoluta (Kant), sea de lo infinito que se abre en su relación ética originaria con el Otro (Lévinas). Según ambos, la moral se encuentra más allá de lo político y lo

jurídico. Kant mantiene la posibilidad (y lo aconseja vivamente) de que los principios jurídicos y políticos concuerden con la moral, pero no es una necesidad ontológica, es decir que dicha concordancia no se da necesariamente en la realidad.

Lévinas invita a “ir” (o “volver”) a lo ético que está más allá o más acá de lo político y lo jurídico, que no son sino mediaciones de lo inmediato: el cara a cara. De hecho, para Lévinas (1977) “el rostro del Otro nos relaciona con el tercero..., se desliza hacia la forma del Nosotros, aspira a un Estado, a las instituciones que son la raíz de la universalidad” (p.304), pero advierte que:

dejada a sí misma la política lleva en sí misma una tiranía porque deforma al yo y al otro que lo han suscitado, porque los juzga según reglas universales y, por lo tanto, por contumacia (p.276).

*¿Cómo la ética debe ejercer su jerarquía sobre la política y el derecho?*

También lo común entre ambos es que no debe haber necesariamente disputa entre la ética y la política y/o el derecho, aunque no exista necesariamente una armonía entre ellos en la realidad. Para ambos, la posible armonía se puede dar si se permite la crítica o el control de la política o las leyes (el derecho) por parte de la ética o la filosofía. Pero ambos entienden de manera diferente cómo la ética debe ejercer su jerarquía sobre la política y el derecho.

Kant (2010) dice que el Estado “debe oír a los filósofos”, dejarlos “expresarse libre y públicamente sobre las máximas generales de la guerra y de la paz” (p.268) (como él lo hace en *La Paz Perpetua*); en la validez de este deber todos los Estados coincidirán porque “esta coincidencia yace en la obligación misma que nos pone la razón moral legisladora” (p.268). Además, cuando hay discrepancia entre la moral y el derecho o la política

que no se puede resolver, la primera debe intervenir para zanjar la cuestión: tiene *en última instancia* una jerarquía sobre los dos que son autónomos.

Por su parte, Lévinas plantea la necesidad de que la política, el derecho y las otras instituciones sociales sean *siempre* controlados y criticados a partir de la ética. Es indispensable la crítica permanente de la ética para transformar lo real “que no debe estar determinado solamente en su objetividad histórica, sino también a partir del secreto que interrumpe la continuidad del tiempo histórico” (Lévinas, 1977, p.81). En otras palabras, la historia o la totalidad objetiva no deben ahogar el secreto de la interioridad; por eso, hay que romper con la historia, juzgarla, de la misma manera que hay que romper con la totalidad. Aunque sea dentro de las dos. Hay que salvar la subjetividad y su libertad no para quedarse en su egoísmo sino para acercarse a su finalidad que es: el ser para con el otro, su responsabilidad para con el otro. Si sólo hay totalidad, historia, no puede haber libertad, cuya finalidad es la responsabilidad individual para con el otro en el cara a cara.

*¿La libertad es condición absoluta de la hospitalidad? ¿O ella debe ser supedita a la justicia?*

Si no hay libertad no puede haber tampoco responsabilidad (por lo menos, moral): en este punto coinciden ambos autores, pero con una diferencia. La libertad para Kant es la idea (trascendente o a priori, pero fundada en la realidad humana) que hace posibles nuestros actos morales y también jurídicos (ya que me permite dar mi consentimiento a las leyes, por lo menos en una república); en este sentido, la condición “absoluta” de la hospitalidad como derecho es la libertad.

Para Lévinas (1977), la libertad se define de esta manera: “mantenerse contra lo Otro a pesar de la relación con lo Otro, asegurar la autarquía de

un Yo” (p.70). Ella no puede ser en sí misma la condición absoluta de la hospitalidad porque requiere siempre de justificación por parte del Otro: sino, se caería en la injusticia, en el poder, en la violencia de la no-violencia del Estado (el Estado como detentor del monopolio de la violencia) y de la totalidad universal en general. Es decir: se ignoraría al Otro, se trataría de poseerlo, de *poder* sobre él. En una lógica de libertad absoluta (sin condiciones o fundada en sí misma y sólo en sí), no puede haber hospitalidad, sino hostilidad. Más bien, según Lévinas (1977), la condición absoluta de la hospitalidad es la justicia que es cuestionamiento del yo, de su libertad, “imposibilidad del asesinato, consideración del Otro” (p.71) e incluso responsabilidad para con él. La hospitalidad es posible cuando se considera al Otro, cuando se tiende hacia el otro, cuando se recibe del Otro (su rostro, su alteridad), cuando voy más allá de mi egoísmo; sólo así puedo acoger al otro. Cuando hay alteridad, cuestionamiento a mi libertad. Cuando hay ética.

Cuadro 5: Diferencias entre ambos autores sobre condiciones de la hospitalidad

\* *Derecho y Política*

\* *Jerarquía de la moral sobre el Derecho y la Política.*

\* *Condición absoluta de posibilidad de la hospitalidad*

<b>Kant</b>	<b>Lévinas</b>
Limitan los instintos egoístas del hombre	Limitan lo Infinito que se abre en la relación ética de hombre a hombre
En última instancia	Siempre
La libertad del que acoge al otro.	La justicia que es el cuestionamiento del Otro a la libertad del que lo acoge
↓	↓
La justicia es posible gracias a la libertad.	La libertad requiere de justificación.

**3.3. Contrastes con la interpretación de algunos Estados en torno a la relación entre ética y derecho**

Ahora vamos a presentar la interpretación que hacen algunos Estados en torno a la relación entre ética y derecho. Partiremos de un caso concreto para ilustrar la realidad que queremos mostrar en torno a dicha relación así como la pertinencia de las miradas filosóficas de Kant y Lévinas. El caso del que partimos es la falta de un instrumento jurídico de protección de los migrantes o refugiados por “razones medioambientales”.

Una amplia literatura del derecho internacional (por ejemplo, Pentina, 2006; Betts & Kaytaz, 2009) aboga por el establecimiento de un nuevo “ordenamiento jurídico internacional” para “colmar una laguna jurídica y proporcionar una protección jurídica suficiente a los cada vez más numerosos desplazados por razones ambientales”. Nos limitaremos a analizar la validez o no de la decisión política que toman algunos Estados y



Gobiernos (por ejemplos, algunos de América Latina con respecto al caso de los migrantes haitianos que llegaron a la región luego del terremoto que afectó su país el pasado 12 de enero de 2010) de negar la hospitalidad a los migrantes o refugiados por causas medioambientales, basándose en la falta de un instrumento jurídico positivo de protección de dichas categorías de migrantes (medioambientales o ecológicos) a nivel regional e internacional.

Este problema concreto que se plantea en el derecho internacional presenta de manera nítida la dimensión de las relaciones entre el derecho y la ética en torno a la hospitalidad. Varias preguntas filosóficas brotan de ese problema: ¿El Estado requiere de un instrumento de derecho positivo para practicar la hospitalidad o basta sólo con aplicar la ética (concretamente la de la hospitalidad y la solidaridad internacional para salvar las vidas de los que llegan a las fronteras o al territorio del Estado en cuestión) para acoger al otro-extranjero, sobre todo cuando éste necesita asistencia y protección?

### ***3.3.1. Desde Kant***

Recordemos que, según Kant, no debería de haber disputa entre el derecho y la moral, ya que ésta es la teoría de aquél que es, a su vez, aplicación de ella; pero debe de haber respeto de la autonomía de ambos. La moral puede intervenir sólo si el derecho no puede solucionar la discrepancia con la moral, y si la acción jurídica o política pone (o deja) en peligro los derechos fundamentales de los hombres que son cosa sagrada.

Recordemos también las condiciones del derecho de la hospitalidad, planteadas por el filósofo alemán. Presentarse en el territorio de otro es un derecho del extranjero, pero acogerlo o repulsarlo es de la incumbencia del derecho del habitante del otro adonde llega el visitante. Otorgarle un derecho de residencia es prerrogativa exclusiva del Estado adonde llega el

visitante. Pero, por encima del derecho del habitante (adonde llega el visitante) a acogerlo o repulsarlo y de la prerrogativa o soberanía del Estado de otorgarle o no el derecho de residencia, está “el derecho de los hombres [que] ha de ser mantenida como cosa sagrada, por muchos sacrificios que le cueste al poder dominador” (Kant, 2010, p.278). En otros términos, no se puede repulsar al extranjero si la repulsa puede “ser causa de la ruina del recién llegado” (Kant, 2010, p.259). Esta causa puede ser múltiple y no debe reducirse sólo a la persecución o, como dice la Convención de la ONU sobre el Estatuto de los Refugiados (Ginebra, 1951) a “fundadores temores de ser perseguido por motivos de raza, religión, nacionalidad, pertenencia a determinado grupo social u opiniones políticas”.

Las causas pueden ser también la destrucción de sus medios de subsistencia, la violencia de género, una catástrofe medioambiental, etc. En todos esos casos, que no incluye aún el derecho internacional del derecho de los refugiados, no se debe repulsar al extranjero porque la repulsa puede ser causa de la ruina de su vida [de los refugiados], es decir, puede atentar contra su derecho a la vida, por ejemplo, que es cosa sagrada en cuanto derecho de los hombres. En este conflicto entre derecho y moral, si no lo puede solucionar el derecho positivo de un Estado o la política pública migratoria de un gobierno (por falta de un instrumento jurídico de protección de dichos migrantes, por ejemplo, la categoría de los migrantes medioambientales), se debería de recurrir a la moral como teoría del derecho para solucionarlo, haciendo prevalecer el derecho de los hombres (en este caso, el derecho a la vida) sobre la soberanía del Estado de llegada.

Es clarísima la solución que propondría Kant ante la disyuntiva que se presenta a varios Estados y Gobiernos de hoy sobre la cuestión de si son obligados jurídicamente a acoger y proteger a los migrantes medioambientales debido a la inexistencia de un instrumento jurídico

positivo de protección de dichos extranjeros: los Estados y Gobiernos están obligados moralmente (entendiendo kantianamente la moral como teoría o concepto del derecho) a acogerlos y protegerlos más allá de la cuestión de si existe o no un instrumento de derecho positivo de protección a nivel nacional, regional o internacional. Los derechos de los hombres, tales como el derecho a la vida y a la dignidad, son cosa sagrada y deben ser respetados de manera absoluta, incondicional (deber moral o deber que brota de la moral como teoría del derecho): más allá de las condiciones externas o internas establecidas en el derecho positivo y en la política pública. Sólo después de acoger a los migrantes medioambientales y proteger sus derechos sagrados, el Estado podría establecer reglas políticas y jurídicas para regular la visita de los migrantes y decidir si le va a otorgar o no el derecho de residencia y bajo qué condiciones. De hecho, no lo debería repulsar sino hasta cuando esté seguro de que la repulsa no va a ser causa de la ruina del extranjero, poniendo así el derecho de los hombres como cosa sagrada por encima del derecho positivo y de la política pública migratoria.

### ***3.4.2. Desde Lévinas***

Desde Lévinas, la respuesta a la problemática arriba citada es también clara: de ninguna manera el Estado puede repulsar al migrante medioambiental con necesidad de asistencia y protección. Lo social con sus instituciones como el Estado, la política, el derecho, debe estar al servicio del mandato ético de la justicia que es consideración del otro, responsabilidad para con él. El criterio fundamental para solucionar la disyuntiva en la que se encuentra el Estado (acoger o repulsar al migrante medioambiental extranjero con necesidad de protección) debe ser la ética, cuyo sentido es la justicia: la consideración del otro, la responsabilidad para con él. Sólo a través de la hospitalidad (la acogida del otro-extranjero

del cual soy responsable y para quien soy), lo social encuentra su sentido humano: lo infinito que se abre en la relación ética de hombre a hombre.

¿Esto significaría que el Estado y el derecho deben ser éticos o que la ética debe ser política y jurídica? Ambas cosas.

Por un lado, lo social en general debe incluir lo ético-interno-intersubjetivo así como sus instituciones *eternas*: el Estado, el Derecho que constituyen los marcos del cara a cara. Lo ético-interno-intersubjetivo necesita guardar y ejercer su secreto íntimo, su subjetividad, su libertad, su responsabilidad insustituible, pero trasciende también hacia la objetividad histórica y las instituciones sociales que Lévinas asimila a lo que él llama las obras. Lo ético se socializa y universaliza en un Nosotros.

Por otro lado, las instituciones sociales deben abrir paso a lo ético que se abre también hacia lo social y lo universal, así como la ética debe orientar y controlar lo social para que no se pierda lo ético ni se viole por las instituciones de lo social. Es necesario el control permanente de la ética sobre la vida política por la misma naturaleza de esta última. “En la vida política, sin atenuaciones, la humanidad se comprende a partir de sus obras” y “en la historia -historia de los Estados- el ser humano aparece como el conjunto de sus obras” (Lévinas, 1977, p.302); por lo tanto, los hombres se pueden sustituir uno al otro y se hace posible también la explotación de unos por otros que reduce al ser humano a sus obras o su dimensión de productor. Frente a esta dinámica de la historia y de la vida política, donde se pierde la unicidad del ser humano a favor de la intercambiabilidad de hombres y sus relaciones recíprocas o en provecho de la universalidad anónima del Estado, se presenta la justicia que “consiste en hacer de nuevo posible la expresión en la que, en la no reciprocidad, la persona se presenta como única” (Lévinas, 1977, p.302). Lo social, incluso lo político y lo jurídico, debe ser ético para no caer en la injusticia,

consistente en destruir la unicidad de cada ser humano en la universalidad anónima o como un conjunto de obras.

La verdadera disyuntiva, según Lévinas, estriba entre *las obras* (desde las mercancías-la economía- hasta la vida política -el derecho y el Estado-) que “desacralizan al hombre” y *la justicia* que exige el respeto a su unicidad, su palabra y su radical alteridad. En la justicia se expresa el ser humano (con sus palabras, con el silencio, poco importa...) y, por lo tanto, pone a la instancia (subjektividad o Gobierno) que decide si lo acoge o no en condición de acogerlo y recibirlo. Sin justicia no puede haber hospitalidad ni por parte del Gobierno ni por parte del ciudadano común y corriente. Si no dejaser al Otro, si no lo dejas expresarse como rostro, no puedo acogerlo. No lo trato como un ser humano, sino como manifestación de sus obras o sus diferentes identidades (su nacionalidad, su origen social, su nivel educativo, económico, su estado migratorio regular o irregular), un ser intercambiable, pero no como lo que es como otro: un ser que es único. En Lévinas (1977) existe también algo sagrado que es la unicidad del ser humano, cuyo respeto absoluto es la Justicia: “Al adquirir la obra, desacralizado el prójimo que la ha producido” (p.302).

Volviendo a nuestro caso: diría Lévinas que el Estado debe respetar la sacralidad del migrante (medioambiental, por ejemplo) y no valerse de un derecho positivo y de una política (universales anónimos) para juzgarlo por contumacia, es decir: sin tomar en cuenta su presencia, su voz. Respetar la sacralidad del otro es considerar su caso como único, responder a su solicitud de no matarlo o dejarlo morir, responder al mandamiento de su rostro, hacerse responsable de él. Por supuesto que, en este sentido, la hospitalidad hacia el migrante va más allá de un simple derecho de visita y de un deber de respetar su derecho a la vida. Lévinas plantea toda una inversión de las funciones: el Gobierno se convierte en “un ser para el otro” (migrante) y su principio absoluto ya no es la soberanía o cualquier otro

derecho positivo sino la Justicia. Lévinas exige un *Estado justo* que sea controlado y criticado a partir no del derecho, de la política o de la economía, sino desde la ética que parte de la *acogida del otro* (hospitalidad) hacia lo *infinito* que se abre en esta apertura. Un Estado que se aproxime a lo ético, que haga justicia al otro: que lo considere, lo trate como ser humano único, como sagrado. Que defienda el derecho del migrante. Que reconozca el derecho del migrante por encima de su soberanía.

Una lectura de los planteamientos de Kant y Lévinas muestra que coinciden en que el Estado no debe repulsar al migrante medioambiental necesitado de protección y asistencia, aunque no existe un instrumento jurídico positivo que lo obligue a proteger al migrante. Las razones por la que ambos planteamientos impiden la repulsa del migrante son diferentes: desde Kant, se trata de la jerarquía del derecho de los hombres (por ejemplo, el derecho a la vida) como cosa sagrada por encima de la soberanía del Estado y del derecho positivo. Desde Lévinas, se trata de hacer justicia al migrante, de ser responsable de él: justicia que está por encima de la política pública o del derecho positivo de cualquier Estado o Gobierno.

### *Conclusiones*

Estamos tocando el fondo de la pregunta que planteamos en este capítulo, a saber: ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de la hospitalidad?

Para Kant, es la libertad del que puede acoger o no al visitante que llega a su territorio; libertad condicionada por el derecho y, principalmente, el derecho de los hombres (por ejemplo, su derecho a la vida) que es cosa sagrada y que impide hostilizar al visitante. Sin libertad, no puede haber

derecho o moral, mucho menos hospitalidad. La libertad es la condición esencial de la hospitalidad, pero es a su vez limitada por el derecho de los hombres que está por encima de la libertad del anfitrión y la soberanía del Estado. Esta grieta que abre Kant deja entrever que la libertad es una condición, de alguna manera, limitada.

Para Lévinas, la condición esencial de la hospitalidad es la justicia, es decir el cuestionamiento de la libertad de la subjetividad que acoge, por parte del visitante; cuestionamiento que obliga a la libertad (y, de manera más amplia, la soberanía del Estado, el derecho positivo y la política, tal como lo vimos en el caso arriba expuesto) a justificarse. La libertad de la subjetividad, así como el Estado, el derecho y la política no tienen su fin en sí mismos, sino en el Otro: en la responsabilidad hacia él, en su acogida. La justicia es la condición esencial de la hospitalidad.

En el quinto capítulo, haremos una lectura analógica de ambas condiciones, la libertad y la justicia, de la hospitalidad que plantean los dos filósofos.

## CAPÍTULO IV

### ¿HASTA DÓNDE ES POSIBLE LA HOSPITALIDAD?

En este cuarto capítulo, seguimos con la lectura analógica de *La Paz perpetua* de Kant y *Totalidad e Infinito* de Lévinas, buscando las respuestas de ambos filósofos a la pregunta: ¿Hasta dónde es posible la hospitalidad?

En el capítulo anterior, vimos que para Kant, la libertad del que está en su territorio y ve llegar al visitante es la condición esencial- aunque limitada por el derecho de los hombres- de la hospitalidad, mientras que para Lévinas la justicia reclamada por el otro-extranjero y su rostro que cuestiona y critica mi libertad es la condición esencial de la hospitalidad porque la libertad necesita ser justificada por la responsabilidad con el otro para no caer en el egoísmo y así destruirse a sí mismo.

En este cuarto capítulo, veremos que Kant habla de la universal hospitalidad que debe ser el fin del derecho cosmopolita o de la ciudadanía mundial: derecho de los hombres en cuanto ciudadanos del mundo. La hospitalidad kantiana debe ser universal, es decir que todos los hombres deben trabajar para hacerla realidad en el mundo entero; es un deber moral que se da el hombre mismo que quiere lograr la paz perpetua mundial. La universal hospitalidad no es asunto de los Estados, sino de todos los hombres, de la comunidad humana, de la humanidad.

Por su parte, Lévinas (1977) partirá de una hospitalidad que es originaria-, en el sentido que es la ética misma: el “recibimiento del Otro por Mí”, “el cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del Otro”, de mi dogmatismo, de mi egoísmo, de mi libertad, cuyo “sentido último reside en esta permanencia en el Mismo, que es Razón” (p.66); cuestionamiento del “conocimiento que es el despliegue de esta identidad” (p.66). Este cuestionamiento, esta crítica que él llama ética precede el dogmatismo (de mi libertad), así como la metafísica que es la trascendencia



del Otro y que se produce como ética precede la ontología, campo del conocimiento del ser o de lo Mismo, de la Razón, la perseverancia en mi ser y en mi libertad. La hospitalidad levinasiana es sinónimo de cara a cara, ya que siempre responde al mandamiento de un rostro concreto, de un ente concreto.

Los límites de la hospitalidad, según ambos filósofos respectivamente, fluctúan entre la hospitalidad originaria siempre particular y ética (ante un rostro concreto) y la universal hospitalidad que es resultado inmediato del derecho de todos los hombres en cuanto ciudadanos del mundo. Son dos extremos de la hospitalidad: particular y universal.

#### **4.1. Similitudes**

Tanto Kant como Lévinas plantea la hospitalidad no como un asunto de Estado. En sus propuestas, ambos se ubican más allá del Estado e incluso del derecho positivo.

Para Kant (2010), todos los hombres deben contribuir a la realización del derecho cosmopolita y de la universal hospitalidad. Los Estados no aparecen en su derecho cosmopolita sino de manera negativa: en sus conductas inhospitalarias que se aprovechan del derecho de la hospitalidad para colonizar y conquistar a los otros pueblos (por ejemplo, los indios del “Nuevo Mundo”) y permitir a sus ciudadanos comerciantes que los saqueen y, así, cometen crímenes contra la humanidad.

Para Lévinas (1977), el Estado es una institución de lo social que armoniza (o busca armonizar) las libertades de los individuos para establecer la no-violencia mediante la violencia del anonimato de la universalidad que desacraliza a los seres humanos y termina por deshumanizarlos (cometer la falta de humanidad) al tratarlos como obras,

es decir: como intercambiables. Un modo de proceder que va en contra del principio de la hospitalidad que se basa fundamentalmente en la relación ética de hombre a hombre y se orienta hacia la justicia: la consideración del otro como infinitamente otro en su unicidad. La hospitalidad se da no en la esfera del Estado, sino en la relación de hombre a hombre: en el reconocimiento de la sacralidad de cada persona que merece consideración.

Los dos autores califican las actitudes inhospitalarias del Estado como crímenes o faltas contra la humanidad. La inhospitalidad se erige no sólo contra otro concreto, sino contra la humanidad: contra la comunidad humana y contra la humanidad del hombre mismo o, mejor dicho, contra la santidad del otro que viene de afuera (del exterior) y de arriba (de lo infinito).

Por lo tanto, ambos exigen un nuevo tipo de relaciones entre los hombres que haga justicia a la humanidad, principalmente: al derecho fundamental de todos que es cosa sagrada (Kant) y a la alteridad de cada uno que es sagrada también (Lévinas). La hospitalidad antepone el derecho de los hombres y su alteridad ética-infinita por encima de la soberanía de los Estados. Da el criterio fundamental para medir, calibrar y juzgar el derecho, el Estado y la vida política.

Ambos filósofos prefiguran otra humanidad hospitalaria: en el caso de Kant, una humanidad donde todos los hombres sean ciudadanos del mundo (esfera del derecho cosmopolita) más allá de ser ciudadanos de sus propios Estados (esfera del derecho político) o de una federación de Estados (esfera del derecho internacional o de gentes); es la única manera de lograr la paz perpetua, cuya idea nos orienta en esta vida (en las relaciones hospitalarias) y nos mueve a justamente trabajar por el derecho cosmopolita (Kant). Mientras que el ideal de humanidad de Lévinas es uno, donde cada hombre se asuma como responsable del otro y del derecho del otro incluso antes que del suyo propio; para el filósofo francés, este sentido de

responsabilidad es el único modo de alcanzar mi paz, cuya posibilidad viene de lo Infinito y su idea que nos hace trascender hacia el Otro y nos pone en relación ética con él (Lévinas).

El motor de la hospitalidad no es empírico ni se puede demostrar filosóficamente. Es una esperanza (Kant) o una escatología (Lévinas) que oscila entre una idea trascendente (viene de la razón según Kant y del Otro según Lévinas) y la realidad de la guerra y la totalidad. Dicha idea, que en Kant es el derecho cosmopolita y en Lévinas el Infinito, nos mueve a transformar esta realidad para establecer la paz vía la hospitalidad.

La lucha contra la guerra y la totalidad es la prueba de que esta idea actúa en nosotros. Idea que nos señala otro principio bueno que actúa en el mundo: el fin moral que nos prescribe la razón “en sentido práctico” (Kant, 2010, p.263) o la bondad o el deseo, es decir, el ser para el otro (Lévinas).

Ambos autores convierten la paz en una utopía, a saber que aún no es del todo una realidad en el mundo, pero caminamos hacia ella y ya nos guía hacia la transformación de la realidad, principalmente la guerra y la totalidad. Por eso, Lévinas habla de la escatología de la paz y Kant de la idea de la paz; escatología e idea son otros nombres de la utopía.

En este sentido, la hospitalidad es un motor de la utopía de la paz porque es una posibilidad real (movidada por dicha utopía) que nos permite transformar la realidad: pasar de la guerra a la paz, de la totalidad al infinito. La hospitalidad es también una utopía porque si bien es una posibilidad real que actúa en el mundo (cuando no hostilizamos al visitante que llega a nuestro territorio respetando su derecho a la hospitalidad o cuando lo acogemos éticamente), pero estamos lejos de concretizarla plenamente: está constantemente amenazada por la hostilidad. Sigue siendo una esperanza, no fundada teórica o filosóficamente sino exigida (en cuanto

deber práctico que uno se da a sí mismo) por nuestra libertad deseosa de alcanzar la paz: la paz perpetua mundial o mi paz interior.

Las similitudes entre ambos filósofos en torno a los límites de la hospitalidad son muy grandes: para ambos, la hospitalidad es ante todo asunto de todos y cada uno de los hombres; por tanto, sus límites, no los puede poner el Estado ni su soberanía, sino nosotros mismos al traicionar la humanidad: sea lo humano que hay en el otro (su alteridad única que es sagrada) y que nos interpela (Lévinas) o la comunidad de los hombres de la que somos parte y que tenemos el deber de pacificar haciendo respetar su sagrado derecho que está por encima del Estado (Kant).

#### Cuadro 6: Similitudes en torno a los límites de la hospitalidad

*Hospitalidad: asunto de todos y de cada hombre y no de los Estados; la humanidad está implicada (punto de partida)*



*El derecho de los hombres y la alteridad única de cada hombre son sagrados (dos criterios absolutos más allá de los Estados y el derecho positivo)*



*La esperanza en una humanidad hospitalaria, donde todos los hombres sean ciudadanos del mundo y unos responsables de otros (Punto de llegada)*

#### **4.2. Diferencias sobre los límites de la hospitalidad**

A pesar de las similitudes tan profundas, hay grandes diferencias entre ambos filósofos en torno a los límites de la hospitalidad.

#### ***4.2.1. Desde Lévinas: La hospitalidad ética-originaria debe ser el sentido de la política, el derecho y el Estado***

En *Totalidad e Infinito* Lévinas parte de la hospitalidad como la acogida del Otro por una subjetividad. Hospitalidad que es ética porque brota de una relación ética originaria de hombre a hombre bajo la forma de un cara a cara. De hecho, la hospitalidad coge toda su fuerza por romper con la totalidad en la que el Otro es pensado y conocido como un objeto, supuesto correlato de mi pensamiento, que terminará siendo subsumido por el concepto. En este modo de conocer propio de la filosofía occidental, el Otro terminará siendo un *medium* para que yo aprehenda su ser, llegue a la verdad del ser de este ente que, como todo concepto, es un universal. Como dice Lévinas (1977), “la obra de la ontología consiste en tomar al individuo (que existe solo) no en su individualidad sino en su generalidad, la única de la cual hay ciencia” (p.68).

La relación con el Otro se convierte para dicha racionalidad en un medio para que yo alcance la generalidad, el concepto, lo universal, la verdad del ser. “La relación con el Otro sólo se realiza aquí a través de un tercer término que encuentro en mí”; el Otro está bajo mi dominación, la de mi pensamiento: “la filosofía es una filosofía de la potencia”. (Lévinas, 1977, p.70)

No me importa él en cuanto ente concreto (como humano), sino como el ser del ente. Por ejemplo, ilustra Lévinas (1977), “el ideal de la verdad socrática reposa, pues, en la suficiencia esencial del Mismo, en su identificación de ipseidad, en su egoísmo. La filosofía es una egología” (p.68). Este ideal recorre toda la historia de la filosofía, que es una totalidad, en la que la relación con alguno que es ente es sustituida por la relación con el ser del ente, con el concepto universal-impersonal. Es una filosofía de la injusticia que subordina la justicia (el cuestionamiento ético

del Otro) a la libertad que “surge a partir de una obediencia al ser”. (Lévinas, 1977, p.69)

El correlato de la totalidad de la filosofía es el Estado, cuya no-violencia paradójicamente ejerce la violencia: al intentar concordar a las personas (mediante el monopolio de la legítima violencia) y sus libertades (vía el derecho), termina por desacralizar a las personas, es decir, considerarlas de modo anónimo, en sus obras y no en su expresión como rostro, como único, irreductible: como otro que es exterior, que es santo.

La ética rompe con esta totalidad de la filosofía que no puede salir hacia el Otro para establecer una relación con él en cuanto ente concreto e único con rostro: en cuanto otro que es distante, diferente. La hospitalidad propone una salida a la totalidad (de la filosofía y del Estado), al acoger al Otro como otro, al dejarlo expresarse como Otro (rostro), al dejarlo cuestionar mi libertad, mi egoísmo (justicia), al dejarse trascender hacia la alteridad. La hospitalidad es originaria: se da en esta relación trascendente (metafísica) con el Otro a través de la ética, la única vía capaz de llevar a la subjetividad hacia la alteridad del Otro porque no trata de poseer, totalizar, dominar al Otro, sea bajo el dominio de la conceptualización universalizante o de la tiranía anónima del Estado. En este sentido, la hospitalidad no puede ser sino ética: apertura al otro radicalmente otro.

En *Totalidad e Infinito*, Lévinas articula una crítica severa contra la ontología (filosofía de la potencia, de la injusticia), el Estado (violencia de la no-violencia), la política (instrumento de la guerra). El trasfondo de su crítica se relaciona con el ejercicio de una Razón absoluta que acaba por desacralizar al ser humano concreto a través de un conjunto de razones que subordinan el ente al ser, la justicia a la libertad, lo individual a lo universal anónimo, la crítica al conocimiento, la ética a la ontología. En este sentido, esta Razón absoluta se erige en totalidad porque totaliza a las subjetividades, destruyendo sus identidades, sus libertades, sus alteridades,

incluso la identidad del que La ejerce. Establece un régimen de terror y de guerra, donde deja de existir la moral como campo de libertad y de responsabilidad. El Estado se vira en violencia, el único derecho es el estado de excepción que suspende los derechos a favor de la Totalidad.

En este sentido, la hospitalidad como alternativa permite a la subjetividad recuperar su libertad al romper y quebrar la totalidad, ir más allá de ella hacia lo infinito. La hospitalidad permite también alcanzar el sentido verdadero del derecho, del Estado y de todas las instituciones de lo social porque hace justicia a la libertad de la subjetividad, a su secreto y a su estructura fundamental que es la responsabilidad para con el otro.

La propuesta de Lévinas no es anti-política, ni anti-jurídica: va contra la Razón totalitaria que se manifiesta en la filosofía como en el Estado. Se opone en un primer momento a la política, al derecho, al Estado que se convierten en totalidad y hacen la guerra a lo santo (que es lo profundamente humano) para salvar lo ético, lo intersubjetivo a través de la hospitalidad. Su propuesta se orienta hacia la humanización o la eticización de lo social y sus instituciones, es decir: una vuelta hacia lo originario que es lo ético, lo infinito que se abre en él. Por eso, él sostiene que lo infinito es tan originario como la totalidad. Si miramos el mundo, vemos la totalidad; pero si miramos más detenidamente el tejido o plexo de relaciones humanas, podremos ver lo infinito que se abre (no siempre se realiza) en cada relación de hombre a hombre. Justamente lo ético, el cara a cara, lo intersubjetivo, el otro hombre es el límite de la hospitalidad que no debe ser general, social, universal, sino siempre hospitalidad hacia otro concreto, con rostro, único, irreductible.

#### ***4.2.2. Desde Kant: La universal hospitalidad debe ser el sentido del derecho, la política y los Estados***

Sin embargo, según Kant la hospitalidad debe ser universal: no debe tener límites en el globo. La universal hospitalidad será el principal logro del derecho cosmopolita o del derecho de la ciudadanía mundial que no es una fantasía jurídica, sino un complemento necesario del código no escrito de los otros dos derechos: el *jus civilitas* y el *jus gentium*. Kant (1977) nos invita a mirar el globo, cuya “superficie es limitada”, por lo que “los hombres no pueden diseminarse hasta el infinito” (p.259). Lo esférico del globo y la imposibilidad de diseminarse por el infinito son las pruebas fehacientes, según Kant (2010), de que los hombres “deben tolerar mutuamente su presencia, ya que originariamente nadie tiene mejor derecho que otro a estar en determinado lugar del planeta” (pp.259-260). Además, la comunidad humana es tan estrecha que “una violación del derecho, cometida en un sitio, repercute en todos los demás” (p.261). Tanto la Naturaleza esférica del globo como la realidad del vínculo global entre todos los seres humanos nos muestran la necesidad de la universal hospitalidad que partirá del encuentro entre un visitante y un anfitrión, luego entre comarcas lejanas, y finalmente entre todos los pueblos.

Kant pide al derecho (no a la ética), principalmente el derecho cosmopolita que es el de todos los hombres en cuanto ciudadanos del mundo, establecer las condiciones de la universal hospitalidad. Se trata de un nuevo derecho que no está escrito aún, pero que es necesario porque complementa los otros dos derechos positivos. Este nuevo derecho tiene un objeto propio: las relaciones entre todos los hombres como ciudadanos del mundo (no la relación ética de hombre a hombre), a la diferencia del derecho civil que se ocupa de la relación entre los hombres miembros de un Estado y del derecho de gentes (internacional) que trata de las relaciones entre los Estados. Por eso, los que deben realizar este derecho cosmopolita



son todos los hombres y no necesariamente los Estados. Éstos se encargarán de fundar la federación de Estados libres que “se extienda poco a poco a todos los Estados y conduzca, en último término, a la paz perpetua” (Kant, 2010, p.258). Son dos vías muy diferentes (derecho cosmopolita y federación de los Estados), aunque conducen al mismo fin: la paz perpetua.

El derecho cosmopolita se positivará y realizará cabalmente, cuando un recién llegado puede ‘intentar’ un tráfico con los habitantes [del territorio adonde llega] y de esta manera pueden muy bien comarcas lejanas entrar en pacíficas relaciones, las cuales, si se convierten al fin en públicas y legales, llevarían quizá a la raza humana a instaurar una constitución cosmopolita. (Kant, 2010, p.260)

Por lo tanto, toda la tarea del derecho cosmopolita se concentra en definir las condiciones externas desde el encuentro entre el recién llegado y el habitante hasta la constitución cosmopolita, pasando por las relaciones entre las comarcas lejanas y pueblos. Las condiciones que definirá valdrán también para los Estados, empezando con “los Estados de nuestro continente, sobre todo los comerciantes, [que] espantan las injusticias que cometen cuando van a ‘visitar’ extraños pueblos y tierras. Visitar es para ellos lo mismo que ‘conquistar’”. (Kant, 2010, p.260) Valdrá también para la relación de hombre a hombre: entre un visitante y un habitante adonde llega, porque será garantizada por la constitución cosmopolita, suscrita por los mismos Estados.

Kant hace un doble movimiento: de la relación de hombre a hombre (en la que se debe respetar el derecho a la hospitalidad) a la relación entre todos los hombres (derecho cosmopolita) que debe poner las condiciones de la universal hospitalidad (que, como toda hospitalidad, se empieza dando en el cara a cara).

El derecho cosmopolita legislará para impedir la repetición de “todo el diluvio de males que pueden afligir a la Humanidad”, por ejemplo, cuando “en las Indias orientales –Indostán-, bajo el pretexto de establecer factorías comerciales, introdujeron los europeos tropas extranjeras, oprimiendo así a los indígenas; encendieron grandes guerras entre los diferentes Estados de aquellas regiones, ocasionaron hambre, rebelión, perfidia”. (Kant, 2010, p.260) El derecho cosmopolita legislará sobre las actitudes inhospitalarias arriba descritas que cometen los Estados y los particulares (los comerciantes, por ejemplo) sobre otros.

A pesar de no estar escrito y no ser positivo aún, el derecho cosmopolita vale como derecho: Kant no reduce el conjunto del derecho sólo al derecho positivo. La necesidad del derecho cosmopolita se funda en el vínculo existente de la comunidad humana, tal como lo mencionamos arriba. Parte de las relaciones pacíficas entre el recién llegado y el habitante adonde llega, para culminar con las relaciones pacíficas que se van ampliando entre comunidades, entre pueblos, hasta abarcar a toda la raza humana y llevarla a hacerlas públicas y legales e instaurar una constitución cosmopolita.

La paz es esencial al derecho cosmopolita que pone las condiciones necesarias para hacer hospitalarias las relaciones entre el visitante y el habitante adonde llega, entre las comarcas lejanas, entre los Estados. Al mismo tiempo, el derecho cosmopolita necesita un mínimo de paz (en las relaciones entre pueblos) que requiere, a su vez, de un mínimo de hospitalidad de hombre a hombre porque parte de allí. Es un círculo que se va ampliando entre la hospitalidad, la paz y el derecho.

Como lo vemos, la paz no es un simple decreto firmado por los Estados o un deber “externo”, estipulado por un derecho, sino que es una construcción de las personas, las comarcas y los pueblos que los lleva a establecer relaciones hospitalarias. Es resultado del propio impulso interno

(de personas y pueblos) que los llevará a ellos y a toda la raza humana a instaurar pacíficas relaciones, a hacerlas públicas y legales, a establecer la constitución cosmopolita.

La universal hospitalidad no es sólo un deber exigido por un derecho, sino que brota del impulso de las personas y las comarcas que desean establecer relaciones pacíficas entre ellas y llevar a la humanidad a instaurar una constitución cosmopolita. La universal hospitalidad es un ideal que nos prescribe la razón para poner fin a la guerra y a su permanente posibilidad. Un mundo donde exista la universal hospitalidad no tendrá guerra porque todos los hombres sabrán que pertenecen a una misma comunidad humana (más allá de sus pertenencias a diferentes Estados, culturas y sociedades), que están vinculados unos a otros mediante el vínculo de los derechos humanos (constitución cosmopolita) y que tienen todos igual derecho a gozar del derecho a “la común posesión de la superficie de la tierra” (Kant, 2010, p.259). Por lo tanto, la función del derecho cosmopolita es crear las condiciones para que se vuelva realidad la universal hospitalidad que no conocerá fronteras geográficas ni límites en ninguna parte del globo.

Cuadro 7: Diferencias en torno a los límites de la hospitalidad

	<b>Kant</b>	<b>Lévinas</b>
* <i>La paz</i> <i>Garantizada por</i>	Mundial La Naturaleza	Mía La Exterioridad del ser
* <i>Sentido: hacia dónde</i>	Universal hospitalidad: derecho de todos los hombres en cuanto ciudadanos del mundo	Hospitalidad ética originaria de hombre a hombre en el cara a cara
* <i>Criterio absoluto</i>	Universalidad del derecho de todos los hombres en cuanto miembros de la comunidad humana y habitante del globo esférico.	Unicidad de cada ser humano como otro, como absolutamente otro, como santo.



## **TERCERA PARTE**

### **PROPUESTA ANALÓGICA DE LA HOSPITALIDAD**

Esta tercera parte de nuestro trabajo tiene el objetivo de presentar la propuesta analógica que articulamos desde la lectura analógica de *La Paz perpetua* de Kant y *Totalidad e Infinito* de Lévinas, en vistas a responder a las tres preguntas fundamentales sobre la hospitalidad: ¿Qué la hace posible? ¿Cómo? ¿Hasta dónde?



## CAPÍTULO V

### PROPUESTA ANALÓGICA DE LA HOSPITALIDAD

Como lo acabamos de ver en la segunda parte de nuestro trabajo, se evidencia que dentro de sus similitudes y sus diferencias, Kant y Lévinas tienen muchas cosas en común. Quedó también claro que ambos tienen diferencias radicales, mas no inconmensurables o inconciliables, de acuerdo con nuestra hipótesis; lo que abre la posibilidad de analogizar sus propuestas, tal como lo haremos enseguida, en relación con sus respuestas a las tres preguntas sobre la hospitalidad: ¿Qué la hace posible? ¿Bajo qué condiciones? ¿Hasta qué límites?

#### 5.1. ¿Qué hace posible la hospitalidad?

Recordando lo desarrollado en el segundo capítulo, vimos que para Kant la hospitalidad es, ante todo, una facultad<sup>45</sup> que tiene el visitante de presentarse en la sociedad del habitante del territorio adonde llega en virtud de su *derecho a no ser hostilizado*. Mientras que para Lévinas la hospitalidad es una posibilidad (Lévinas) que tiene una subjetividad de acoger libremente al otro como otro a través de la *ética*.

##### 5.1.1. La hospitalidad como encuentro

Kant se centra más en la dimensión negativa de la hospitalidad (negativo en el sentido de lo que el anfitrión *no* debe hacer al visitante), insistiendo en que ella es ante todo el derecho del (y todo) extranjero a **no ser hostilizado** por el simple hecho de llegar al territorio de otro. Por el contrario, Lévinas se enfoca en la dimensión positiva de la hospitalidad: es

---

<sup>45</sup> En *La paz perpetua*, Kant (2010) define facultad como “la posibilidad de una acción” (p.253)



la acción de **acoger al otro** como infinitamente otro. A pesar de que ambos filósofos parten de posiciones diferentes de la hospitalidad: desde el derecho y la ética, desde el que llega y el que recibe la visita; uno subrayando su lado positivo y el otro, su lado negativo; es posible hacer una lectura analógica y llegar a una definición complementaria de la hospitalidad, a saber que es *un encuentro entre el habitante de un territorio adonde llega el extranjero y el visitante que llega allí*.

De hecho, tanto el derecho de la hospitalidad (Kant) como la ética de la hospitalidad (Lévinas) presuponen (como un previo, algo anterior a) el encuentro entre el extranjero y el habitante a cuyo territorio llega el primero. El encuentro es un “pre”, anterior al derecho y a la ética. Antes de hablar de la ética y del derecho, hay que tomar en cuenta el suelo común originario donde se desarrollan ambos, a saber: el *encuentro* entre los dos.

La hospitalidad como encuentro es anterior y previo a la ética (acción libre y responsable de acoger al otro como otro) y al derecho (facultad de llegar a un territorio sin ser hostilizado) de la hospitalidad. De allí la importancia de no confundir la hospitalidad y la acogida que es un momento de ella. Si bien la hospitalidad es un encuentro, ¿en qué consiste su especificidad?

#### *Descripción de la hospitalidad como encuentro específico*

La hospitalidad es un encuentro que se da en toda libertad: la del visitante que se presenta al territorio del otro con el derecho a no ser hostilizado por el simple hecho de llegar y la del “anfitrión” que puede acoger o no al visitante. Encuentro que permitirá tanto a uno como a otro ejercer libremente su derecho de la hospitalidad o su ética de la hospitalidad. Con esta definición de la hospitalidad como encuentro, nos ubicamos en un nivel más “originario” que el derecho y la ética de la

hospitalidad, en el sentido que lo primero es el encuentro y sólo después se da el acto ético y jurídico de la hospitalidad. También esta noción de la hospitalidad es primaria a la visión levinasiana y kantiana, ya que este encuentro es el que hace también posibles la ética y el derecho de la hospitalidad.

La hospitalidad como encuentro se da también en justicia: el otro, sea el que llega o el que recibe la visita, es parte fundamental del encuentro. Si se llega a un territorio donde no hay nadie, no se puede hablar ni de encuentro ni de hospitalidad: la presencia del otro es el que posibilita el encuentro (por lo que la naturaleza, por ejemplo, no puede ser hospitalaria o inhospitalaria). El encuentro presupone la presencia del otro, con quien se encuentra. De este encuentro surgirá la pregunta de la relación con él, la pregunta ética por él, es decir, si hay que acogerlo o si se le responde con hostilidad; esta pregunta vale tanto para el que visita como para el que recibe dicha visita. Se puede dar el caso de que el que visita no acoge al otro, no corresponde con la acogida que le manifiesta el que lo recibe y, al contrario, lo hostiliza. Esta decisión ética (o elección moral), correspondiente a cada una de las dos partes, que marcará el destino del encuentro (su continuidad o discontinuidad) se da en el mismo encuentro. Del mismo modo, dicha decisión determinará las otras decisiones prácticas (políticas, económicas, socio-culturales) orientadas simplemente a poner las condiciones de acogida del otro, principalmente del que llega al territorio ajeno; lo que veremos en su momento.

¿Qué pasa si una de las dos partes decide hostilizar a la otra? Se rompe el encuentro, este previo, y ya se destruye toda posibilidad de convertir este encuentro en “hospitalario”. El encuentro hospitalario, si bien presupone un encuentro, es resultado de la acción de ambas partes que se deciden a acoger al otro, a no hostilizarlo, a hacer del encuentro un encuentro hospitalario. La supuesta ambivalencia de la hospitalidad, que se

plantea desde la misma historia de la hospitalidad en Occidente, se halla allí en la naturaleza del mismo encuentro que brinda ambas posibilidades opuestas: la hospitalidad y la hostilidad. Sin embargo, un encuentro hospitalario nunca es ambivalente porque excluye de entrada la hostilidad, aunque la posibilidad de la misma puede en cualquier momento surgir para romper con la hospitalidad brindada o recibida. No puede existir, al mismo tiempo, la hospitalidad y la hostilidad como hecho, acción y realidad concreta en un encuentro específicamente hospitalario. Cuando se dice que la hospitalidad es ambivalente, se está usando la hostilidad en el sentido que es una posibilidad que siempre está presente y que en cualquier momento puede aparecer para aniquilar la hospitalidad; pero cuando surge, ya desapareció la hospitalidad y se destruye toda posibilidad de volver hospitalario el encuentro. Sin embargo, en la realidad a veces se da un conflicto entre hospitalidad y hostilidad en el marco de un mismo encuentro [que aún no ha llegado a ser hospitalario]. De allí la necesidad de diferenciar entre un encuentro específicamente hospitalario de cualquier otro encuentro.

### *Especificidad de un encuentro hospitalario*

He allí uno de los aportes importantes que puede hacer un filosofar sobre la hospitalidad desde América Latina, principalmente desde el primer encuentro entre España y el Nuevo Mundo en 1492 (caso que tomamos como ejemplar para nuestro preguntar filosófico). Este encuentro nos deja dos enseñanzas fundamentales para cualquier preguntar sobre el encuentro hospitalario o, mejor dicho, sobre un encuentro que no es hospitalario.

Primero, vale insistir en lo arriba expuesto: un encuentro puede servir tanto para enriquecer a las personas y las culturas que se encuentran como para aniquilar a las más débiles entre ellas, tal como pasó con los primeros indios arawakos de la Isla la Española, con los cuales se encontraron los españoles. El encuentro hospitalario es aquél en el que se

da la acogida del otro o, mejor dicho, de las dos partes (uno es el otro del otro) y no la hostilidad por una o las dos partes; acogida mutua que sirve para convertir en hospitalario dicho encuentro. La acogida [mutua] - y la no hostilidad- es justamente la especificidad de un encuentro hospitalario.

¿Cuáles son los criterios para identificar un encuentro específicamente hospitalario, en el que se excluye la hostilidad?

### *Criterio para identificar la especificidad de un encuentro hospitalario*

Partimos también del mismo caso ejemplar que tomamos en este trabajo.

Uno de los criterios cruciales para juzgar si un encuentro es, ha sido o fue hospitalario o no, estriba en la perspectiva desde dónde se lo mira. Si se define como hospitalario un encuentro, la clave ética para juzgar y evaluar la justeza o la verdad de esta definición es la perspectiva de los más débiles, ya que los más fuertes –física, ideológica, política, militar y económicamente, etc.- pueden utilizar el concepto o la misma noción de la hospitalidad incluso como pretexto para justificar su hostilidad contra los más débiles y declarar que dicha hostilidad fue la que sirvió para salvar la hospitalidad, tal como lo vimos en la justificación de la guerra de los españoles contra los indios a través del texto de Vitoria sobre *La elección de los indios*.

Del mismo modo, vimos también cómo la perspectiva de Montesinos en su homilía de Adviento (en la misma Isla caribeña arriba citada) y Bartolomé de las Casas en su texto *Breve relación de la destrucción de las indias* presenta otra versión que cuestiona el supuesto “derecho” de los españoles a conquistar y destruir a los indios (hostilizarlos) traicionando la hospitalidad, la “liberalidad” y la bondad de esos últimos. Para Vitoria, la

“supuesta” violación del derecho de la hospitalidad (como derecho de gentes) “podía” ser título legítimo para que los españoles declararan la guerra a los indios, mientras que para Montesinos y Bartolomé de las Casas los conquistadores españoles fueron los que iniciaron las hostilidades y no tienen derecho a la hospitalidad de los indios; por lo tanto, no se justifica el derecho a la guerra.

El ejemplo del encuentro entre España y el Nuevo Mundo plantea un criterio clave para evaluar cualquier uso de la noción de hospitalidad (como derecho, como ética, como buena costumbre, etc.) aplicada a un encuentro. La definición de un encuentro específicamente hospitalario es un asunto ético y no sólo lógico o epistemológico: depende desde dónde miras el encuentro, ya que la perspectiva marca la definición, la aplicación o el uso del concepto de hospitalidad que puede servir incluso para justificar la hostilidad. Este criterio es sumamente importante porque en un encuentro se puede dar al tiempo acciones de hostilidad y de acogida, lo que dificulta la tarea de definir si fue o no hospitalario. En el caso del primer encuentro entre España y el Nuevo Mundo, fue claro que dicho encuentro no fue hospitalario porque los españoles aniquilaron a todos los indios arawakos que vivían en esta Isla caribeña; pero, ¿qué pasó con otros encuentros en los que los españoles no aniquilaron a todos los indios? La respuesta es también clara en este caso: los indios fueron esclavizados, dominados, reducidos cual objetos, manos de obra, subhumanos, etc. El criterio que esgrimen Montesinos y Bartolomé de las Casas sigue siendo válido, ya que la esclavitud, la dominación, la explotación son también formas de hostilidad que destruyen toda posibilidad de un encuentro humano, hospitalario. En el momento en que hay víctimas [y si nos ponemos desde su perspectiva], no podemos hablar de encuentro hospitalario porque ya se había roto de antemano el encuentro en algún momento de la historia.

### **5.1.2. Encuentro hospitalario y acogida**

¿Cuál es la relación entre la hospitalidad como encuentro y la hospitalidad como acogida?

Podemos caracterizar la hospitalidad en cuanto encuentro originario como un *entre*, es decir: algo que no pertenece a ninguno de los que se encuentran. En un encuentro ambos se encuentran. Tampoco es un acto que realiza ningún de ellos: los dos simplemente se encuentran. Sin más. A este nivel no hay ni extranjero ni visitante porque ambos son “extranjeros” el uno para el otro. El encuentro es un nivel “inmediato” anterior a la ética y al derecho y, como tal, brinda la posibilidad de perpetuarlo con actos de acogida o aniquilarlo con hostilidades. Pero, el encuentro específicamente hospitalario se reconocerá por sus frutos, es decir, por las acciones de acogida realizadas por ambas partes. De allí hay que clarificar que un encuentro hospitalario es un proceso que es hospitalario desde el comienzo hasta el final. Es un todo en el que se excluye la hostilidad. Es por efectos de análisis que abstraemos la acogida del encuentro para mostrar el encuentro como origen de la acogida (como un pre) y también describir la acogida en cuanto tal como acto de acoger. Hecha la precisión, establezcamos la relación entre encuentro y acogida en el proceso hospitalario.

En el momento en que se da el encuentro, se da a una lo ético: se está ante el otro, llega el momento de la acogida sobre el trasfondo del encuentro. Ser hospitalario es siempre realizar acciones de acoger al otro. Se acoge o no al otro. La hospitalidad sin más. Aquí tampoco hay ambivalencia. La hospitalidad siempre es hospitalidad en acción: acogida; lo que significa que nunca se queda simplemente como un encuentro “congelado”; requiere siempre de una acción que lo concrete. El “proceso” de la hospitalidad no es, ante todo, una teoría, una reflexión, una normativa o una institución (esto viene después), sino literalmente una “acción” que

consiste en acoger al otro que es exterior y extranjero a mí. Acción que deben realizar ambas partes para concretar el encuentro que, a su vez, hizo posible esta acción. Hay una relación intrínseca entre encuentro y acogida en el proceso de la hospitalidad.

## **5.2. *La acogida como un acto ético-jurídico***

Kant define la posibilidad de la acogida desde el derecho del visitante que llega al territorio del otro sin ser hostilizado: facultad que tiene para llegar al territorio de otro, relacionarse con él e incluso ser acogido (dependiendo de la decisión del habitante del territorio adonde llega). Mientras que Lévinas considera la posibilidad de la acogida desde la ética, es decir la posibilidad que tiene una subjetividad de abrirse al otro e incluso acogerlo como otro que es exterior a mí. Son dos caminos diferentes para cualificar la posibilidad de esta acción de acogida.

Nuestra propuesta analógica articula ambas propuestas para definir la acogida como un acto ético-jurídico. El encuentro posibilita el acto de acoger al otro porque yo reconozco al otro, lo considero y me abro a él. La acogida es un acto ético o, mejor dicho, es el acto ético por excelencia porque posibilita la relación con el otro desde el reconocimiento de su alteridad y la apertura a él: si no lo considero como otro, no me abro a él y no lo acojo, no se dará la relación con él. Al acogerlo, abro la posibilidad de la relación con él cerrando la posibilidad de la hostilidad, aunque sea momentáneamente: mientras me doy la posibilidad de conocer quién es y cómo es. Por lo mismo, la dimensión ética de la acogida como tal que es un momento necesario para que haya hospitalidad no es suficiente, ya que tanto yo como el otro debemos poner condiciones para que no seamos hostilizados o víctimas de una eventual hostilidad. Si bien la acogida es incondicional en un primer momento sin poner ninguna condición (ni

siquiera conocerlo, saber quién es), ni pensar en mí y en mi seguridad (o la posible hostilización que el otro pueda causarme), tal como Lévinas lo subraya en *Totalidad e Infinito*, pero en un segundo momento exige condiciones para evitar la hostilización. De allí el momento jurídico en el mismo acto de acogida que Kant resalta en *La paz perpetua*.

El realismo kantiano que se erige contra la concepción levinasiana de una bondad intrínseca del ser humano es importante y brota del mismo carácter ético de la acogida: la incondicionalidad “pone entre paréntesis” el miedo, el temor y la inseguridad (frutos de mi misma libertad que me separa del otro) que provoca la misma idea de la posibilidad de ser hostilizado por el otro; esta puesta en paréntesis es para poder abrirme a él con mi vulnerabilidad. Pero en el momento en que se dan el encuentro y la decisión ética de la apertura a él y de su acogida, la relación con el otro se convierte en la pregunta fundamental ya que me encuentro frente a frente con él, y todo lo que puse anteriormente entre paréntesis surge con fuerza. Ya no se trata solamente de mí (mi actitud, mis pensamientos, mis intenciones, todo el campo de lo moral-subjetivo-interno), sino también de él que es exterior a mí. Según Kant, es el derecho que debe entrar en juego en ese momento porque su finalidad es asegurar la convivencia entre ambos: entre el nosotros. En el caso concreto de la hospitalidad, Kant empieza por exigir lo mínimo, a saber: el derecho que tiene el visitante a no ser hostilizado, aunque dicho derecho no le da facultad para residir en el territorio, disfrutar de lo que está allí<sup>46</sup> y mucho menos hostilizar al otro. Kant le da el derecho al visitante, pero lo condiciona y lo limita a favor del habitante del territorio adonde el visitante llega.

Desde nuestra propuesta rescatamos la necesidad del momento jurídico de la hospitalidad, pero sin compartir las condiciones y límites específicos

---

<sup>46</sup> Derrida (1997) dice que el visitante tiene derecho a la superficie pero no a lo que “se eleva, se edifica o se erige por encima del suelo: hábitat, cultura, institución, Estado, etc.” (p.53)



puestos por Kant en dicho derecho. Aquí simplemente retomamos a Kant para completar a Lévinas; lo que nos permite mostrar el doble carácter ético y jurídico de la acogida que contiene sus dos momentos incondicional y condicional, ya que el temor, la inseguridad, el miedo ante el otro que se ponen entre paréntesis para no obstaculizar la acogida del otro tendrán que ser asumidos. Si bien la acogida del otro parte de la bondad del que acoge al otro y de su confianza en la bondad del otro (creer en él sin conocerlo); sin embargo, la desconfianza por la posibilidad de que el otro me haga daño es una idea también presente en ambas partes de la relación. El derecho interviene como un marco para limitar la posibilidad de la hostilidad siempre presente en mí y en el otro y que de hecho puede, en cualquier momento, aniquilar la relación, la acogida y finalmente el encuentro. El derecho no es posterior al acto de acogida, sino que le es inherente, entendiendo el concepto de derecho en un sentido amplio de normas, reglas, leyes, costumbres que regulan las relaciones humanas o entre grupos humanos y las conductas para prevenir la hostilidad y facilitar la convivencia pacífica con los otros, en ese caso, con los extranjeros, los huéspedes, los forasteros.

Nuestra propuesta define la acogida como un acto ético y jurídico, siendo lo jurídico exigido por lo ético; pero dicha exigencia jurídica es la mínima que me hago a mí misma y le hago al otro: la de no hostilizarlo ni ser hostilizado por él. Una exigencia mínima, pero la suficiente como garantía para no aniquilar al otro, la acogida que me brinda y el encuentro en el que estamos. La acogida tiene un máximo ético (una gran porción de Lévinas) y un mínimo jurídico (una pequeña porción de Kant). Sin este mínimo de reglas, la acogida se vuelve demasiado frágil; aunque este mínimo o esa mínima garantía no es ninguna seguridad para erradicar la posibilidad de emergencia de la hostilidad. Por lo que la acogida es siempre

un acto de confianza que conlleva siempre riesgos, dada la posibilidad de la hostilidad que fue posibilitada también por el mismo encuentro.

### ***5.2.1. ¿Cómo se ha concretado esta garantía contra la hostilidad?***

Según Kant, la garantía en la que se ha concretado esta exigencia jurídica estriba en la delimitación de fronteras y territorios por parte de los colectivos humanos, pero en esta concreción se perdió el dato originario (un derecho natural) que es la común pertenencia de la tierra a todos los seres humanos. Esta delimitación o división de territorios que hacen todos los colectivos humanos para protegerse de la hostilidad, poniendo las condiciones y límites a la visita de los otros, terminó por sacar del horizonte lo común o la idea de que el globo es un lugar común de encuentros (por su misma forma esférica); en esta nueva lógica, lo primero es la separación del otro y de todos los que no son parte del colectivo, y el encuentro es segundo (e incluso puede ser considerado como amenazante). Se pierde de vista que el territorio que mi comunidad y yo definimos como nuestro es parte del globo, en el que nadie es extranjero ya que pertenece a todos los miembros de la humanidad. Fue un Estado o una comunidad particular que decidió delimitar sus fronteras y definir el territorio (que se encuentra dentro de sus fronteras) como suyo, pero nadie tiene “originariamente más derecho que otro a estar” en una parte de la tierra ya que pertenece a todos. Por eso, la inhospitalidad no viene de la naturaleza, sino del ser humano, de una comunidad humana. Por la misma razón, la hospitalidad vendrá de los seres humanos, de las comunidades humanas, y se logrará también a través del derecho, pero del derecho de todos los seres humanos y no de los Estados, cuya tarea es gobernar, gestionar, defender el territorio, establecer fronteras. Originariamente, es decir en principio, el globo es un lugar “natural” de encuentros entre los seres humanos que caminan, navegan en barcos, andan en caballos o camellos, etc.,

independientemente de que algunos territorios erigidos sobre él hayan sido reclamados por algunas comunidades particulares o Estados como suyos.

Nuestra propuesta analógica rescata el fundamento de lo jurídico del acto de acogida: la garantía contra la hostilidad no debe aniquilar la misma posibilidad del encuentro que es el hecho de que somos parte de un todo que es el globo, la tierra, aunque esta pertenencia común de cada uno al todo como parte de él no da a nadie el derecho de llegar a un territorio donde habita otro para apropiarse de él y hostilizar al otro; aunque sí le da el derecho a no ser hostilizado por el habitante del territorio adonde llega. Como todo derecho, el derecho a la hospitalidad tiene sus límites y condiciones, así como el derecho a habitar en un territorio y organizarlo de tal manera que esta “territorialización” me dé cierta garantía contra la hostilidad de cualquier visitante.

Conforme a nuestra propuesta, allí se juega lo esencial de la globalización, es decir, su dimensión humana: el globo es un todo, del que todos somos parte y por lo tanto “originariamente” nadie tiene más derecho a estar en una parte de él; este derecho a la común posesión de la tierra fundamenta el derecho a la libre circulación, a la migración y también a la residencia (aquí nos apartamos de Kant, aunque partimos de él). Por otro lado, cada uno tiene también derecho a delimitar su territorio (formar Estados, diríamos hoy día) para garantizar su seguridad contra posibles amenazas que vengan del exterior, pero sin contravenir contra el derecho a la libre circulación, sin cerrar sus fronteras geográficas y ciudadanas (su *ethos* y su *polis*).

Nuestra propuesta da un paso adelante: incorpora la dimensión ética para complementar esta dimensión de la garantía jurídica en la acogida. La sola dimensión jurídica se da sobre todo en términos negativos, ya que se orienta siempre a limitar las eventuales amenazas del otro aun cuando afirma un derecho: el derecho a la migración significa el derecho a no ser

impedido (no ser excluido) para cruzar una frontera, entrar a un territorio y establecerse allí ; el derecho a formar un Estado o a organizarse como una comunidad autónoma o a auto-determinarse significa el derecho a no tener ninguna clase de obstáculos externos para organizarse según sus usos y costumbres. Sin embargo, la dimensión ética pone la libertad en un sentido positivo de armonización interior de su ejercicio y su uso público con otras iguales libertades; el derecho interviene para obligarme a respetar al otro y no obstaculizar el ejercicio de su libertad y, de esta manera, armoniza la convivencia, pero la ética genera desde dentro del sujeto la misma posibilidad de este ejercicio externo o público de su libertad, respetuoso de la libertad de los otros. En otras palabras, la virtud prepara el derecho. Aplicado al tema que nos convoca, las garantías jurídicas para proteger el derecho a la hospitalidad o la libre circulación o la migración son importantes y necesarias como una exigencia mínima para evitar la hostilización contra los extranjeros, pero la virtud de la hospitalidad (como ética de la acogida practicada por cada uno a través de acciones concretas) es aún más esencial para no sólo lograr el cumplimiento de dicho derecho sino también para crear una humanidad hospitalaria o, como dice Kant, la universal hospitalidad, donde todos los seres humanos sean ciudadanos del mundo y puedan ir a cualquier lugar del globo sin ser hostilizados.

Una vez planteada la acogida como un acto ético-jurídico, ahora profundizaremos en tres puntos: cómo la acogida tiene como otro de su momento previo (además del encuentro) la apertura al otro; la jerarquía de la dimensión ética sobre la jurídica en el acto de acogida; y la relación entre el *ethos* y la *polis*, entre la hospitalidad y la hostilidad.

### **5.2.2. La apertura al otro como un previo a la acogida**

Primero, si bien el encuentro es un *entre* en el que se da la posibilidad de la acogida; sin embargo, la acogida es una acción de ambas partes, tal como lo planteamos desde nuestra postura analógica, sabiendo que si no se diera el encuentro entre los dos o si ambos se cerraran uno al otro, no podría haber ni ética ni derecho de la hospitalidad. En otros términos, toda ética como reflexión o disciplina filosófica presupone [además de un encuentro previo con el otro] cierta apertura al otro para poder “prescribir y normar los actos humanos” (Beuchot, 2004, p.74) que ocurren en el *ethos*, así como en el derecho y la política.

Por ejemplo, a nivel de los Estados, todo derecho y toda política [de migración], por más restrictivos y hostiles que sean, presuponen (por lo menos, la posibilidad de) un mínimo de apertura al otro-extranjero que se encuentra más allá de sus fronteras. Un Estado que se cierra herméticamente a todos los extranjeros no necesita leyes y políticas de migración: cierra sus fronteras y nada más. Un Estado que se abre total e incondicionalmente a todos los extranjeros para que éstos visiten, residan en su territorio y tengan los mismos derechos y deberes que sus ciudadanos (no hace ninguna diferencia en absoluto entre sus ciudadanos y los extranjeros), tampoco necesita leyes y políticas de migración. Al plantear leyes y políticas de migración, los Estados admiten implícitamente el principio de que no pueden vivir ni herméticamente encerrados en sí mismos (por más soberanos que sean) ni totalmente abiertos (a pesar de la supuesta “aldea global”), sino que tienen que abrirse al otro o a los otros (en cierta medida), relacionarse e intercambiar con ellos según un mínimo de reglas, leyes o condiciones específicas: necesitan habérselas con los otros que no son parte de él. Solamente, cuando se da o plantea este encuentro y esta “mínima” apertura a los otros-extranjeros, se puede hacer la pregunta ética-jurídica por la acogida o no de ellos y, de manera

concreta, las normativas o políticas de migración y extranjería. La ética, el derecho y la política de la hospitalidad presuponen el “pre”, el “previo” del encuentro y un mínimo de apertura al otro; es justamente en esta mínima apertura donde se va a colocar la acogida: por parte del Estado, de su ciudadano o de la sociedad hacia el extranjero dentro de las condiciones y los límites de la acogida, y el extranjero se acogerá a las leyes del país adonde llega.

### ***5.2.3. Entre el mostrar y el decir<sup>47</sup>***

Partiendo de esta descripción del encuentro y la apertura como momento previo de la acogida, pasemos a la descripción del acto de acogida en sí. Antes que todo, vale subrayar que la acogida es una acción determinada por una decisión libre: la de acoger al otro. Por más que el rostro del otro me interpele, si no decido acogerlo, no se dará la acogida que es respuesta.

La primera consecuencia que se deriva de nuestro planteamiento es que la hospitalidad como acogida no puede ser de antemano impuesta moral o jurídicamente; cuando una sociedad, un Estado o un conjunto de Estados fija normas morales o jurídicas de la hospitalidad, la palabra “norma” cobra el significado particular de “buena costumbre” o “tradicición” digna de ser imitada, practicada y no el de “obligatoriedad”. Nadie puede obligar a nadie a acoger al otro porque la acogida es un acto fundamentalmente ético: requiere de la voluntad y la libertad del que acoge. Ningún Estado ni sociedad puede decretar la obligación jurídica o moral de la hospitalidad; lo que sí puede imponer como norma es la no

---

<sup>47</sup> “Las leyes corresponden al decir y las virtudes al mostrar”; estos dos conceptos, Beuchot (2004) los retoma de Wittgenstein (pp.76-78).

hostilización contra el extranjero<sup>48</sup>, norma que debe regir las relaciones de sus miembros con los migrantes o extranjeros que llegan a su territorio. Y este mínimo jurídico, tal como lo vimos, es necesario para evitar las agresiones, la estigmatización, la criminalización y otras manifestaciones de intolerancia contra los extranjeros en el mundo. Un mínimo que representaría un máximo para millones de migrantes en el mundo de hoy. Pero sigue siendo un mínimo en relación con la exigencia ética de ir más allá de sí mismo para abrirse al otro, acogerlo, relacionarse con él, convivir pacíficamente con él.

Para nosotros, el acto de la hospitalidad que se da en el trasfondo del encuentro puede ser definido como una virtud<sup>49</sup>, tal como Mauricio Beuchot retoma ese concepto de Aristóteles. Se trata de una conducta, más precisamente, un acto concreto, una práctica que, al perfeccionarla (volverla hábito), el sujeto la hace vida. En este sentido, la hospitalidad es un mostrar (de la misma virtud) en los actos concretos de acogida del otro o en la conducta hospitalaria que realiza el sujeto; un mostrar que puede convertirse o transmitirse como ejemplo y modelo para los otros miembros de la familia, la comunidad, etc. Al vivirla como un modo de ser humano (siempre dispuesto a acoger al otro diferente –en nuestro caso–, al que viene de afuera), un hábito o una costumbre (*ethos*), el sujeto invita también a otros a practicarla; sólo así (a través del ejemplo visible y de actos concretos) la hospitalidad se puede convertir (decirse) en una norma moral para una sociedad, una “ley” de toda la *polis* (para los griegos, era una ley divina) e incluso en un derecho cosmopolita: una posibilidad que nos es permitido esperar, parodiando a Kant, porque justamente existe la virtud

---

<sup>48</sup> Hay un ejemplo de eso que estamos diciendo en la película norteamericana de Buster Keaton, John G. Blystone, (1923): *Our hospitality*

<sup>49</sup> La virtud como concepto aristotélico que se define como hábito que “perfecciona la buena disposición de aquello cuya virtud es, y produce adecuadamente su obra propia”. Ver capítulo V del libro segundo de *Ética Nicomáquea*, de Aristóteles (2004).

que hace que el sujeto (individuo, comunidad Estado) se obligue a sí mismo a acoger al otro como si fuera una norma, una ley.

La segunda consecuencia es la siguiente: lo único que se puede hacer para fomentar positivamente (no sólo en el sentido negativo de prohibición de la hostilidad) la hospitalidad en la sociedad es hacer que “trate de asemejarse el que aprende, es decir, guarde parecidos de familia con él” (Beuchot, 2004, p.78) [con el que lo practica]. La educación para la hospitalidad a través del ejemplo y de la interiorización de la virtud hospitalaria como un “deber” moral que se da así mismo el aprendiz (que somos todos en dicha materia) debe ser el eje central y constante de una política y un derecho de la hospitalidad que quieren ser efectivos. Es interesante observar que algunos Estados en nuestra región latinoamericana, por ejemplo México y Ecuador, ponen la hospitalidad en el corazón de sus normativas constitucionales y migratorias, pero hace falta desarrollarla como una cultura de acogida para convertirla en realidad social. Se da también en nuestro continente el caso contrario de algunos Estados, como Canadá, los Estados Unidos de América y Brasil, que tenían una tradición de hospitalidad y la fueron reduciendo a causa de cierto endurecimiento de sus políticas y normativas migratorias o relacionadas con la seguridad. Desde nuestra postura, la clave está en la articulación de la educación para la virtud (como máximo) y de un mínimo de leyes e incluso de políticas para prevenir y sancionar la hostilidad bajo sus diversas formas.

Tercera consecuencia: ya que la hospitalidad como acogida debe ser asumida por cada uno en razón de su esencia virtuosa conquistada mediante la realización de actos hospitalarios, y dado que sólo el mostrar virtuoso nos puede llevar al decir (jurídico y ético) traducido en normas, la hospitalidad como virtud es un término medio entre el acto siempre concreto-ético-particular de un sujeto, individual o comunitario, (un



mostrar) y lo universalizable (un decir expresado como ley, derecho, política).

En este sentido, la hospitalidad como acogida no se reduce ni a una disposición personal o familiar o comunitaria (*ethos*) ni a las leyes de una *polis* o una institución (sea nacional o supranacional). Participa del *ethos* y de la *polis*. Por un lado, los actos de hospitalidad fortalecen o potencian la disposición de una persona, una familia, un pueblo a abrirse al otro, a acogerlo a tal punto que puede convertir dicha disposición en un hábito, un *ethos*, una segunda “naturaleza”: una cultura. Del mismo modo, una persona, una familia e incluso una comunidad o varias comunidades entre ellas pueden intentar convertir su *ethos* hospitalario en algo que vaya más allá de ellas mismas: pueden incluso intentar universalizar o globalizar el *ethos* hospitalario<sup>50</sup>. De hecho, es la propuesta actual de varios intelectuales, movimientos sociales globales y organizaciones no gubernamentales, por citar sólo éstos, que plantean la necesidad de globalizar la hospitalidad, de construir un *ethos* hospitalario a nivel mundial, luchando contra las políticas, las normativas y las prácticas sociales hostiles, y ensanchando las prácticas de acogida. La hospitalidad se presenta cada vez más como una exigencia ética global (un mínimo ético, parafraseando a Adela Cortina) que trasciende las fronteras de un *ethos* nacional o particular. Sin embargo, por más global que se pretenda hacer el *ethos* de la hospitalidad (por ejemplo, el ideal del “ciudadano del mundo”), ella siempre parte de y se concreta en actos singulares de una o varias personas, comunidades y sociedades.

En definitiva, la hospitalidad es un acto libre que se puede suscitar, fomentar, construir y promover incluso globalmente, pero siempre a través de actos particulares de acogida (convertidos en ejemplos) y de una lucha

---

<sup>50</sup> Una globalización desde abajo para retomar un concepto de Santos, B. & Garavito, C. (editores) (2007) en *El derecho y la globalización desde abajo*

concreta, pero no se puede imponer mediante un decir jurídico o político. En este sentido, la universalidad que puede lograr la hospitalidad no es algo a priori sino a posteriori en el sentido de que “es enseñado por la misma historia humana... cosas que hemos aprendido empíricamente de la historia, de manera a posteriori, sin ningún a priori misterioso” (Beuchot, 2004, p.98). El posible *ethos* global hospitalario será un constructo histórico que se conquistará mediante actos concretos de acogida susceptibles de convertirse en ejemplos y a través de la lucha contra la hostilidad en nuestras familias, comunidades, sociedades, y a favor de un mundo hospitalario. Una globalización hospitalaria desde abajo.

#### **5.2.4. Entre el *ethos* y la *polis***

Pero no siempre se da esta armonía entre el *ethos* y la *polis*; a veces hay tensiones entre ambos. Es el caso del llamado “delito de hospitalidad”<sup>51</sup> que cada vez más Estados, por ejemplo Francia y España, vienen planteando; delito que consiste para un ciudadano, por ejemplo, en alojar en su casa a un inmigrante indocumentado. Los Estados que contemplan ese delito hacen obligación a todos sus ciudadanos a denunciar ante la policía a todos los inmigrantes indocumentados que ellos identifican en su comunidad. Esta tensión es cada vez más frecuente en varios países, donde los Estados tratan de poner más límites a la inmigración; lo que les lleva a invadir el ámbito del *ethos* privado de sus ciudadanos e incluso ir en contra

---

<sup>51</sup> Por ejemplo, el famoso proyecto de ley llamado “Loi-Toubon” en Francia en el que se propuso considerar como actos de terrorismo y concierto para delinquir “toda hospitalidad brindada a extranjeros indocumentados”, Derrida (1997, p.40). De manera más actual, en España por ejemplo el actual gobierno presenta una reforma del Código Penal en la que considera “las personas o instituciones que apoyen, ayuden o acojan en sus domicilios de forma altruista a las personas extranjeras en situación irregular que transiten por España serán considerados criminales: detenidas, juzgadas y, en su caso, condenadas a hasta dos años de cárcel.” De hecho, la petición (y el movimiento) en la que varios españoles piden a su gobierno quitar este artículo en el documento se titula *Salvemos la hospitalidad*.

de las tradiciones de hospitalidad que en algún momento prevalecieron en sus sociedades.

De allí la necesidad de esclarecer algunas relaciones entre el *ethos* y la *polis* con respecto a la acogida de los migrantes o extranjeros, basándonos en nuestra propuesta analógica.

Una acogida que se ciñe sólo al *ethos* sin dejarse limitar por las leyes o las reglas de las instituciones públicas de la *polis* o el Estado (*ethos* sin *polis*) se puede convertir en una *experiencia extraordinaria* como en el caso de las alianzas divinas (con Zeus, con Yahweh) que nos cuentan los mitos y la misma Biblia o en la relación con lo infinito como en la ética de Lévinas; de hecho, ha sido el ideal de la hospitalidad promovido por ciertas religiones, éticas e incluso movimientos sociales. Pero, paradójicamente, esta hospitalidad ilimitada, incondicional, que manifiesta el anfitrión hacia el visitante se puede transformar también en *acciones inhospitalarias u hostiles* como en el caso de Procusto que acoge a sus huéspedes para luego someterlos a las más horribles barbaries. O el caso de los Estados y comerciantes europeos que se aprovecharon de la hospitalidad de los pueblos indígenas para conquistarlos y saquear sus territorios, tal como lo vimos en el primer capítulo de nuestro trabajo. Si bien las reglas y leyes de la *polis* condicionan y limitan el acto ético de la hospitalidad, pero pueden limitar también la posibilidad de la hostilidad que siempre está presente en el encuentro: es un arma de doble filo. Pero, ¿qué hacer cuando la misma *polis* (una ley, un Estado o un gobierno o parte de la sociedad) es hostil a los extranjeros como lo fue, por ejemplo, los conciudadanos de Lot o en el caso de ciertos Estados que plantean la eventualidad de un “delito de hospitalidad”? ¿Someterse a la ley de la *polis* o no obedecerla en nombre de la voz interior de la conciencia, de la ley divina (Lot), de la tradición, del *ethos*? Pregunta difícil de responder.

Del mismo modo, un acto de hospitalidad que se limita sólo a la *polis* (puras leyes, meras políticas, institucionalización rígida) sin el *ethos* entendido como la intimidad de la casa, del hogar y –por extensión- de la comunidad se convierte en una hospitalidad pública, jurídica, política, institucional (externa), “fría”, donde no hay relaciones verdaderamente humanas con el otro-extranjero<sup>52</sup>. Considerar al otro extranjero como “totalmente” otro sin tender puente hacia él ni invitarlo a lo común (dejarlo aislado, como si estuviera en un *gueto*) puede ser igualmente inhumano y pernicioso que intentar borrar su alteridad, su unicidad, sus diferencias. Son dos extremos que hay que evitar: borrar la diferencia del otro o aislarlo (borrar la relación con él) como si fuera una isla. He allí el problema central de la relación con el otro: mantener la relación sin romper con la distancia y mantener la distancia sin romper con la relación. La manera de integrar al otro-extranjero respetando sus diferencias no es sólo con base en leyes o políticas formales y estrictas o instituciones (tal como lo recomendaba Platón), sino a través del *ethos*, es decir, permitiéndole compartir con la comunidad su cultura y su identidad, y compartiéndole también la intimidad de la comunidad que lo acoge: su cultura, el conjunto de sus valores, normas y significaciones, pero sin obligarlo a borrar su propia identidad y su derecho a ser diferente.

Pero, ¿cómo articular el *ethos* y la *polis* en una justa proporción, sin llegar al extremo de borrar las diferencias del otro-extranjero ni tampoco al otro extremo de aislarlo o incluso dejar que desaparezca del mapa en el *ethos*? ¿Cómo hacer que la *polis* integre al otro-extranjero (como grupo

---

<sup>52</sup> Vale subrayar la crítica que se hace hoy día al hospital que se ha modernizado e institucionalizado mucho gracias a la técnica, la ciencia y al desarrollo “organizacional”, pero ha perdido la dimensión acogedora: el cuidado, es decir, todo el ámbito de la relación personal entre paciente y enfermera-médico-personal del hospital que contribuye a hacerle sentir al paciente que está bien acogido, tal como lo practicaron San Juan de Dios y la orden hospitalaria (fundada en España en 1539), a saber “atender con dignidad al enfermo y al necesitado”, principalmente a aquél que está abandonado (y no al que tiene dinero).

étnico, como migrantes, por ejemplo) al *ethos*, sin que pierda su unicidad y sus diferencias que pueden enriquecer el mismo *ethos* de su sociedad de acogida? Es el fondo ético-filosófico del debate sobre el multiculturalismo y los derechos de las minorías (Kymlicka, 1996).

### **5.2.5. *Entre la hospitalidad o la hostilidad y la paz***

Sin embargo, lo que evidenciamos hoy día es cierta globalización de la hostilidad contra los extranjeros e incluso dentro de las mismas sociedades, como es el caso de las personas desplazadas internamente. El endurecimiento de las políticas migratorias, el cierre de fronteras, la estigmatización, la criminalización, la intolerancia, la xenofobia contra los migrantes son manifestaciones de esta hostilidad. Sin embargo, creemos que la hospitalidad como acogida del otro y encuentro “bello” entre los diferentes hombres, comunidades y sociedades continúa siendo una posibilidad más que nunca “necesaria”.

Nuestra tarea filosófica hoy día consiste en ir al origen de ambas, la acogida y la hostilidad, no sólo para esclarecer la ambivalencia en dicho origen común sino también para encontrar pistas de acción. El encuentro es el origen común de ambas; la primera pista de acción debe dirigirse allí. Sólo así entenderemos que construir una humanidad hospitalaria no se limita sólo a luchar contra la hostilidad bajo sus diferentes formas (lo que es urgente), sino a construir encuentros hospitalarios a través de una nueva modalidad de relación con el otro que sea acogedora, es decir: ética.

Desde esta perspectiva, cobra otro sentido nuestra común pertenencia al globo: no se trata de un derecho de “propiedad” sobre el globo y de un derecho al intercambio comercial, sino de un derecho al encuentro de unos con otros: un encuentro fundamentalmente humano. Por eso, hablamos de una globalización humana.

Ese encuentro hospitalario excluye la hostilidad porque es ético, en el sentido que el otro que encuentro es considerado por mí no como cualquier extranjero, ciudadano, posible vendedor o comerciante, etc., sino como un ser humano único y con quien me vincula lo humano: la común dignidad o sacralidad en virtud de la unicidad. Así como la inhospitalidad y la hostilidad se construye, la hospitalidad se construye no sólo como antítesis de la hostilidad sino como otro mundo, otra humanidad, pero siempre desde la relación ética cara a cara. La hospitalidad se hace posible sobre el trasfondo común del encuentro entre el que llega a un territorio y el que habita en dicho territorio (y la posibilidad de que el mundo se convierta en un lugar de encuentros entre seres humanos); en ese encuentro se puede dar también la posibilidad ética de la apertura al otro y su acogida, respetando la exigencia mínima jurídica de no hostilizarlo ni ser hostilizado por él y, sobre todo, cultivando al máximo la virtud de la hospitalidad mediante el acto concreto de acoger al otro.

### **5.3. ¿Cómo se hace posible la hospitalidad?**

Si el encuentro es el “previo” de la hospitalidad como acogida, ¿cuáles son las condiciones que hacen posible la hospitalidad? Pero antes de responder desde nuestra propuesta analógica, recordemos las respuestas que aportaron Kant y Lévinas.

En ambos filósofos la hospitalidad es la condición de posibilidad (como ética o como derecho) de la paz. Media entre dos extremos: la guerra y la paz perpetua (Kant) o la totalidad y el infinito (Lévinas). Pero la diferencia entre ambos filósofos estriba en su concepción sobre la condición fundamental de posibilidad de la hospitalidad.

Para Kant, dicha condición se halla en la *libertad* del anfitrión que decide dejar o no al visitante presentarse en su territorio (el derecho a la

hospitalidad del visitante está siempre limitado por la libertad del “anfitrión”), mientras que para Lévinas se encuentra en la *justicia* que es el cuestionamiento de la libertad del anfitrión por el otro. Para Lévinas, el acto hospitalario, lo empieza el otro (que en realidad es el primero) que es acogido; y el acto del huésped es una respuesta a la interpelación del visitante. Son dos posiciones extremas: desde la libertad del “anfitrión” que deja al visitante llegar a su territorio sin hostilizarlo (Kant) o la justicia clamada por el extranjero y que le exige una respuesta a la libertad del anfitrión (Lévinas).

Antes de realizar nuestra lectura analógica sobre las respuestas de ambos autores, desarrollemos primero el argumento según el que la hospitalidad como acto ético-jurídico fija un derecho y un deber esenciales para cada uno, aunque cada uno de los filósofos hace una lectura diferente de la relación entre ese derecho y ese deber. Luego, veremos desde ambos autores cuáles son las consecuencias éticas del incumplimiento del deber de cada parte de la relación. Ambas consideraciones nos llevarán a nuestra propuesta analógica de las condiciones de posibilidad de la hospitalidad.

### *Desde Kant*

Kant es muy claro al respecto en su obra *La paz perpetua* (2010): las leyes e incluso la constitución jurídica de un Estado se fundamentan “en el principio de la libertad de los miembros de una sociedad” (p.253), es decir, “en cuanto que he podido darles mi consentimiento” (p.253). La ley externa (libertad exterior) se debe de armonizar siempre con mi libertad interior a través de la aceptación de dicha ley por mí, así como mis actos han de armonizarse con el principio de libertad exterior o de derecho (respetar el derecho o el arbitrio ajeno). Debe de haber armonía entre libertad interior (moral) y libertad exterior (legal).

En este sentido, el derecho de hospitalidad que se aplica en este encuentro entre el visitante y el “anfitrión” está sometido al consentimiento del último. Incluso el anfitrión tiene también el derecho a repulsar al visitante “si la repulsa no ha de ser causa de la ruina del recién llegado”. Sin embargo, por encima del derecho del anfitrión y el del habitante del otro territorio está “el derecho de los hombres [que] ha de ser mantenida como cosa sagrada” (Kant, 2010, p.259). Aquí Kant establece el principio jurídico por excelencia: a saber, el respeto incondicional al derecho del otro (y de todos los otros). La esencia del derecho es poner condiciones externas (leyes externas) para conciliar o concordar las libertades. El derecho es analogía por excelencia: intento de concordar las iguales libertades en sus diferencias (sus usos o ejercicios externos). Por eso, Kant trata de poner condiciones externas a la libertad de ambos, anfitrión y visitante, en el marco del ejercicio y del respeto del derecho de la hospitalidad, pero le deja al anfitrión la decisión de aceptar al visitante o “repulsarlo” con la condición de que la repulsa no cause la ruina del último. El derecho a la vida por encima de la libertad del anfitrión.

### *Desde Lévinas*

De igual manera, Lévinas (1977) plantea que la acogida del otro se realiza, ni siquiera desde el saber [del que acoge] que por esencia trata de abarcar, comprender, neutralizar, poseer lo Otro como si fuese un objeto, como lo propio (el Mismo)<sup>53</sup>, sino desde el Deseo: “deseo de lo absolutamente otro”: “Deseo sin satisfacción que, precisamente, espera el

---

<sup>53</sup> Es interesante esta frase de Lévinas (2008): “Pienso, más bien, que el acceso al rostro es de entrada ético. Cuando usted ve una nariz, unos ojos, una frente, un mentón, y puede usted describirlos, entonces usted se vuelve hacia un objeto. ¡La mejor manera de encontrar al otro es la de ni siquiera darse cuenta del color de sus ojos! Cuando observamos el color de los ojos, no estamos en relación social con el otro. Cierto es que la relación con el otro puede estar dominada por la percepción, por lo que es específicamente rostro resulta ser aquello que no se reduce a ella.” (p.71)



alejamiento, la alteridad y la exterioridad de lo Otro” (p.59). La acogida del Otro rompe con la totalidad empezando con el saber que es siempre totalizante, al permitir abrirse al Otro que es “lo absolutamente Otro” (Lévinas 1977, p.63) y al que “ni la posesión, ni la unidad del número, ni la unidad del concepto me incorporan” (p.63). Otro que es extranjero por no tener conmigo una patria común, que “perturba el ‘en nuestra casa’”, “pero que es también libre” (así como yo soy libre) y “sobre él no puedo poder” (Lévinas 1977, p.63). El Otro es extranjero y, paradójicamente (porque voy fuera de mi ser, más allá de mí), lo acojo en mi “en casa”; y él irrumpe en mi mundo e incluso lo perturba; no existe una razón para acogerlo, sino simplemente un Deseo (con D mayúscula) que es “deseo de lo Invisible” que “implica relaciones con lo que no está dado, de lo cual no hay idea” (Lévinas 1977, p.59). Deseo que es esperanza: la de la alteridad del Otro y de su Infinito que nunca se adecúa a mi idea y a mi saber.

Lévinas muestra cómo la hospitalidad (el acto de acoger al otro como otro por Deseo, es decir, con una sed insaciable de la alteridad del otro que nunca se satisfará, y no con la necesidad de poseerlo) libera al que acoge al otro como absolutamente otro, en el sentido que lo lleva vía la ética a lo Infinito, lo Trascendente, más allá de la totalidad (la guerra o el egoísmo del Yo), para que recupere su verdadera identidad fundada en lo Infinito, su paz y la estructura de su subjetividad caracterizada esencialmente por la responsabilidad para con el Otro. La verdadera libertad, la subjetividad que acoge al otro (libremente) la conquistará justamente al acoger al otro como otro: al salir de sí para abrirse al otro que es libre, extranjero, absoluta e infinitamente otro, y que desborda siempre el pensamiento del que lo acoge (por eso, es infinito).

En esta apertura, el que acoge se pone totalmente al servicio del otro, sin intentar ejercer ninguna violencia (ni siquiera la del conocimiento): se convierte únicamente en deseo de lo infinito del otro, de su alteridad, de su

exterioridad. En esta apertura, el derecho y la libertad del otro son lo principal; y mi libertad no tiene poder sobre él. Pero bajo la única condición de que, como lo veremos más adelante, el que acoge desee libremente acoger al otro y que su libertad se deje cuestionar e interpelar por el otro. Es una decisión libre de la libertad de dejarse cuestionar: la libertad decide escuchar y responder al otro: se quiere hacer justa.

### **5.3.1. *¿Qué pasa cuando la libertad del “anfitrión” se absolutiza?***

¿Qué pasa cuando una de las dos partes no cumple su “deber” frente al otro? Los dos filósofos que estamos estudiando son enfáticos en las consecuencias del incumplimiento de ese deber.

Según Kant (2010), se rompe “la comunidad –más o menos estrecha- que ha ido estableciéndose entre todos los pueblos de la tierra” (p.261), y esta “violación del derecho, cometida en un sitio, repercute en todos los demás” (p.261). Este incumplimiento [por ejemplo del deber de no hostilizar al visitante] tiene una consecuencia directa sobre el vínculo de la humanidad, de acuerdo con el filósofo alemán.

En términos de Lévinas (1977), se cae en la ontología que subordina la justicia o relación ética (“relación con alguno que es un ente”, “relación con lo Otro como tal”) a la libertad, definida por el filósofo francés como: “mantenerse contra lo Otro a pesar de la relación con lo Otro, asegurar la autarquía de un Yo” (p.68). El que incumple ese deber –hostilizando al otro- se queda encerrado en su egoísmo dentro de sí mismo (rompe la relación al aniquilar al otro) y, por eso, totaliza al otro, lo trata no como un “ente” único, no como otro absolutamente otro, es decir, un ser humano con rostro que interpela su sentido de responsabilidad y cuestiona su libertad. Se comete, dice Lévinas, una “falta de humanidad” (no se considera lo humano en el otro que nos debería obligar a salir de nosotros

mismos hacia él). Esta falta contra lo humano o contra la humanidad del otro se llama totalidad, nombre del “crimen” contra la alteridad y la unicidad de cada ser humano: contra el otro que es radicalmente exterior y distante pero con el que estamos ya en una relación porque nos está interpelando.

Para los dos autores, el principal enemigo de la hospitalidad es la hostilidad que brota del hecho de no tratar al otro como un ser humano. La hostilidad es un crimen contra la humanidad, entendida por Kant como el vínculo entre todos los seres humanos y por Lévinas como lo común “humano” que hay en cada ser humano. La hostilidad deriva del no-cumplimiento del deber incondicional de respetar el derecho del otro (anfitrión o visitante) como miembro de la humanidad (Kant) o de la violencia ejercida por mi libertad –convertida en egoísmo- contra la alteridad del Otro y su unicidad (Lévinas).

La pregunta que nos hacemos es la siguiente: ¿Cuáles son las condiciones esenciales de posibilidad de la hospitalidad? ¿La libertad, que puede llegar a ser injusta contra el otro (Kant), o la justicia, que cuestiona siempre dicha libertad y la justifica (Lévinas)? ¿O ambas? A continuación nuestra propuesta analógica.

### ***5.3.2. La propuesta analógica de las condiciones de posibilidad de la hospitalidad***

La hospitalidad como acto de acogida se hace posible a condición de que haya libertad: la del habitante a cuyo territorio o país llega el visitante y la del último para presentarse en cualquier sociedad. Nadie puede impedir al visitante presentarse en cualquier sociedad ni obligar al habitante del territorio adonde llega a acogerlo, dice Kant. Por su parte, Lévinas afirma que la subjetividad está libre de acoger o no al otro, aunque no “puede”

sobre el otro, quien tiene el único derecho: el de cuestionar la libertad de la subjetividad que acoge; derecho que, sin embargo, no le quita a la subjetividad la libertad de responder o no al llamado del Otro que clama justicia (Lévinas).

Sin embargo, ambos filósofos reconocen que la sola libertad no basta: se requiere de justificación por parte de los otros que deben aceptar universalmente la máxima de mi acción en virtud del concepto trascendental del derecho público (Kant) o por parte del otro que cuestiona mi libertad a través de la ética (Lévinas).

### *Desde Kant*

Kant (2010) fundamenta el criterio de ejercicio de esta libertad en lo que él llama el derecho público como concepto trascendental (que prescinde de todo contenido empírico) que se condensa en la siguiente fórmula trascendental: “Las acciones referentes al derecho son injustas, si su máxima no admite reconocimiento general” (p.279). Aquí el filósofo alemán subraya la necesidad de “establecer lo que no es justo con respecto a otros” a partir de este principio de derecho público que “debe considerarse no sólo como un principio ‘ético’, perteneciente a la teoría de la virtud, sino como un principio ‘jurídico’ relativo al derecho de los hombres” (Kant, 2010, p.279). Principio que plantea que no es justa (o es injusta) una máxima que “no puedo reconocer públicamente sin provocar en el acto la oposición de todos a mi proyecto” (Kant, 2010, p.279). Aquí Kant previene contra la injusticia, al plantear la necesidad de concordar la libertad mía con la de los otros mediante el criterio de la publicidad, sin la cual “no habría justicia ni habría derecho” (p.279). En el caso concreto de la hospitalidad, no puedo reconocer públicamente (porque no admite reconocimiento general) la máxima de que la hostilidad contra un

extranjero que visita mi territorio en una actitud de paz es válida; por lo tanto, toda hostilidad contra un extranjero (bajo las condiciones arriba definidas) es injusta.

### *Desde Lévinas*

Por su parte, Lévinas plantea la necesidad de que el individuo recobre su libertad a la vez más allá y dentro de la historia y la totalidad en general porque sólo así puede romper con la totalidad y la historia. Independientemente de que viva bajo la dominación de la totalidad (sea la guerra o su egoísmo), la subjetividad posee su libertad para acoger o no al otro. De hecho, sin libertad no habría ni hospitalidad ni justicia que es justamente el cuestionamiento de dicha libertad por el otro. Pero para alcanzar la justicia (y también la hospitalidad), la subjetividad tiene que ir más allá de su libertad. El camino que lleva de la libertad a la justicia no es, como en Kant el derecho público, sino la ética que es “cuestionamiento de mi espontaneidad egoísta del Mismo [mi libertad] que se efectúa por el Otro” (Lévinas, 1977, p.67). Lo que me permite realizar este paso de la libertad a la justicia no es el principio de una fórmula trascendental comparada por Kant con los axiomas por ser “cierto, pero indemostrable, y además muy sencillo de aplicar” (Kant, 2010, p.279), sino el Otro, su “extrañamiento-su irreductibilidad al Yo- a mis pensamientos y a mis posesiones” (Lévinas, 1977, p.67), su cuestionamiento a mí y a mi libertad. Hay justicia cuando considero al otro, cuando lo miro al rostro, cuando respondo con mi libertad a su clamor, cuando entiendo que mi libertad tiene una misión insustituible: la responsabilidad para con el otro. La justicia le devuelve a la libertad su verdadero sentido: la responsabilidad para con el otro, cuyo rostro me interpela en su desnudez y como si fuera un mandato, una orden.

Dentro de sus diferencias, ambos filósofos llegan al principio del reconocimiento del derecho de los hombres sobre mis acciones y mi libertad (Kant) y del derecho del Otro sobre mi egoísmo y mi libertad (Lévinas): es decir, de la necesidad de justificar la libertad por la justicia (o, por lo menos, para evitar la injusticia) mediante la forma de la publicidad (Kant) o la ética (Lévinas). De allí articulamos nuestra propuesta analógica sobre las condiciones de posibilidad de la hospitalidad: *la libertad y la justicia se posibilitan y complementan mutuamente como dos condiciones de posibilidad de la hospitalidad.*

Una libertad absoluta (suelta e independiente de todo condicionamiento o condición) no posibilita la hospitalidad porque no toma en cuenta al otro, al no considerarlo: al no ser justo con él. La injusticia fundamental es la indiferencia, la no apertura al otro, la no consideración del otro, incluso antes mismo de que se haya cometido algún acto de hostilidad en contra de él. Una libertad absoluta, en el sentido de que se deslinda totalmente del otro y se queda en sí misma, no posibilita la acogida del otro; a lo sumo, podría no hostilizar al otro, es decir que acaso respetaría el derecho del otro a no ser hostilizado por el simple hecho de llegar a su territorio; sin embargo, dicha hospitalidad, por decirlo así negativa, aún no es ética porque no realiza (no “pone”) ninguna acción ante el otro. La pregunta ética por la hospitalidad es la pregunta por el otro-extranjero, por la relación con él; pregunta que no se plantea desde la actitud de indiferencia ante el otro que se limita simplemente a no hostilizar al otro que llega a mi territorio (si soy anfitrión) o al que encuentro en el territorio adonde llego (si soy visitante). Para que haya pregunta ética por la hospitalidad, la que nos convoca en este trabajo, se debe de ir más allá de la libertad. La libertad tiene que justificarse por el otro. Sin justicia, sea como criterio jurídico de derecho público para evitar cometer injusticias contra los otros (Kant) o como criterio ético para acoger al otro (Lévinas), no hay

hospitalidad; la libertad se niega a sí misma, al negar las otras iguales libertades usándolas como medios para su propio fin (Kant) o como cosas o bienes intercambiables (Lévinas).

La justicia tampoco es absoluta: presupone siempre una condición esencial que es la libertad. Sin libertad no puede haber justicia ni hospitalidad, aunque plantear la libertad desde la justicia o la justicia desde la libertad conlleva a visiones de la hospitalidad totalmente diferentes. Por ejemplo, para Kant la justicia o, mejor dicho, la “publicidad” para evitar cometer la injusticia es un criterio universal de validez del uso de mi libertad, mientras que para Lévinas la justicia es el criterio y la finalidad de mi libertad. Nuestra lectura analógica de las condiciones de posibilidad de la hospitalidad articula ambas, la libertad y la justicia, reconociendo que una condiciona y limita a la otra. Una libertad absoluta se totaliza y provoca la destrucción y la guerra (tal como lo plantea Lévinas); pero una justicia absoluta (sólo externa, legal e impositiva) es ciega y también totalitaria ya que no deja espacio para la libertad y el libre juego de las libertades (tal como lo plantea Kant). Para que no se destruya a sí misma, la libertad tiene que ser justa y justificada por el otro o por las iguales otras libertades; para que no se destruya a sí misma, la justicia tiene que ser liberadora en el sentido preciso que debe contribuir a liberar al ser humano de su egoísmo e incluso de la aparente absolutez de su misma libertad y a lanzarlo al otro, a la relación con él, a su acogida, a la responsabilidad para con él.

Desde esta postura analógica vemos también con claridad otro criterio para definir si un encuentro se puede considerar hospitalario (además de los dos otros que subrayamos arriba, a saber si dicho encuentro conlleva a la acogida del otro y no a su aniquilación, y si este criterio resiste a una evaluación desde la parte más débil de ambas): es decir, si dicho encuentro respeta ambas condiciones, a saber, la libertad y la justicia.

Al encuentro entre España y el Nuevo Mundo que tomamos como ejemplo de un encuentro no hospitalario le faltaban las dos, pero principalmente la justicia (porque el esclavizar a los indios era consecuencia del sistema colonial injusto contra ellos). El conquistador español no consideraba al indio como un otro humano con rostro (concretamente el arawako), lo utilizaba como un objeto o una mano de obra que le servía para explotar el oro y las riquezas de su territorio. Por eso, el clamor de Montesinos y de Bartolomé de las Casas sobre las injusticias contra los indios no cobraba ningún sentido ni ético ni jurídico para el conquistador español, ya que les negaba a los indios toda humanidad y, por lo tanto, no se consideraban en una relación con otro (lo deshumanizaba).

Del mismo modo, la hostilización, la esclavización y posterior aniquilación de los indios (arawakos) por parte de los primeros colonizadores españoles no son un simple “hecho histórico” lamentable o una violación contra “las costumbres de los indios”, sino una grave falta ético-jurídica contra la humanidad. No se mató solo a un pueblo indio (y posteriormente a otros pueblos indios en el “Nuevo Mundo”) ni simplemente “se encubrió al otro”, sino que se rompió el vínculo que existe entre todos los seres humanos (en términos kantianos) y también lo humano que tanto el conquistador español como el indio portaban en ellos (en términos levinasianos). Este primer encuentro entre España y el Nuevo Mundo es un ejemplo de cómo en un encuentro se puede destruir no sólo a una de ambas partes, sino lo esencial de la humanidad en general: el vínculo entre todos los miembros de este Todo (Kant) y lo humano que brilla en el rostro del otro y nos da la única posibilidad de ser lo que somos al permitimos romper con nuestro ser para salir de nosotros y encontrarnos con el otro y ser para él (Lévinas). La matanza de los indios arawakos es el ejemplo de la injusticia que se da en un encuentro, en el que una de las partes desconoce o desconsidera al otro como otro (humano) y, por lo



tanto, no lo acoge y termina por hostilizarlo y aniquilarlo. Es el ejemplo de un encuentro no hospitalario, a pesar de que los indios habían realizado actos de acogida hacia los españoles. La causa fundamental del fracaso residía en que el conquistador español no consideraba al indio arawako como otro (por eso, lo encubrió, lo aniquiló); no supo salir de sí para relacionarse con el otro: se quedó enfrascado en sí mismo, su libertad se convirtió en mero egoísmo y redujo al otro negado a sí mismo: a su pasión por el oro y otros metales preciosos que encontró en la Isla. En ningún momento se preguntó el conquistador español si era válida su acción de hostilizar al indio arawako; no se preguntó si su acción resistía el test de universalización de la publicidad, es decir, si podía convertir la máxima de su acción (si es permitido hostilizar a quien te acoge pacíficamente en su casa) en una regla aceptable por y para todos.

#### **5.4. ¿Hasta dónde es posible la hospitalidad?**

Ahora, pasemos a articular nuestra propuesta analógica sobre los límites de la hospitalidad. Como lo vimos, el encuentro hace posible al mismo tiempo el acto de acoger al otro como otro y el de llegar a un territorio ajeno sin ser hostilizado. El intento que realizan Kant y Lévinas es precisamente eliminar la guerra e incluso toda posibilidad de la hostilidad (contra el otro) desde la hospitalidad. En Kant la universal hospitalidad establecerá la posibilidad de instituir la paz perpetua mundial contra la guerra, mientras que para Lévinas el acto ético de acoger al otro como otro en el cara a cara es la posibilidad para mí de alcanzar mi paz contra el egoísmo de mi libertad. Estamos ante dos posturas extremas: la universalidad de la hospitalidad y su carácter siempre ético que se da en el cara a cara, frente a un rostro concreto. Antes de pasar a nuestra propuesta analógica, veamos cómo ambos filósofos no se cierran a su postura (universalista o particularista) sino que plantean el paso (o la posibilidad de

pasar) de lo particular al universal o viceversa; lo que nos da pie para analogizar sus propuestas.

#### ***5.4.1. El paso de lo particular a lo universal y viceversa en ambos filósofos***

Primero, vale subrayar que Lévinas no plantea un individualismo excluyente o incommensurable (que no se relaciona con el otro) y Kant tampoco articula un universalismo abstracto (en el que el otro queda eliminado en el universal). Ambos reconocen al otro, sea como absolutamente otro y con posibilidad de construir un Nosotros -pero sin subsumirlo (Lévinas)-; sea como parte de una comunidad humana universal y con la responsabilidad individual insustituible de construir la universal hospitalidad (Kant). De hecho, en sus dos obras estudiadas (*La paz perpetua* y *Totalidad e Infinito*) el problema de la relación con el otro es central y lo estudian bajo la temática de la hospitalidad; pero cada uno propone un modelo diferente de relación con el otro.

#### *Lévinas: El paso de lo individual a lo universal se da en el lenguaje*

Empecemos con Lévinas (1977). Para él, “reconocer al otro” es lo que permite “instaurar, por el don, la comunidad y la universalidad” (p.99); la vida política no hace sino tender “al reconocimiento recíproco”, “consagrar la lucha por el reconocimiento” (p.87). Como lo dijo Lévinas (1977), la política brota del cara a cara que “anuncia una sociedad y permite mantener un Yo separado” (p.91). Aquí no hay un Nosotros anterior al yo y al tú, sino que es el mismo cara a cara, en el que el otro me interpela y yo lo dejo ser en el Discurso, es decir, en “su presentación en el rostro, su expresión, su lenguaje” (p.94). Antes del Nosotros, existe la

relación tú-yo. La justicia es justamente el reconocimiento del otro que viene de afuera, desde lo alto: desde su privilegio de otro, su señorío, como mi maestro que me ordena no matarlo.

*Kant: el paso de lo individual a lo universal se da en el respeto al derecho del otro*

Por otro lado, en Kant la universal hospitalidad no es un derecho que se decreta sin más. Es un constructo que se dará en las relaciones entre las personas, las comarcas y los pueblos. Es una construcción colectiva que empieza con el tráfico (relación hospitalaria) del visitante con el anfitrión, luego entre comarcas cercanas, con comarcas lejanas, y finalmente entre los pueblos que deciden instaurar la constitución cosmopolita, donde quede fijada la universal hospitalidad como derecho cosmopolita. No es una universalidad que se impone desde un derecho positivo (ni siquiera es un derecho positivo), sino que responde a la dinámica humana, desde un nivel micro (un recién llegado y el habitante del territorio adonde llega) hasta el nivel macro: la raza humana. En Kant, la universal hospitalidad no es un universal abstracto, sino que las mismas personas, comarcas y pueblos la van construyendo a través de sus relaciones y del diálogo entre sus culturas diferentes. La hospitalidad se va conformando en este tejido de relaciones entre personas, comunidades y pueblos (*ethos*) como algo común. Como una esperanza fundada en el convencimiento de convertirla en derecho cosmopolita y plasmarla en la constitución cosmopolita de la comunidad humana. Una esperanza, pero que anima, mueve, orienta.

#### ***5.4.2. Nuestra propuesta analógica sobre los límites de la hospitalidad***

Nuestra propuesta analógica sobre la pregunta de *hasta dónde es posible la hospitalidad* es la siguiente: ella es posible desde el cara a cara entre dos hombres hasta las relaciones entre todos los hombres en el mundo. Depende del compromiso libre de todos los hombres y los pueblos (y de cada uno de ellos) para hacerla realidad, empezando en su encuentro con el otro en el cara a cara individual, en la familia, en la comunidad y así sucesivamente. La universal hospitalidad se va construyendo a partir de la hospitalidad ética-particular.

Los límites de la hospitalidad son los mismos que cada hombre pone a su libertad de acoger al otro y de convertir estos actos en ejemplos, susceptibles de universalizar o globalizar la hospitalidad. Ya que nadie puede obligar a nadie a ser hospitalario, la libertad de cada persona es a la vez condición de posibilidad y límite de la hospitalidad, sabiendo que no es una condición absoluta ya que necesita siempre ser justificada por el cuestionamiento ético del otro como otro (Lévinas) y el criterio jurídico de la publicidad para evitar las injusticias (Kant).

La pregunta que queda pendiente es la siguiente: si bien en los encuentros podemos realizar acciones de hospitalidad, pero vemos también que se realizan acciones de hostilidad y, de hecho, se va haciendo cada vez más menos posible la hospitalidad (como encuentro y como acogida) en el mundo a causa de, entre otras razones, la soberanía de los Estados que toman medidas legales y políticas hostiles, por ejemplo, contra ciertos migrantes o extranjeros.

Estamos ante uno de los principales problemas de la hospitalidad: ¿Cómo hacer posible la universal hospitalidad (o el respeto al derecho universal a la migración) frente a la soberanía de los Estados y concretamente de algunos de ellos que hostilizan a los otros-extranjeros o

que promueven o toleran actitudes y acciones hostiles contra ellos en sus territorios? Por eso, son cada vez más necesarias las acciones de hospitalidad (en encuentros y acogidas) que realizan los individuos, las comunidades e incluso algunas organizaciones o grupos de la sociedad civil en el *ethos* para mostrar (y no demostrar) que la hospitalidad sí es posible y, aún más, para ir haciéndola posible en la *polis* e incluso en el mundo. Así van construyendo ejemplos.

Además de las denuncias, las movilizaciones socio-políticas y las acciones jurídicas en favor del derecho universal a la migración (lo que es urgente y necesario), las acciones concretas de hospitalidad que vamos haciendo en el cara a cara con los extranjeros y los migrantes en el *ethos*, principalmente con quienes están en necesidad de asistencia y protección, son la mejor manera de luchar contra las hostilidades realizadas o permitidas por algunos Estados y para ir construyendo un mundo hospitalario.

En ese sentido, ¿no se convierte la hospitalidad en una especie de utopía que oscila entre un *ya* (está presente de modo larvado en el *ethos*, a través de los actos concretos) y un *todavía no* (aún no tiene lugar plenamente en el mundo, principalmente en las leyes, las políticas y las relaciones internacionales)?

## VI. CONCLUSIONES

### 6.1. Balance

La definición de la hospitalidad como un proceso y la diferencia entre sus dos momentos esenciales, intrínsecos y complementarios –encuentro y acogida, encuentro que se concreta en la acogida, y acogida que se da sobre el trasfondo del encuentro- nos permiten redefinir los debates en torno a la hospitalidad y aportar respuestas, por ejemplo, a tres dilemas que se plantearon en nuestro trabajo, a saber: su ambivalencia (inclusión de la hostilidad en ella), su carácter condicional-incondicional y la tensión entre *ethos* y *polis*.

Esta perspectiva de la hospitalidad como encuentro (acogedor) nos fue sugerida desde nuestro mismo planteamiento de la historia de la hospitalidad en Occidente (primera parte de nuestro trabajo). En las grandes etapas cronológicas de dicha historia nos percatamos de que se han subrayado varios momentos conceptuales de la hospitalidad:

- a) En el horizonte de la tradición religiosa y mítica griega y judía, se evidenció el momento del “acto de acogida del extranjero” como si fuera divino o si fuera enviado por Dios o Zeus (*La Odisea*), sabiendo que el huésped me puede hostilizar (*La Iliada*) o que mis co-ciudadanos me pueden hostilizar por acogerlo en mi casa (la historia de Lot en la Biblia);
- b) En el horizonte de la filosofía griega (principalmente la de Platón) se patentizó el momento “político” de la hospitalidad que consiste en asignar instituciones públicas para acoger al extranjero en la *polis*;
- c) En el horizonte del Imperio romano se destacó el momento “jurídico” de definir pactos entre todos los pueblos (*foedus*) para intercambiar e incluso

regular las guerras y respetar el *hospitium* (horizonte romano del *Ius Gentium*);

**d)** En el horizonte moderno, principalmente en Kant, se superó el mismo *Ius Gentium* en el derecho cosmopolita que va más allá de las relaciones entre Estados (o entre un Estado y sus ciudadanos) para plantear la universal hospitalidad como el derecho de todos los hombres como ciudadanos del mundo que debe poner fin a la guerra y su posibilidad;

**e)** En el horizonte contemporáneo (filósofos, intelectuales, Iglesias, movimientos sociales), se insiste cada vez más en el momento “ético” (sobre todo, una ética política) de la hospitalidad para fundamentar, por ejemplo, la exigencia de proteger y garantizar el derecho humano universal de todos a migrar sin ser hostilizado y, sobre todo, el deber que tienen todas las sociedades y Estados en el mundo de acoger al extranjero o migrante, independientemente de la condición del último: “ningún ser humano es ilegal.” Por ejemplo, la filosofía francesa de las últimas décadas (Emmanuel Lévinas, Jacques Derrida, René Schérer, etc.) resalta el carácter siempre incondicional de la acogida del otro como otro e incluso define la ética como hospitalidad: como acogida incondicional del otro.

Al leer dicha historia, llegamos nosotros a otro momento que consideramos fundamental de la hospitalidad e incluso conceptualmente anterior a los arriba mencionados. Se trata del encuentro, pero no cualquier encuentro sino aquél en que se consume el acto de acoger al otro como otro que hace que tal encuentro haya sido enriquecedor para ambas partes (visitante y anfitrión); encuentro en que no se destruye al otro abusando de la acogida que brinda o de la misma noción de hospitalidad (tal como lo vimos en el encuentro entre los españoles y los indios arawakos de la Isla La Española y en la disertación de Vitoria sobre los justos títulos de los españoles sobre los indios).

Centrándonos en el momento fundamental de la hospitalidad como encuentro, nos pusimos a describir desde la lectura analógica de *La paz perpetua* de Kant y *Totalidad e Infinito* de Lévinas la acogida, que llamamos también acto de la hospitalidad pero sin confundirlo con el momento previo del encuentro. Vimos que la acogida, posibilitada por el encuentro, es un acto ético-jurídico que es a la vez libre (ordenado por la autonomía y facultad propia del anfitrión y del visitante) y justo (acto determinado como una respuesta libre de acoger al otro que le interpela): la libertad y la justicia son sus dos condiciones de posibilidad. Los límites de la hospitalidad están definidos por la misma libertad de cada ser humano que decide comprometerse o no a realizar actos de hospitalidad (acogiendo al otro-extranjero y defendiendo su derecho) y, así, convertirse en ejemplo, modelo y paradigma para otros e incluso darse a sí mismo el deber de universalizar y globalizar cierto *ethos* hospitalario en su propia familia, comunidad, sociedad e incluso en el mundo entero; *ethos* que incluso puede llevar a los Estados a elaborar una política y un derecho de la hospitalidad (*polis*) a nivel nacional e internacional.

La ambivalencia de la hospitalidad se ubica en el momento del encuentro que posibilita la acogida o la hostilidad; pero cuando surge la hostilidad por la acción de una de ambas partes, ya dejó de ser hospitalario el encuentro. En cambio, la acogida del otro que se da en el encuentro no es ambivalente: se acoge o no al otro sin más, aunque siempre está presente la hostilidad pero como posibilidad capaz de romper el encuentro en cualquier momento: la hostilidad es siempre una amenaza para el encuentro, pero es contradictoria con la acogida y el encuentro hospitalario. Del mismo modo, sólo cuando se da la acogida en el encuentro, se puede plantear el problema de la condicionalidad o incondicionalidad porque si decido (es una elección moral) no acoger al otro, la pregunta ya no se sostiene.



Ante la pregunta político-jurídica que se hacen algunos Estados – incluso los de nuestra región latinoamericana- de si deben cerrar o abrir sus fronteras a los extranjeros (principalmente a los pobres) y -en caso de que las abran- en qué proporción, ya que dicen no poder “absorber la miseria del mundo” (por ejemplo, el caso concreto de Brasil), replanteamos con base en lo anterior dicha pregunta desde la anterioridad de la pregunta ética por la acogida del otro o no, a saber: ¿Acogemos o no al otro, migrante o extranjero, que toca a nuestras fronteras o que ya está en nuestra casa? Pregunta que pone a los Estados y a cada ser humano ante la interpelación del otro que cuestiona su soberanía política y su libertad respectivamente. Pregunta que llevó a Kant a escribir que el fin último del derecho cosmopolita es poner las condiciones para la universal hospitalidad. Pregunta que llevó a Lévinas a escribir que la ética es hospitalidad. La respuesta es tan sencilla como la pregunta misma: “Fui extranjero y me acogiste”.

Esta pregunta por la acogida o no del otro-extranjero nos pone ante nuestra “vocación” fundamental (más allá de la soberanía de nuestros mismos Estados) como seres humanos que consiste en crear otro mundo, hospitalario, donde ningún ser humano deba verse obligado (al menos que sea por razones independientes del hombre, por ejemplo una catástrofe natural) a abandonar su país (derecho a no migrar) y donde todos los seres humanos que se hallasen ante tal necesidad encuentren un territorio y un Estado que los acoja (derecho a migrar). Por lo mismo, nuestra propuesta va más allá del debate *derecho humano universal a migrar versus soberanía de los Estados* para plantear la pregunta ética en su radicalidad: ¿Acogemos o no al extranjero? Porque los que pueden hacer hospitalario o inhospitalario el mundo humano (para lo cual el derecho humano universal a migrar es una mediación jurídica importante), somos los hombres, más allá de los Estados que son también otra mediación político-jurídica

importante. Gran parte de la decisión está en nuestras manos como seres humanos, más allá de los sucedáneos políticos, económicos, jurídicos, etc. Si queremos hacer hospitalario el mundo, buscaremos las mediaciones jurídicas (por ejemplo, el derecho a la migración e incluso una normativa migratoria internacional), políticas (una organización global consagrada a proteger los derechos de los migrantes), económicas, diplomáticas y todas las que hagan falta para lograrlo, por supuesto, con base en acciones concretas y luchas históricas organizadas, tal como se conquistaron los derechos humanos fundamentales. Pero la hospitalidad como virtud es el punto de partida de la lucha por el derecho universal a migrar y, en general, por la construcción de un mundo hospitalario frente a la soberanía de los Estados.

Es decir que este mundo “hospitalario” no va a caer del cielo ni se va a construir por decreto (por un sistema jurídico internacional o por instituciones o agencias internacionales), sino que hay que empezar o continuar a construirlo - cada ser humano particular- y a través de la realización de actos concretos de hospitalidad cara a cara (lo humano-ético) que nos aproximan a hacer realidad esta esperanza. A alimentar esta esperanza. A mover nuestra libertad a apostar por ella, a vivir por ella. Los actos de acogida son “ejemplos” que concretan el mundo que queremos construir; contrarrestando y transformando la realidad de hostilidad que afrontan los migrantes, principalmente los más pobres, en el planeta. Alimentan la esperanza de construir este mundo otro. Sólo desde la promoción de la cultura de la hospitalidad en el *ethos* familiar, comunitario y social a través de los ejemplos (mostrar virtuoso) y también de la lucha contra la hostilidad política-jurídica contra los migrantes, se puede ir universalizando la hospitalidad convirtiéndola en un *ethos* global y posiblemente en parte de la política y el derecho nacional e internacional.

Nuestra propuesta ante la disyuntiva entre la ética y el derecho en torno a la hospitalidad va decididamente en línea con la ética levinasiana, según la cual el otro –el migrante, el extranjero- me interpela desde su ser otro (su alteridad) y mi responsabilidad única, insustituible es acogerlo, más allá de las leyes, las políticas de mi país y las costumbres de mi sociedad. Pero subrayamos que la hospitalidad como ética está llamada a convertirse en una auténtica lucha por promover cambios en las estructuras jurídicas, políticas y culturales en favor de la creación de una *polis* hospitalaria. Por lo tanto, nuestra propuesta también va en línea con la propuesta jurídica kantiana (que completa la ética levinasiana), según la que el derecho internacional debe contribuir a poner las condiciones, reglas y procedimientos que todos los Estados deben observar en sus leyes y políticas internas para acoger a los migrantes, principalmente aquellos con necesidad de asistencia y protección. Sin embargo, esta exigencia jurídica que ya existe en gran medida en el derecho internacional es insuficiente, tal como lo vimos en el caso de los migrantes medioambientales, por ejemplo; por lo que se necesita también de un *ethos* hospitalario (una cultura, una disposición moral, impulsada por la ética de la hospitalidad) que lleve a los gobernantes y –sobre todo- a los ciudadanos a acoger al migrante.

Desde nuestra propuesta analógica, Ética y Derecho, que tienen misiones muy diferentes (construcción de un *Ethos* para crear la disposición moral hospitalaria, e incidencia en la *Polis* para transformar las estructuras políticas-jurídicas y hacerlas más hospitalarias), son complementarias y se compenetrán mutuamente para lograr una hospitalidad efectiva. Pero al igual que Kant y Lévinas, jerarquizamos la ética sobre el derecho en torno a la hospitalidad, sobre todo, cuando las leyes o las políticas no tienen (o no quieren buscar) respuestas o soluciones a los problemas que afrontan los migrantes en las fronteras o en los territorios de los Estados de llegada o simplemente cuando existe una

tensión entre ambas. La ética está llamada a iluminar el derecho y la política, velando porque se respete la vida, la dignidad y los derechos de los hombres, independientemente de si pertenecen o no al Estado y más allá de la soberanía de este último.

## **6.2. La hospitalidad como una necesidad en nuestro mundo actual**

La hospitalidad, definida en este trabajo como encuentro acogedor, se presenta cada vez más como una necesidad para nuestro mundo actual. Como bien lo explica Amnistía Internacional en su informe (2003), el mundo se vuelve cada vez más peligroso para las personas refugiadas y migrantes porque los Estados, principalmente los más ricos como los de la Unión Europea y los Estados Unidos de América, han intensificado el control de sus fronteras, terrestres y marítimas, para impedir que personas migrantes y refugiadas lleguen a sus territorios. O simplemente las dejan morir en el mar sin que esos Estados atiendan sus llamadas de socorro; según Amnistía Internacional (2013), “en 2011 al menos 1.500 personas murieron intentando cruzar el Mediterráneo”. Por otro lado, de millones de migrantes que viajan desde Centroamérica hacia los Estados Unidos de América cruzando las fronteras de México, “unas 200 personas mueren intentando cruzar el desierto para llegar a Estados Unidos, una consecuencia directa de las medidas adoptadas por el gobierno estadounidense para que los pasos más seguros sean infranqueables para los migrantes” (Amnistía Internacional, 2013). Las organizaciones de derechos humanos, las iglesias y asociaciones religiosas, incluso el papa Francisco, los movimientos de migrantes y un gran plexo de académicos, periodistas y abogados denuncian la pasividad mundial y la indiferencia ante el sufrimiento de tantos seres humanos que huyen del hambre, de la guerra y sus impactos para pedir refugio o buscar medios de subsistencia

para ellos y sus familias en otras partes del mundo, y encuentran cerradas las fronteras y se ven obligadas a retornar a sus países de origen.

Ante el cierre de sus fronteras por parte de los Estados más ricos (además, algunos de ellos se quejan de la crisis financiera mundial), gran parte de las personas migrantes y refugiadas se dirigen hacia los países pobres o en desarrollo. Por ejemplo, “los nuevos países de acogida están más en el Sur... Hoy de los 240 millones de migrantes internacionales, casi la misma cantidad se dirige tanto hacia el Sur como hacia el Norte. Así, 130 millones de personas van del Sur al Norte y del Norte al Norte, y 110 millones van del Sur al Sur o del Norte al Sur” (Galvet, 2013).

Tal como lo podemos ver, bajo el pretexto de reforzar la seguridad de sus territorios y “no acoger la miseria del mundo”, los Estados e incluso bloques regionales, paradójicamente los más ricos, cierran sus fronteras, impidiendo el encuentro con personas migrantes y refugiadas con necesidad de protección internacional y negándose a acogerlas. Al impedir el encuentro con esas personas y la misma posibilidad de acogerlas, dichos Estados vuelven superfluas las preguntas prácticas y concretas por las condiciones políticas, económicas, jurídicas, socio-culturales de la acogida (por cuánto tiempo, como migrante o refugiado, cómo se asegura el disfrute de sus derechos fundamentales en el país de acogida, su integración en la sociedad, etc.). Preguntas que derivan del *encuentro*, que no debe ser impedido; de la *acogida*, que debe preceder las políticas de admisión (y exclusión)<sup>54</sup>, es decir, de la hospitalidad como encuentro acogedor.

---

<sup>54</sup> Se asemeja a nuestra propuesta el planteamiento de Yves Cusset (2010, p.81) en esto: la cuestión de la acogida empieza cuando el extranjero haya ingresado al territorio (a la diferencia del modo de proceder de los Estados que condicionan el ingreso al territorio y la acogida –y la ciudadanía- a normas legales y políticas de admisión previamente establecidas). Según Cusset, el punto es que ningún ser humano debe verse impedir el ingreso a un territorio, aunque reconoce que después el Estado podrá decidir de acuerdo con su política de admisión (que debe ser incluyente y acorde con los principios de los Derechos Humanos) si le concede o no el derecho a la pertenencia (el bien fundamental del que dependen todos los demás) gracias a la acogida (posibilidad para un extranjero –en virtud de sus derechos fundamentales, entre ellos el de circular libremente en el globo- de encontrar un territorio donde puede ser tratado como huésped y no como rehén) que es el elemento que permite el paso de la admisión a la pertenencia.

En esta lógica, la hospitalidad se presenta cada vez más como una necesidad, ya que en varias partes del mundo la guerra o la posguerra (como es el caso de los países centroamericanos), los conflictos civiles, la pobreza, los desastres medioambientales, las redes de delincuencia común, las consecuencias de las políticas económicas erróneas, las dictaduras siguen produciendo refugiados y migrantes, mientras que los Estados van cerrando sus fronteras, negando los derechos de las personas en movimiento a solicitar asilo, a ser tratadas con dignidad en las fronteras, a no ser criminalizados ni sufrir abusos debido a su condición de migrantes.

### **6.3. Implicaciones fundamentales para América Latina**

La hospitalidad se ha vivido también en América Latina como una necesidad, desde la misma génesis de esta región e incluso antes de su emancipación a lo largo del siglo XIX. De hecho, la lucha por la liberación en América Latina inició con un encuentro acogedor (hospitalidad) en 1816 entre el prócer de la independencia sudamericana Simón Bolívar y el presidente de la joven república negra de Haití, Alexandre Pétion; encuentro en el que el presidente haitiano acoge a Bolívar y le brinda en dos ocasiones todas las comodidades para su estancia en Haití, municiones y soldados para ayudarlo en su lucha por la liberación de los pueblos sudamericanos. Este encuentro puede ser presentado como el modelo de un encuentro hospitalario, en el que se acoge al que tiene necesidad de asistencia, de libertad, y en el que se le muestra solidaridad y fraternidad. En la historia de América Latina se han dado los dos modelos de encuentro -la hostilidad y la hospitalidad- que marcan dos inicios de nuestra región: la conquista española y la liberación sudamericana.

En este momento que vive América Latina, nuestra región está también ante una alternativa: ser hospitalaria o ser hostil (por acción u omisión). Es

una alternativa ética en la que no sólo los gobiernos están llamados a decidir, sino también las sociedades, los pueblos y cada ciudadano de la región. Optar por la hospitalidad es optar por la solidaridad, la hermandad, principalmente hacia el otro que es víctima de injusticias, de la pobreza y otros males que aquejan nuestras sociedades. Los movimientos sociales, las y los ciudadanos como las Patronas del estado mexicano de Veracruz, las Iglesias y todos aquellos grupos y personas que luchan contra las políticas, las leyes y otras acciones y actitudes perjudiciales contra las personas desplazadas, refugiadas y migrantes, y que realizan actos de acogida y solidaridad hacia dichas personas, están mostrando claramente su opción por la hospitalidad. E incluso van construyendo a través de su ejemplo una región hospitalaria.

En este momento en que la tradición de la hospitalidad se está desdibujando en varios países de la región y en que algunos gobernantes utilizan incluso el concepto de hospitalidad para hostilizar a personas migrantes de la misma región, es sumamente importante esclarecer el concepto de hospitalidad desde su genealogía (primera parte de nuestro trabajo) y la reflexión filosófica (segunda parte de nuestro trabajo) para develar los diferentes abusos que se han hecho del concepto con la intención de justificar políticas, leyes y acciones hostiles a las personas migrantes o simplemente a los otros. Entendemos que este trabajo, que intentó esclarecer el concepto de hospitalidad para desenmascarar sus abusos (siguiendo con la tarea de Bartolomé de las Casas en los tiempos de la Conquista), es también una manera de contribuir a “salvar la hospitalidad” en nuestra América Latina y en nuestro mundo, además de las otras dos maneras arriba mencionadas, a saber: 1) dar en la casa, la vecindad, la sociedad el ejemplo de nuestra opción por la hospitalidad acogiendo a migrantes y 2) luchar contra políticas, leyes migratorias, actitudes, prejuicios y acciones que restringen o violan los derechos de los

migrantes. La hospitalidad brinda la posibilidad de ir construyendo otra región, otro mundo, a través de la educación por el ejemplo y de la promoción de una *ética* de la hospitalidad (acogiendo al migrante y suscitando una disposición interna a acoger al migrante), y mediante nuestras acciones reivindicativas y en favor de *políticas* y *leyes* migratorias más hospitalarias. E incluso mediante una *reflexión filosófica* que ayuda a desenmascarar los intentos ideológicos de justificar la hostilidad contra el otro-migrante-extranjero abusando del mismo concepto de hospitalidad, al tiempo que contribuye a buscar las condiciones de posibilidad de un concepto de hospitalidad correcto, más cercano a la verdad o, por lo menos, a la veracidad, aunque siempre abierto a la crítica, a la revisión, al análisis, es decir: falsificable.

Vale la pena subrayar la complejidad y la dificultad para construir un concepto integral de la hospitalidad. Por ejemplo, en América Latina y el Caribe existen numerosas situaciones que producen movimientos de personas, desplazadas, migrantes y refugiadas, dentro de la región y también hacia los Estados Unidos de América y Europa fundamentalmente. Entre estas causales figuran el conflicto armado (Colombia), los desastres medioambientales (Haití), la pobreza (Centroamérica, Perú, Bolivia, el Caribe), políticas de desarrollo y actividades extractivas (Brasil) y varias combinaciones de dichas causales. Del mismo modo, llegan flujos mixtos de migrantes de otros continentes, por ejemplo asiáticos y africanos, que buscan ir a los Estados Unidos de América o a Brasil. Varias de estas personas en movilidad, entre ellas los haitianos y los colombianos, tienen necesidad de protección internacional, ya que sus propios Estados son incapaces de brindarles esta protección.

Si tomamos el caso de los colombianos, su país vive un conflicto armado, desde hace más de 55 años, que ha producido 220.000 muertos,



5.7 millones de personas desplazadas, 25.000 desaparecidos y 27.000 secuestrados, según el informe del Centro Nacional de Memoria Histórica (2013). Entre todos los daños que ha provocado este conflicto, por ejemplo la deshumanización -tan bien analizada desde la filosofía kantiana y la ética levinasiana por Leonardo Tovar (2007) y Roberto Dáger (2011) respectivamente-, figura el desarraigo de cerca de quinientos mil colombianos que han tenido que abandonar Colombia para buscar refugio en otros países. Además de las víctimas directas del conflicto existen otras personas que han sido afectadas por las dinámicas de la violencia generalizada vinculadas con la guerra y que deben ser consideradas víctimas. La Corte Constitucional de Colombia establece en el Auto 119 de 2013 para el caso de los desplazados forzados:

En lugar de restringir la situación de desplazamiento forzado por la violencia al conflicto armado, la Corte ha considerado circunstancias más amplias como la violencia generalizada que afecta a un municipio, región, o incluso una localidad, como un escenario autónomo que configura la condición de persona desplazada por la violencia. A juicio de este Tribunal el temor o zozobra generalizada que sienten las personas en una situación extendida de violencia, que los lleva a abandonar su lugar de residencia o actividades económicas habituales, es una razón suficiente para reconocer su condición de desplazados por la violencia. Tal temor debe ser fundado. Lo anterior no quiere decir, sin embargo, que tenga que haber una intimidación directa, individualizada y específica, o un hostigamiento como detonantes del desplazamiento forzado. La Corte consideró que el solo sentimiento de temor extendido que acecha a la población en una situación semejante y que provoca el desarraigo, es suficiente para adquirir tal condición.

La Corte Constitucional reconoce como víctimas a las personas desplazadas tanto por los actores del conflicto como por actores armados con estructura militar o dominio territorial o los grupos de delincuencia común denominados por el gobierno nacional “bandas criminales” (Bacrim), aunque aún hay muchas fallas, negligencias y negaciones en el

sistema para reconocer eso. Sin embargo, no es el caso de cerca de quinientos mil colombianos que han tenido que huir de sus territorios (controlados por las llamadas bandas criminales) para buscar refugio en las fronteras y en los países vecinos. Por ejemplo, en Venezuela, Ecuador y Panamá, las víctimas de las llamadas bandas criminales no son ni siquiera consideradas como elegibles para el acceso al refugio, ya que se interpreta que dichos grupos armados al margen de la ley no son parte del conflicto armado sino de la delincuencia común; estas personas están excluidas del derecho a la protección internacional y, concretamente, al refugio. Además, desde el inicio de las actuales negociaciones de paz entre las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y el gobierno nacional, se ha creado la falsa idea de que Colombia está en una fase de posguerra; por lo que ciertos gobiernos de otros países, e incluso de la región, vienen disminuyendo y limitando el otorgamiento de la protección internacional y del estatuto de refugio a los solicitantes colombianos, mientras que la violencia se ha intensificado en varias zonas del país y seguirá dentro de varios años, independientemente de que se dé o no la firma de la paz.

Esta reflexión contextual sobre el vacío de protección de las víctimas colombianas de las llamadas bandas criminales, además del análisis del caso particular de los migrantes medioambientales haitianos, nos permiten llegar a las siguientes propuestas generales (ya que se trata de una reflexión filosófica) en tres niveles –ético, jurídico y político- sobre las implicaciones fundamentales de la hospitalidad en América Latina, desde nuestra postura:

- *Necesitamos incorporar de manera más activa el valor o la virtud de la hospitalidad en nuestra educación, basada en la ética de la hospitalidad.*

La hospitalidad es, ante todo, una virtud que hay que fomentar y suscitar- “educir, educere, de dónde viene “educar” (Beuchot, 2010: 14)- . Como toda virtud, la hospitalidad se practica, se muestra y se trasmite a

través de ejemplos, en modelos, paradigmas o íconos (Beuchot, 2004: 76), ya que no existe una ley, moral o jurídica, propiamente dicha de la hospitalidad: se es hospitalario sin más, tal como lo sostenemos en este trabajo. Esta ética de la hospitalidad, construida sobre la virtud y la necesidad de salir de nosotros hacia el otro para realizar nuestra humanidad, fundamenta esta nueva educación para la hospitalidad en un mundo globalizado en el que impera el individualismo<sup>55</sup>. La propuesta de educación que deriva de nuestro planteamiento ético está centrada en la “formación de hábitos-virtudes” (Beuchot, 2010: 28), en nuestro caso, la construcción de la virtud de la hospitalidad en la persona (los niños, los jóvenes, los ciudadanos en general) no sólo a través de un programa curricular en los colegios y universidades, sino principalmente mediante la realización de acciones concretas de acogida de los otros, principalmente quienes no son parte de la familia, la comunidad, el *ethos* en general (los extranjeros). Estas acciones no hacen sino convertir en ejemplos o íconos a quienes las hacen, es decir, suscitan en los demás (educar en ellos) el deseo de aprender y practicar esta virtud y de asemejarse a los y las que la cultivan. Así, gracias a este concepto-praxis de la educación como formación de las virtudes, la hospitalidad permeará todos los tejidos, familiares, comunitarios, sociales y de toda la región. En el caso de varios países de la región se tratará de recuperar esta tradición que los caracterizó en algún momento de su historia. Sería importante también que esta educación llegara a las élites de los países para transformar sus mentalidades, de tal modo que puedan involucrarse en procesos orientados a atacar las causas políticas, económicas y sociales en general que producen la guerra, la exclusión, la marginación y otros hechos victimizantes que aquejan nuestras sociedades.

---

<sup>55</sup> Como dice Zygmunt Bauman (2009, p.45), el mundo moderno marcado por el consumismo, el individualismo y la competencia es inhospitalario para la ética.

- *Es necesario humanizar las fronteras<sup>56</sup> para brindar protección y asistencia a quienes las necesitan en la región, basándonos en una política de protección de los derechos humanos.*

En América Latina y el Caribe hay una fuerte tendencia de ciertos Estados al control de las fronteras, anteponiendo la seguridad nacional y la soberanía política a la protección de los derechos humanos. Más allá del debate acerca de si hay que abrir o cerrar las fronteras, juzgamos imperioso que se humanice el control de las fronteras latinoamericanas y caribeñas por parte de los Estados, dando prioridad a atender y brindar asistencia y protección internacional a tantas personas que, por una diversidad de motivos, huyen de sus países para buscar refugio en otros territorios. Se trata de la necesidad fundamental de brindar hospitalidad a quienes afrontan crisis humanitarias, graves violaciones a sus derechos humanos en las fronteras, o graves peligros en el mar para poder salvar sus vidas (lo que Kant llamó el derecho a la hospitalidad). Es actualmente el caso de la población colombiana que ha huido hacia el Darién (frontera con Panamá), Carchi y Esmeraldas (frontera con Ecuador), Táchira y Zulia (frontera con Venezuela), así como el caso de los haitianos en la Amazonía (frontera brasileña con Colombia y Perú) y en el Acre (frontera brasileña con Bolivia y Perú), de los centroamericanos en la frontera de México con Guatemala y con los Estados Unidos de América), de los haitianos y dominicanos en el mar Caribe, por citar sólo algunos ejemplos. La humanización de las fronteras será consecuencia directa de la adopción de un orden jurídico-político regional que privilegie la protección de los derechos humanos de todos los seres humanos, independientemente de que sean ciudadanos de tal o cual Estado, migrantes regulares o indocumentados. Para la

---

<sup>56</sup> Esta propuesta se asemeja a la de Seyla Benhabib (2004, p.222), quien, en nombre del universalismo moral y el cosmopolitismo federalismo kantiano, aboga no por fronteras abiertas, sino fronteras porosas y también por la defensa de los derechos de primera admisión de los refugiados y solicitantes de asilo, aunque mantiene el derecho de las democracias de regular la transición o la vía hacia la ciudadanía plena.

implementación de esta política, se requiere, además de la buena voluntad de los Estados y un acuerdo regional formal entre ellos, de un organismo supranacional (regional) con poder real de decisión para vigilar y hacer respetar los derechos humanos de las personas en movimiento. Tal como lo afirma Kant, la protección de los derechos humanos es algo sagrado que va más allá de la soberanía de un Estado, aunque depende de cada Estado, en virtud de su misma soberanía, decidir cómo y hasta dónde hacer posible y real tal protección. En el caso de América Latina, algunos organismos regionales tales como la UNASUR han mostrado, aunque con serias limitaciones, una gran capacidad para solucionar ciertos problemas dentro de sus países miembros e incluso conflictos entre países; por lo que los mismos Estados deben explorar de modo urgente la posibilidad de reformar los organismos ya existentes (OEA, UNASUR) o crear uno nuevo con el mandato explícito de investigar, prevenir, vigilar, implementar y hacer respetar la protección de los derechos de las personas migrantes y refugiadas.

- *Es necesario generar en todos los países y los organismos de la región (OEA, UNASUR, MERCOSUR) una reflexión sobre las causas que producen el desplazamiento forzoso y la migración forzada de las personas para poder ampliar y adaptar los instrumentos y disposiciones jurídicos de protección de dichas personas.*

Tal como lo vimos en el caso de los migrantes medioambientales haitianos en Sud América y de las víctimas colombianas de las bandas criminales en las fronteras y en los países vecinos, existen vacíos de protección en el derecho internacional y también en el derecho regional con respecto a estas nuevas causas que producen desplazamiento forzoso. En vez de cerrar las fronteras o negarse a otorgar a estos “nuevos migrantes” la protección que se merecen -bajo el pretexto de la inexistencia de

instrumentos jurídicos, mecanismos políticos e incluso de presupuestos financieros-, los Estados de la región deben reevaluar su legislación nacional y los actuales instrumentos de derechos humanos de los migrantes, desplazados y refugiados a nivel internacional y regional a la luz de estas nuevas causas. Lo que requiere de una reflexión conjunta seria y honesta sobre dichas causas con miras a realizar reformas jurídicas, políticas e institucionales pertinentes desde lo local hasta lo global para asegurar una protección eficaz y garantías para el acceso de estas personas a sus derechos fundamentales. Por ejemplo, es necesario actualizar la Declaración de Cartagena sobre los refugiados (1984) que, si bien en su artículo tercero amplió la definición del concepto de refugio con respecto a la Convención de las Naciones Unidas de 1951 sobre el Estatuto de los Refugiados (ver Anexo III), debe incluir de manera más clara las nuevas causales que producen desplazamiento forzado tales como los desastres medioambientales, las políticas de macro-desarrollo erróneas o actividades extractivas indiscriminadas, las redes de delincuencia organizada, etc.

Estas propuestas generales a modo de implicaciones fundamentales de nuestra propuesta filosófica de la hospitalidad para América Latina constituyen, dentro de los límites de este trabajo, una invitación a otros filósofos y a investigadores de otras disciplinas de las ciencias sociales (historia, ciencias de la educación, sociología, antropología, derecho, ciencias políticas, estudios internacionales, etc.) y de cada uno de los países de la región a desarrollar de manera amplia, concreta y contextualizada estas propuestas con miras a construir la ética de la hospitalidad como virtud y como fundamento de una nueva educación para la formación de personas, ciudadanos y países hospitalarios y la edificación de una Casa común hospitalaria y abierta a los extranjeros mediante leyes y políticas centradas en la protección de los derechos humanos por encima de la soberanía, la seguridad nacional, el control de las fronteras y los modelos

de desarrollo económico. Sólo de esta manera, dando el ejemplo, América Latina puede contribuir de manera coherente a construir un mundo hospitalario (humanizar la globalización) que resultará provechoso incluso para nuestros migrantes internacionales repartidos en los Estados Unidos, en Canadá y en Europa y para tantos otros latinoamericanos que buscan protección y mejores condiciones de vida en diferentes partes del globo.

#### **6.4. La hospitalidad como utopía**

Si bien la hospitalidad tiene que ser efectiva, concreta, histórica, activa a través de instituciones, disposiciones e instrumentos jurídicos y políticos en todos los niveles, ya que es una necesidad que tienen millones de personas en nuestro mundo actual, sin embargo, ninguna acción concreta la agotará, aunque sea indispensable, porque ella va siempre más allá de la realidad en la que vivimos. La hospitalidad oscila entre la necesidad y la idealidad: es una utopía, en un sentido preciso. Como Kant y Lévinas lo vieron, la hospitalidad es un ideal (ético-jurídico) que trasciende la realidad, pero nos orienta hacia y nos acerca a la construcción de otro mundo, a la transformación de la realidad: a la eliminación de la hostilidad, expresada en la guerra (Kant) y la totalidad (Lévinas). Kant soñó con el derecho de la universal hospitalidad (un mundo hospitalario del cual todos los hombres seamos ciudadanos) como único medio para eliminar la guerra y su posibilidad; Lévinas soñó con una nueva modalidad de relación con el otro hombre (la ética de la hospitalidad o la hospitalidad como ética), en la que su rostro te interpela, te manda en su desnudez que no lo mates y, más bien, te hagas responsable de él: es decir, una relación en la que se construya lo humano, rompiendo con la totalidad de la guerra, del egoísmo e incluso del Ser (la faz ontológica de la guerra en la filosofía, el símbolo totalitario de la racionalidad occidental).

La pregunta por la hospitalidad llevó a Lévinas y a Kant, de la ética y del derecho respectivamente a la pregunta por la relación con el otro. Lévinas describió éticamente la relación con el otro, planteando que lo constitutivo de esta relación es justamente lo humano (que consiste para un ser humano en salir de su ser para abrirse al otro), mientras que Kant definió las condiciones prácticas de validez desde el derecho internacional para conducir a los Estados en sus relaciones hacia la paz perpetua. Ambos dan el papel clave a la hospitalidad como mediación para mantener lo humano en el rostro del otro o la humanidad, es decir el vínculo entre todos los seres humanos, en las relaciones entre los Estados. La hospitalidad se convierte en ambos en una utopía, en el sentido etimológico de la palabra (algo que aún no tiene lugar), pero que sirve como un ideal que nos orienta hacia lo humano, la humanidad, la paz. Es, retomando a Horacio Cerutti (2000), una utopía histórica, porque es “operante y operando en la historia manteniendo una participación activa en el proceso histórico” (p.263) y se halla en una “tensión entre lo real y el ideal, entre el ser y el deber ser que se juegan permanente de cara a la historia” (p. 363).

En este sentido, lejos de estar sustentada en argumentos filosóficos que dan simplemente que pensar, la hospitalidad es una posibilidad, una alternativa, una esperanza, *un ideal*, pero que da que vivir y por qué vivir y actuar como filósofos, pensadores y como seres humanos: para contribuir a salvar la humanidad del hombre (Lévinas) y nuestro globo común (Kant). La hospitalidad indica rutas, abre perspectivas, ilumina el camino en este mundo en el que estamos, pero donde “la verdadera vida está ausente” (Lévinas, 1977, p.57). Por eso, es un ideal *regulativo*, en términos kantianos. Una escatología, en palabras de Lévinas. Una utopía histórica, según Cerutti.



## 6.5. Consideraciones metodológicas

La propuesta analógica desde la que leímos *La paz perpetua* y *Totalidad e Infinito* nos permitió analogizar las dos perspectivas diferentes (cada una desde un extremo) desde las que los dos filósofos plantean la hospitalidad: desde el que acoge al otro (ética) y desde el que llega (derecho); bajo la condición de la libertad que debe evitar ser injusta (Kant) o la justicia que cuestiona la libertad (Lévinas); aspirar a la universal hospitalidad o volver a la hospitalidad ética del cara a cara. En estos dos extremos, en los que prevalecen sus diferencias sobre sus afinidades y similitudes, se manifiestan las respuestas de cada filósofo a las preguntas de *qué hace posible la hospitalidad, bajo qué condiciones y hasta qué límites*. La metodología de la hermenéutica analógica nos ayudó a ver las dos posturas extremas no como inconmensurables, sino como complementarias: como las dos caras de la misma moneda. Esta primera inspiración que nos dio dicha metodología definió los contornos del trabajo y orientó nuestra investigación desde la introducción (planteamiento del problema, organización del trabajo, propuesta) hasta las conclusiones.

Efectivamente logramos reconciliar las dos propuestas, kantiana y levinasiana, gracias al concepto de encuentro que es el “previo”, el suelo común de la ética y del derecho de la hospitalidad y donde se relacionan visitante y anfitrión; encuentro que posibilita la acogida o la hostilidad. En base a este concepto de hospitalidad como encuentro acogedor, pudimos elaborar una propuesta analógica ensamblando las propuestas de ambos autores en una nueva, analógica, que respondiera a las tres preguntas de *qué hace posible la hospitalidad, cómo y hasta dónde*. Cortamos también el nudo de la ambivalencia de la hospitalidad al plantear que dicha ambivalencia se da no en el acto de acogida sino en el encuentro que brinda ambas posibilidades (acogida y hostilidad); si bien la acogida siempre es “positiva” (se acoge al otro sin más), en el encuentro se puede dar el acto

de acogida o la hostilidad (existen ambas como posibilidades); pero en el momento en que se da la hostilidad, ya se destruye la posibilidad de un encuentro acogedor, es decir: la hospitalidad. Por lo que mostramos que conceptualmente es una falacia argumentar que se puede no acoger al otro-extranjero-migrante en nombre de la hospitalidad porque ella misma exija que se le ponga límites ya que no se puede acoger a todo el mundo (absorber toda la miseria del mundo).

Por lo tanto, en relación con la hospitalidad el problema fundamental de nuestro mundo actual no es principalmente la aniquilación de los pueblos por la invasión de otros, es decir la guerra (aunque se siguen dando casos), sino: la misma posibilidad del encuentro, que está amenazada. Mientras que el mundo se hace más global con dinámicas, procesos, actores, decisiones, etc., que rompen las fronteras de los Estados en las dimensiones material, económica, financiera, informativa y política, los Estados, paradójicamente los del llamado “primer mundo”, cierran cada vez más sus fronteras a los otros que vienen de afuera o que son diferentes (por ejemplo, las subjetividades negras, indígenas, etc.), principalmente a los pobres o las víctimas de los conflictos armados, de las catástrofes medioambientales, las políticas económicas erróneas, etc. El problema fundamental es que la misma posibilidad de encuentro con el otro-extranjero, principalmente el pobre o el que viene de países estigmatizados por la violencia, la guerra y el conflicto, está amenazada paradójicamente en la globalización. A los que logran llegar a las fronteras y territorios de esos Estados, éstos cada vez los acogen menos, incluso abusando del concepto mismo de hospitalidad.

¿Por qué en este mundo global cuando se plantea el tema de la migración, la casi totalidad de los Estados hacen valer su soberanía? ¿No se debería de globalizar también el movimiento de personas? Empero, ninguna normativa internacional ni organización internacional puede

obligar a dichos Estados a acoger a aquellos que tocan a sus fronteras, incluso a los que tienen necesidad de asistencia y protección. Todo parece indicar que hay un temor, una indiferencia, una inseguridad ante el otro-extranjero, principalmente el que viene de los países pobres o estigmatizados (muchas leyes y políticas migratorias se basan en este temor), es decir: un temor al encuentro con el otro, a la convivencia con él, al contacto con sus culturas, a su integración en la *polis*. Y no existe una voluntad de, por lo menos, “poner entre paréntesis” este temor para abrirse al otro, relacionarse con él y, mucho menos, acogerlo mediante leyes y políticas justas y humanas. La metodología analógica nos llevó a plantear el problema de la hospitalidad en este suelo originario que es la posibilidad misma del encuentro, más allá de la acogida y la hostilidad, del derecho y de la ética de la hospitalidad. E incluso más allá del debate entre el derecho universal a la migración y la soberanía particular de cada Estado, entre el *ethos* y la *polis*. ¿Cómo humanizar más la globalización para generar encuentros acogedores entre seres humanos que puedan ayudarnos a todos a humanizarnos a nosotros mismos, a las sociedades e incluso al mundo? He allí el gran reto de llevar a los Estados, celosos de su soberanía sobre sus fronteras y la migración, a contribuir a esta globalización humana, mediante la apertura a y la acogida del otro –extranjero, principalmente el que necesita asistencia y protección-, lo que ciertamente implica la humanización de sus fronteras, el respeto al otro y al diferente, la adopción de políticas multiculturales de integración y la promoción de la educación para la hospitalidad en sus sociedades.

## REFERENCIAS

### 1. Bibliografía primaria

Beuchot, M. (2003). *Hermenéutica analógica. Aplicaciones en América Latina*. Bogotá: El Búho

-(2003). *Hermenéutica analógica. Aplicaciones en América Latina*. Bogotá: El Búho

-(2004). *Hermenéutica, analogía y símbolo*. México: Herder

-(2005). *Hermenéutica analógica y filosofía latinoamericana*. Bogotá: El Búho

-(2010). *Hermenéutica analógica, educación y filosofía*. Bogotá: USTA

- (2011). *Epistemología y hermenéutica analógica*. México: UASP

De las Casas, B. (1552). *Brevisima relación de la destrucción de las Indias*. Recuperado de <http://www.ciudadseva.com/textos/otros/brevisi.htm>

Kant, M. (2010), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Crítica de la razón práctica, la paz perpetua* (16ta edición), (trad. de F. Rivera Pastor). México: Porrúa (Estudio introductorio y análisis de las obras por Francisco Larroyo)

Kant, I. (1785). *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*. Klassiker Auslegen. (Manuscrito original) Recuperado de <http://homepage.univie.ac.at/benjamin.opratko/ip2010/kant.pdf>

Lévinas, E. (1977). *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Sígueme

Lévinas, E. (1968). *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité. (troisième édition)*. Pays Bas : Phaenomenologica

Vitoria De, F. (1539). De los indios II En Fernández, C. (1986) *Los filósofos escolásticos (s. XVI y XVII)*. Madrid: BAC

## 2. Bibliografía secundaria

Aristóteles (2004). *Ética Nicomáquea*. Bogotá: Universales. Talleres de Gráficas Modernas

Dussel, E. (1992). *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Editorial Nueva Utopía, Madrid, 1992

Homero (1997). *La Odisea* (4ta edición). Bogotá: Panamericana

Homero (1997). *La Iliada* (4ta edición). Bogotá: Panamericana

Lévinas, E. (2008). *Ética e Infinito*. Madrid: A. Machado Libros

Korstanje, M. (2007). Antropología de la conquista: la hospitalidad y la escuela de Salamanca. *Sincronía*. Recuperado de <http://sincronia.cucsh.udg.mx/fall07.htm>

Korstanje, M. (2008). Hospitality: The conquest of Paradise. *Antrocom*. Recuperado de <http://core.kmi.open.ac.uk/display/743810>

Platón (1988). *Diálogos IV. La República*. Madrid: Gredos

## 3. Bibliografía general

Añaños Meza, M. (2012). El título de “sociedad y comunicación natural” de Francisco de Vitoria. *Anuario Mexicano de Derecho Internacional*, Vol. XII, pp. 525-596

Bauman, Z. (2009). *Does ethics have a chance in a world of consumers?* New York: First Harvard University Press

Benhabib, S. (2004). *The rights of the others. Aliens, Residents, and Citizens*. New York: Cambridge University Press

Betts, A. & Kaytaz, E. (2009). *National and international responses to the Zimbabwean exodus: implications for the refugee protection regime*, Research Paper No 175, UNHCR, Geneva, June 2009

Blanck-Cerejido, F. y Yankelevich, P. (compiladores) (2003). *El otro, el extranjero*. Buenos Aires: Libros del Zorzal

Boff, L. (28 de febrero de 2013). *Las erosiones de las fuentes de sentido*. *Adital*. Recuperado de <http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=ES&cod=73887&grv=N>

CIMADE (2011). *Inventer une politique de l'hospitalité. 40 propositions de la CIMADE*. Recuperado de <http://www.ritimo.org/IMG/pdf/Cimade-Propositions-2.pdf>

Cortina, A. (1986). *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica* (3ra edición). Madrid: Tecnos

Cusset, Y. (2010). *Prendre sa part de la misère du monde. Pour une philosophie de l'accueil*. Paris : Les éditions de la transparence

Derrida, J. (1997). *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*. Paris : Galilée

- (1998). *Adiós a Emmanuel Lévinas*. Madrid: Trotta

Dufourmantelle, A & Derrida, J. (1997). *Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre de l'hospitalité*. Paris: Calmann-Lévy

Dussel, E. (1992). *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Madrid: Nueva Utopía

-(2001). *Hacia una Filosofía Política Crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer

- Frey, H. (2002). *El "otro" en la mirada. Europa frente al universo américo-indígena*. México: Miguel Ángel Porrúa
- Girardo, J. (2008). *Derechos Humanos y Cristianismo. Trasfondos de un conflicto*, Madrid: Dykinson
- Greenberg, Y. (Ed.) (2008). Hospitality en *Encyclopedia of Love in World Religions*. (Vol. 1). California: Santa Barbara
- Habermas, J. (1994). *Identidades nacionales y postnacionales*. Madrid: Tecnos
- (1999). *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós
- (2005). *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso* (4ta edición). Madrid: Trotta
- Held, K. (2012). *Ética y política en perspectiva fenomenológica*. Bogotá: Siglo del Hombre
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós
- (2007). *Las odiseas multiculturales. Las nuevas políticas internacionales de la diversidad.*, Barcelona: Paidós
- Marzal, A. (2002). La teoría jurídica de las migraciones en Vitoria: El principio de la libre circulación en la "De indis recenter inventis relectio prior". En: Marzal, A. (editor) (2002). *Migraciones económicas masivas y derechos del hombre*. Barcelona: J.M. Bosch Editor
- Osa Kieran, J. (2009). *What the Bible says about the stranger (2nd edition)*. Belfast: Irish Inter-Church Meeting

Otfried Höffe, O. (2007). *Ciudadano económico, ciudadano del Estado, ciudadano del mundo. Ética política en la era de la globalización*. Buenos Aires: Katz Editores

Pentinat, S. (2006). *Refugiados ambientales: El nuevo desafío del derecho internacional del medio ambiente*. Revista de derecho. Vol. XIX. No 2. Páginas 85-108.

Ruiz de la Presa, J. (2011). *Entrevista a Mauricio Beuchot. Introducción a su pensamiento*. México: Démeter

Santos, B. & Garavito, C. (editores) (2007). *El derecho y la globalización desde abajo*. México: Anthropos

Sassen, S. (2010) *Territorios, autoridad y derechos. De los ensamblajes medievales a los ensamblajes globales*. Madrid: Katz editores

- (2010). *Una sociología de la globalización*. Madrid: Katz Editores

Schérer, R. (1993). *Zeus hospitalier. Éloge de l'hospitalité*. Paris: La Table Ronde

- (2004). *Hospitalités*. Paris : Economica

Urabayan, J. (2005). *Las raíces del humanismo de Lévinas: el judaísmo y la fenomenología*. Pamplona: Universidad Navarra

Urbano, F. (1992). *El pensamiento de Francisco de Vitoria*. Madrid: Anthropos

Zaoui, P. (2007). Les joies de l'hospitalité. En : Revista francesa Vacarme 38, Chantier/ *Les lois de l'hospitalité*

Zapata, R. (2010). *Migración y crisis económica en una perspectiva global*. En: Vélez, D. & Gómez, A. (editores), *Migraciones internacionales. Crisis mundial, nuevas realidades, nuevas perspectivas*. Bogotá: Universidad Nacional de Bogotá, Digiprint Editores E.U.



Zavala, S. (1947). *La filosofía política en la conquista de América*. México: FCE

Zinn, H. (1995). *People's History of the United States*. New York: Harper Perennial

#### 4. Otros textos

Aministía Internacional (2013). *Informe 2013 Amnistía Internacional. El estado de los derechos humanos en el mundo*. Recuperado de [http://files.amnesty.org/air13/AmnestyInternational\\_AnnualReport2013\\_complete\\_es.pdf](http://files.amnesty.org/air13/AmnestyInternational_AnnualReport2013_complete_es.pdf)

Alejandro, L. (2011). *Crítica de la razón conquistadora: Vitoria y la transmodernidad*. Universidad Nacional de Santiago del Estero. Recuperado de <http://afyl.org/auat.pdf>

Calvet, C. (1ro de marzo de 2013). L'idéal serait un G 8 ou un G 20 sur les migrations. *Libération*. Recuperado de [http://www.liberation.fr/monde/2013/03/01/l-ideal-serait-un-g-8-ou-un-g-20-sur-les-migrations\\_885663](http://www.liberation.fr/monde/2013/03/01/l-ideal-serait-un-g-8-ou-un-g-20-sur-les-migrations_885663)

Dáger Espeleta, R. (2011). Las narrativas del desplazamiento: una voz ética como filosofía primera. En Reyes Corredor, G. (Compiladora) (2011). *Filosofía, cultura y sociedad*. Bogotá: USTA

Giesen, K. (2003). *Le devoir de solidarité transnationale: Kant versus Derrida* En Devin, G. (responsable científico). Colloque SIS Les solidarités transnationales. Simposio llevado a cabo en el Congreso de la Sección de Estudios Internacionales, Paris.

Keaton, B. (productor) y Blystone, J. (director) (1923). *Our hospitality*. USA: Joseph M. Schenck Productions

Laguna, R. *Entrevista de Rogelio Laguna con Enrique Dussel*. 14 de abril de 2009. Recuperado de <http://www.rogeliolaguna.com/pdf/dussel.pdf>

Nicolás, A. (2011). Hospitality fosters reconciliation. *Servir*. Vol 51. pp.18-19

OIM (2010). *World Migration Report*. Recuperado de: <http://www.iom.int/jahia/Jahia/policy-research/migration-research/world-migrationreport-2010/background-papers>

Pérez Bustillo, C. *Ningún ser humano es ilegal: El derecho a tener derechos, migración, y derechos humanos* (texto inédito)

Tovar, L. (2007). El último kantiano. En: *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*. UNAM. 18 (2007). Pp. 109-119

## **5. Documentos oficiales**

República del Ecuador (2012), Decreto ejecutivo 1182, Ecuador. Disponible en: <http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/BDL/2012/8604.pdf?view=1>. Información extraída el 02 de agosto de 2012.

República del Ecuador (1992). Decreto ejecutivo 3301, Ecuador. Disponible en: [http://aquiyalla.org/IMG/pdf/Decreto\\_ejecutivo\\_3301\\_con\\_portada.pdf](http://aquiyalla.org/IMG/pdf/Decreto_ejecutivo_3301_con_portada.pdf)

República Federativa do Brasil (1980), Lei 6815 – 1980 Estatuto do Estrangeiro, Brasil, Brasil. Disponible en: <http://www.cdihc.org.br/wp-content/uploads/2012/03/Brasil.-Lei-6815-1980-Estatuto-do-Estrangeiro.pdf>

Corte Constitucional de la República de Colombia (2013). Auto 119 de 2013. Disponible en: <http://www.corteconstitucional.gov.co/T-025->

04/AUTOS%202013/009%20Auto%20119%20de%2024%20de%20junio  
%20de%202013%20seguimiento%20gobierno%20referente%20al%20com  
ponente%20de%20registro.pdf

Organización de Las Naciones Unidas (1951). Convención de las Naciones Unidas sobre el Estatuto de los Refugiados, Ginebra, 1951. Disponible en: <http://www2.ohchr.org/spanish/law/refugiados.htm>

Coloquio Sobre la Protección Internacional de los Refugiados en América Central, México y Panamá: Problemas Jurídicos y Humanitarios (1984). Declaración de Cartagena sobre Refugiados, Cartagena de las Indias. Disponible en:

<http://www.acnur.org/t3/fileadmin/scripts/doc.php?file=biblioteca/pdf/0008>

Los Estados Unidos de México (2011), Ley de Migración, México. Disponible en: <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LMigra.pdf>

Grupo de Memoria Histórica (GMH). Centro Nacional de Memoria Histórica (2013). *¡basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*. Bogotá: Imprenta Nacional

## **ANEXO I: LA AMBIVALENCIA DE LA HOSPITALIDAD EN LA TRAGEDIA DE HOMERO Y LA BIBLIA**

Desde la tradición griega y judía, la hospitalidad ha sido enmarcada en prácticas culturales particulares que se podrían llamar leyes de la hospitalidad. Dichas leyes establecen deberes del anfitrión para con el huésped. Deberes orientados a prevenir y evitar la hostilidad contra el forastero, el viajero, el extranjero. En las narraciones míticas, trágicas y bíblicas se evidencia cómo las antiguas leyes de hospitalidad se fundaron en que el anfitrión acogía en su casa al huésped porque no sabía quién podría ser el cansado errante o visitante, o qué sorpresas (generalmente, una nueva alianza simbólica) le podría reservar la acogida del huésped, ya que éste es un enviado de Zeus, de Yahveh o podría ser el mismo Dios. Por ejemplo:

“Cuando los feacios recogieron a Ulises vestido de trapo, es un rey que se revela y una alianza que se propone (el matrimonio con Nausícaa); cuando Filemón y Baucis acogieron a Zeus y Hermes disfrazados de mendigos, es una nueva alianza que se teje con los dioses y una protección para sus anfitriones; la antigua alianza de los judíos con Dios se teje en el valle de Mimbé, cuando tres extranjeros vinieron a pedir hospitalidad a Abraham y Sara diciéndoles que el Señor está entre ellos y les promete un hijo (Génesis 18).” (Zaoui, 2007)

Vamos a escoger tres ejemplos en la Grecia antigua (tomados de la tragedia homérica) y uno en la Biblia con el objetivo de presentar algunas narraciones de la hospitalidad que ya tematizaron dimensiones esenciales de la hospitalidad.

*La tragedia griega: El himno a la hospitalidad incondicional, independientemente del aspecto miserable del forastero*

Empecemos con el himno de la hospitalidad cantado por Homero en la *Odisea* (1997). Esta obra narra el viaje de regreso de Odiseo a Ítaca, luego de pelear en la Guerra de Troya. En la última fase de este viaje, Odiseo se dirigió a la diosa Atenea pidiéndole que lo acompañe y le ayude a recuperar a su mujer Penélope y a su hijo. La diosa le responde:

esos hombres impúdicos que desde hace tres años gobiernan tu casa, cortejando a tu divina esposa y ofreciéndole presentes de boda. Pero ella, que en su ánimo anhela que vuelvas a casa, da esperanzas a todos y a todos les hace promesas enviando mensajes, mas piensa otras cosas en su espíritu. (Homero, p.194)

Atenea propone a un Odiseo escéptico lo siguiente para que ponga a prueba a su esposa Penélope:

Voy a hacerte de modo que nadie reconozca quién eres, haré que se marchite tu piel en tus miembros flexibles, quitaré de tu cabeza los rubios cabellos, te cubriré de harapos que a quien te contemple horricen; pondré lagañas en tus ojos que han sido hasta hoy tan hermosas, de tal modo que los pretendientes repugnes con ello, para que tu mujer ni tu hijo adivine quién eres. (p.195)

Efectivamente, narra Homero (1997):

Lo tocó con la varita la diosa Atenea. Arrugó su piel en sus miembros flexibles, y después suprimió en su cabeza los rubios cabellos: arrugó la hermosa piel de sus ágiles miembros e hizo desaparecer de su cabeza los rubios cabellos; colocó sobre sus miembros la piel de un anciano y llenó de lagañas sus antes hermosos ojos. Le cubrió de andrajos miserables y una túnica desgarrada, sucia, ennegrecida por el humo, y le vistió con una gran piel, ya sin pelo, de veloz ciervo; le dio un cayado y un feo zurrón rasgado por muchos sitios y con la correa retorcida. (p.195)

Atenea le advirtió que “encontraría al porquero, el cual era de todos los siervos de Odiseo divino el más fiel” (p.196). Al acercarse a la cabaña del porquero, el divino Odiseo vestido de mendigo fue perseguido por los perros que le impedían el paso, y el porquero salió inmediatamente a recibirlo y lo acogió en su cabaña con las siguientes palabras:

Por poco, ¡oh Anciano!, mis perros te hubiesen al punto destrozado, y ¡menuda vergüenza me hubiera causado! Ya los dioses me dan ocasión de que sufra y suspire. Sentado lloro por mi divino soberano, aquí, junto a estos cerdos cebados, y al fin para que otros se los coman, y en tanto él quién sabe las hambres que pasa por ciudades y pueblos de gentes de lengua extranjera, si aún vive y sus ojos miran la luz del sol. Ven, no obstante, buen viejo y entremos en mi cabañuela y cuando hayas con pan y con vino saciado tu ánimo, me dirás en qué sitio naciste y qué penas te agobian.

Así dijo el porquero, y lo llevó a su choza y le hizo que entrara y después de sentarse en el suelo que cubrió con la piel de una cabra salvaje, muy grande, muy vellosa y tupida, que hacía las veces de lecho. (p.197)

En primer lugar, el porquero acoge en su cabaña al anciano, le ofrece comida y bebida y le comparte sus penas (signo de intimidad); es hasta después que le pide que se identifique, que diga de dónde es. Primero, la hospitalidad es brindada sin condiciones: de manera incondicional. Ante la hospitalidad recibida incluso bajo su disfraz de anciano mendigante, Odiseo se alegró y, llamando al porquero Eumeo por su nombre, le dijo: “Zeus te dé, huésped mío, y todos los dioses eternos todo lo que más quieras, ya que me acogiste benévolo” (p.197). Y el porquero le respondió con este himno a la hospitalidad: “Forastero, yo, por muy pobre que sea, no desprecio a ninguno, pues todos, mendigos y forasteros son de Zeus”. (p.198). La hospitalidad es incondicional: se le brinda al huésped luego de haberlo acogido porque “es de Zeus”.

Pero, tal como lo plantea Homero en otra obra *La Iliada*, el huésped no debe traicionar la hospitalidad “incondicional” brindada. La guerra de

Troya, narrada por la *Iliada* de Homero, es provocada por la traición de Paris que secuestra a Helena, pervirtiendo la hospitalidad que le brindó Menelao, el esposo de ella. La traición de la hospitalidad debe ser castigada: he allí el principal motivo de la guerra llamada guerra de Troya entre aqueos y troyanos. Antes de luchar contra Paris, Menelao oró “al padre Zeus: “¡Permíteme castigar, oh Zeus soberano al divino Paris que fue el primero en causarme el mal, y hazle sucumbir a mis manos para que alguno de los hombres tema ultrajar a quien les hospede y le ofrezca su amistad!” (Homero, 1997, p.58). La hospitalidad, brindada incondicionalmente, puede ser pervertida o ultrajada por el mismo huésped; pero el ultraje debe ser castigado.

Finalmente, el mito griego de El lecho de Procusto<sup>57</sup> muestra otra cara de esta ambivalencia de la hospitalidad, por parte del que a la vez brinda la hospitalidad y hostiliza a sus huéspedes. Procusto ofrecía hospitalidad en su casa a los viajeros y luego los torturaba, serruchándoles las piernas si éstas eran más largas que la cama o estirándoles el cuerpo hasta emparejárselo con el lecho si era más corto que el lecho. Tanto el que acoge como el que es acogido puede abusar de la hospitalidad brindada o recibida. La hospitalidad pueda convertirse en hostilidad. De ahí su carácter ambivalente porque en ella conviven dos hechos opuestos e incluso contradictorios (uno puede negar el otro): la acogida incondicional del extranjero en el propio *ethos* (la hospitalidad propiamente dicha) y la posibilidad de hostilizarlo o ser hostilizado por él (la negación de la hospitalidad).

---

<sup>57</sup> Agradezco profundamente al profesor Roberto Dáger por haberme compartido algunos documentos de su repertorio personal sobre el mito de Procusto, tan fundamental para este trabajo sobre la hospitalidad.

*Narración bíblica: La hospitalidad incondicional exige sacrificios*

Tomemos en cuenta ahora un ejemplo de la tradición judía: la historia de Lot, en la que se subraya que las leyes de la hospitalidad consideradas como un mandato de Yahvé a veces imponen grandes sacrificios al anfitrión. A los hombres de Sodoma, quienes le habían pedido a Lot que sacara a sus huéspedes de su casa y les dejara verlos para “penetrarlos” (Génesis 19, 1y s), Lot se opuso porque no quiso violar las sagradas leyes de la hospitalidad. Ante la hostilidad e insistencia de sus conciudadanos, Lot les ofreció a sus dos hijas vírgenes para salvar a sus huéspedes. ¡Lot sacrificó a su propia familia para proteger a sus huéspedes en virtud de la ley divina de la hospitalidad! Una vez que el huésped es acogido en tu casa, no sólo debes darle de comer, beber y un lugar dónde descansar sino que debes hacerlo todo (incluso aceptar ser hostilizado) para protegerlo.





## ANEXO II: CONTEXTO DE LA RELECCIÓN DE LAS INDIAS

Este texto de Vitoria *Relección de las Indias* (en español) pretende responder a tres preguntas fundamentales: ¿Por qué derecho han venido los bárbaros a dominio de los españoles? ¿Qué potestad tienen los reyes de España sobre ellos en lo temporal y en lo civil? ¿Qué pueden los reyes o la Iglesia sobre ellos en lo espiritual y en lo tocante a la religión? (1986, p.158)

Las tres preguntas se refieren a la problemática central de los títulos legítimos de los españoles sobre los indios. Problemática de la que se ocupó una poderosa tradición teológica y jurídica, desde que se “descubrió” América y se empezó a llegar a España informaciones a menudo contradictorias sobre el Nuevo Mundo. Concretamente en la década de 1530, se habían difundido varios textos sobre el nuevo continente, por ejemplo: las *Cartas* de Cortés sobre la conquista del imperio azteca, *Sumario de la natural historia de las Indias* de Gonzalo Fernández de Oviedo, *Verdadera relación de la conquista del Perú* de Francisco Jerez.

Vale la pena subrayar el sermón del fray Montesinos, quien había denunciado en 1511 los maltratos y las injusticias que los colonizadores españoles cometían contra los indios. Dicho sermón de Adviento de 1511 en la isla La Española tuvo un poderoso eco en España y contribuyó a poner en duda la legitimidad de la conquista. “¿Con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios?”, preguntó Montesinos en tono profético.

Pero, al mismo tiempo, los colonos enviaron a España a sus delegados, por ejemplo el franciscano Alonso del Espinal, para explicar su versión de lo ocurrido. Las noticias que llegaban del Nuevo Mundo a España eran tan contradictorias que el mismo rey Fernando convocó la junta de Burgos para discutir del tema. De esta junta salieron dos tratados

políticos sobre los indios: *De las islas del mar Océano* de Juan López de Palacios Rubios, “jurista de gran prestigio en su época” (Urbano, 1992, p.219) y *Del dominio de los Reyes de España sobre los indios*, del fray Matías de Paz. El texto del último, hermano de orden de Vitoria, consideraba a los indios “hombres que poseían entre sí algunos dominios” e incluso “en algunas de sus regiones, son mansuetísimos, nada codiciosos, avaros o malignos, sino en gran medida dóciles y fácilmente dirigibles a la fe, si se les sabe tratar caritativamente” (Fray Matías citado por Urbano, 1992, p.227). El dominico Matías de Paz insistía en la necesidad de diferenciar a los indios de los turcos y sarracenos, y de dar un trato diferencial a los primeros: no con despótico principado, sino bajo la dominación del rey de España con imperio real y castigando a “cualquiera que los haya oprimido con despótica servidumbre” (Fray Matías citado por Urbano, 1992, p.227).

Sin embargo, el texto de Palacios Rubios partía de la supuesta donación papal de las Indias a los monarcas españoles; por lo que, según él, los indios no podían impedir a los españoles predicar la religión cristiana y, si persistiesen en esta negativa, la guerra contra ellos se justificaría. El jurista expone también su teología política de la conquista en el Requerimiento, del cual él es autor y que afirma:

el capitán de la expedición de parte de los reyes de Castilla y León detallaba a los indios la creación del mundo por Dios, y su evolución posterior de acuerdo con el relato bíblico; la elección de san Pedro como ‘rey y superior del Universo’, su sustitución por sucesivos papas, hasta que uno de ellos donó las Indias a los monarcas españoles, para su evangelización” (Texto del Requerimiento, citado por Urbano, 1992, p.225).

Según el mismo documento, si los indios no aceptaran reconocer a la iglesia, al papa y a los reyes españoles como sus señores, se les esclavizaría.

Las posturas contradictorias de los dos pensadores prefiguran, en gran medida, el debate entre Las Casas y Ginés de Sepúlveda. Este debate jurídico-político sobre la legitimidad o no de los títulos de los españoles sobre los indios llevará a otro debate filosófico y teológico sobre la humanidad o no de los indios. Sin embargo, el fondo del debate, como lo plantea Silvio Zavala (1947), es “clarificar la espinosa cuestión relativa a la convivencia del poder espiritual con el temporal”. Se trata de un debate de teología política y jurídica, en el que se cuestionan el poder del papa en lo temporal, la jurisdicción universal del Emperador y la negación de los derechos de los infieles al dominium. Cuestiones teológico-jurídicas que exigían un planteamiento más sólido filosóficamente.

Nos centraremos en la *Relección primera*, donde en un primer momento Vitoria refuta los títulos no legítimos y en un segundo momento argumenta la “posibilidad” de los títulos legítimos. Sobrevolaremos rápidamente los argumentos, desarrollados en el preámbulo, que lo llevan a concluir que “antes de la llegada de los españoles eran ellos [los indios] verdaderos señores pública y privadamente” (Vitoria citado por Fernández, 1996, p.175). En esta parte del texto, Vitoria trata de responder a la siguiente pregunta: ¿Por qué derecho han venido los bárbaros a dominio de los españoles?

Para resumir, usaremos un cuadro que expone de manera sintética los títulos no legítimos que refuta Vitoria y los argumentos que esgrime para sustentar su refutación:

Cuadro 1: Títulos no legítimos y los argumentos sobre su ilegitimidad en Vitoria

Títulos no legítimos	Contraargumentos
<p>Pretendido dominio del emperador sobre todo el mundo</p> <p>La autoridad del papa para donar las tierras y justificar los títulos</p>	<p>* Dificilmente se puede demostrar que dicho dominio se basa en el derecho natural (todos los hombres nacen libres) o en el divino (no consta que en ningún lugar Dios le entregara el dominio sobre el mundo a ninguna persona).</p> <p>* El papa no es señor temporal del orbe; carece de poder temporal, mucho menos sobre los bárbaros que no reconocen su dominio. Por lo tanto, no se puede justificar ninguna conquista de los territorios de los bárbaros.</p>
<p>Descubrimiento de América por Colón</p>	<p>* Los españoles no encontraron tierras despobladas; los bárbaros eran dueños de sus territorios. Tal descubrimiento no existe; fueron los indios que descubrieron a los españoles.</p>
<p>La infidelidad, es decir, la negativa de los bárbaros a recibir la fe de Cristo</p>	<p>* El que no hayan querido recibir la fe no es motivo suficiente para hacerles la guerra y despojarles de sus bienes.</p>
<p>Los pecados de los mismos bárbaros</p>	<p>* Son excusas para justificar el dominio español. “Los príncipes cristianos, ni aun con la autoridad del papa, pueden apartar por la fuerza a los bárbaros de los pecados contra la ley natural, ni castigarlos por esta causa.”</p>
<p>La elección voluntaria, es decir la aceptación,</p>	<p>* Los gobernantes de los bárbaros no lo pueden</p>

únicamente por parte de los gobernados o de los gobernantes, del rey de España	hacer sin consentimiento de sus pueblos; y si los súbditos pueblos lo hiciesen sin sus reyes, ¿esto no sería un acto de traición?
Por donación especial de Dios	* Este supuesto designio de Dios debe estar acompañado de milagros para poder comprobar su veracidad.

Los argumentos en la primera columna del cuadro reflejan o retoman las posturas tradicionales utilizadas por teólogos y juristas de la época para justificar los títulos de los españoles sobre los indios y fundamentar sus textos e incluso documentos jurídicos y eclesiásticos tales como el Requerimiento y algunas Bulas.

Vitoria desmonta, con base en contraargumentos sobre la no legitimidad de dichos títulos (ver la segunda columna del cuadro), los fundamentos de la teología política medieval, a saber: la autoridad del papa en lo temporal, el pretendido dominio del emperador sobre todo el mundo (como corolario del poder papal sobre el orbe), la utilización de la fe cristiana para calificar de bárbaros a los infieles, declararles la guerra, colonizar sus territorios y someterlos.

¿El dominico negará toda justificación de los títulos de la conquista española de las Indias? No necesariamente; pero, eso sí, utilizará otros argumentos que llama “los títulos legítimos e idóneos por los que pudieron los bárbaros venir a poder de los españoles” (hay que entender bien porque dice *pudieron*). No niega ni afirma que sean títulos legítimos, sino que dice con cautela que “pudieron” ser legítimos. No se trata de una legitimidad de

facto, sino de posibilidades de legitimación de dichos títulos (la legitimación amerita justificación, ya que es simplemente *posible*) que son los siguientes:

- a) la sociedad y comunicación natural,
- b) la propagación de la religión cristiana,
- c) la oposición de algunos bárbaros o de sus príncipes a que otros se conviertan al cristianismo,
- d) si el papa decide dar un príncipe cristiano a los bárbaros evangelizados y quitarles los otros señores infieles,
- e) la tiranía de los mismos señores de los bárbaros o de las leyes inhumanas que perjudican a los inocentes,
- f) una verdadera y voluntaria elección, por la que los bárbaros libremente quisieran, tanto los señores como los demás, recibir por príncipe al rey de España,
- g) por razón de amistad y alianza, en base a la cual los mismos bárbaros llaman en su auxilio a los españoles a combatir a otros,
- h) y un último título que no le parece legítimo a Vitoria, pero que él no condena en absoluto, a saber: la incapacidad de los bárbaros (por ser faltos de juicio) a formar o administrar una república legítima dentro de los términos humanos y civiles.

## **ANEXO III: CONTEXTUALIZACIÓN DE LA HOSPITALIDAD EN AMÉRICA LATINA A TRAVÉS DE LOS CASOS DE MÉXICO, BRASIL Y ECUADOR**

En este Anexo, contextualizamos la hospitalidad en América Latina a través de tres países, México, Brasil y Ecuador, que, en algún momento de su historia, mostraron esta gran tradición, pero sus Estados la vienen limitando mediante leyes y políticas migratorias y de refugio restrictivas. Lo que evidencia una tendencia significativa al retroceso en la hospitalidad en América Latina, aunque algunos ciudadanos y grupos de la sociedad civil de la región siguen practicando la hospitalidad hacia personas migrantes y refugiadas y luchando en favor de leyes y políticas más abiertas o en contra de la indiferencia de los gobiernos.

En primer lugar, vale subrayar que América Latina se ha caracterizado por la gran tradición de hospitalidad de sus pueblos hacia los extranjeros originarios de la región e incluso hacia los migrantes extracontinentales. Por ejemplo, los países del llamado Cono Sur tales como Argentina, Chile, Uruguay acogieron e integraron a un gran número de migrantes europeos.

### **1. El caso de México**

Esta tradición de la hospitalidad latinoamericana se reflejó de manera elocuente en el caso de México a lo largo del siglo XX. México se convirtió en país de acogida de una gran cantidad de refugiados, entre intelectuales, artistas, activistas políticos, que huían de la persecución de las dictaduras en América Latina y en España.

Las embajadas y otras sedes diplomáticas de México en Sud América, por ejemplo en Chile y en Argentina, fueron -para los ciudadanos



perseguidos- lugares de asilo, donde recibían protección y asistencia humanitaria, mientras se gestionaban los salvoconductos para su traslado a México.

Se estima entre cientos de miles y casi un millón de asilados, entre sudamericanos –argentinos, chilenos, bolivianos uruguayos, brasileños-, caribeños y europeos, que acogió México a lo largo del siglo XX, principalmente de finales de los 50 a principios de los 80. Lo que convirtió a México en el país de asilo y de hospitalidad por excelencia en la región.

También les ha valido a los diferentes gobiernos mexicanos una serie de tensiones con regímenes dictatoriales como, por ejemplo, con el presidente chileno Augusto Pinochet que rompió las relaciones diplomáticas en 1974 con ese país, negándose a otorgar salvoconductos a sus ciudadanos que buscaban refugio en la sede diplomática mexicana.

La Nueva Ley de Migración Mexicana de 2011 trató de reconocer esta tradición de hospitalidad; por ejemplo, esta normativa establece en su artículo número dos: “Hospitalidad y solidaridad internacional con las personas que necesitan un nuevo lugar de residencia temporal o permanente debido a condiciones extremas en su país de origen que ponen en riesgo su vida o su convivencia, de acuerdo con la tradición mexicana en este sentido, los tratados y el derecho internacional.”

Sin embargo, el territorio de México, lugar de paso hacia los Estados Unidos de América para migrantes principalmente centroamericanos, es una pesadilla para ellos. Son constantemente víctimas de crímenes (homicidios, secuestros, agresiones sexuales), violencias y violaciones contra sus derechos humanos a manos de grupos del crimen organizado, mientras que los diferentes gobiernos del país no han mostrado suficiente interés y determinación para proteger a dichos migrantes en su territorio.

En este panorama sombrío han surgido organizaciones y personas, por ejemplo las llamadas *Patronas*, que devuelven la esperanza a los migrantes que pasan por territorio mexicano, a través de gestos y actos gratuitos de hospitalidad. Las llamadas Patronas son mujeres que, desde 1995, generosamente se han dedicado a preparar comida para dar a esos hombres, mujeres y niños centroamericanos que pasan en los trenes por sus comunidades (en Veracruz, por ejemplo) en busca del sueño americano.

## **2. El caso de Brasil**

Con respecto al caso de Brasil, la historia de este país cuenta que, en plena dictadura militar, la Cáritas Diocesana de Río de Janeiro bajo el liderazgo del cardenal D. Eugenio de Araujo Sales acogió en los años 1970 a ciudadanos argentinos, chilenos, uruguayos que huían de la dictadura en sus países. En 1976 la Caritas de Río de Janeiro tenía más de 70 albergues, en los que alojó a 350 refugiados.

A inicios de los años 80, con el proceso de “redemocratización de Brasil”, el gobierno de este país acogió a miles de refugiados angolanos. Y en 1986, recibió a 50 familias de refugiados iraníes que huyeron de la persecución religiosa.

Con respecto a la migración, Brasil ha sido un país de migrantes italianos, portugueses, provenientes de otros países europeos, e incluso de Japón. Desde los años 70, se ha convertido en tierra de acogida de migrantes latinoamericanos, entre argentinos, chilenos y uruguayos; y a partir de la década de los 80, dio inicio de manera acentuada la inmigración de bolivianos, paraguayos, peruanos.

Luego del terremoto que afectó Haití, los haitianos empezaron a llegar de manera creciente a Brasil. Según el Gobierno de Brasil, después del 12

de enero de 2010, ya han sido regularizados en el país cerca de 9 mil haitianos.

Los extranjeros en Brasil, mayoritariamente argentinos, ecuatorianos, chilenos y venezolanos, representan el 1% de una población que cuenta con más de 190 millones de habitantes.

Al igual que Chile, Brasil está ahora en proceso de adoptar una nueva legislación migratoria para adaptar sus normativas a la realidad actual de la migración y a los avances del derecho internacional, principalmente los derechos humanos de los migrantes y refugiados. En Brasil la ley Número 6.815 que rige y define el régimen migratorio data de 1980, es decir, de la época del régimen militar. Desde 2009, el Ejecutivo propuso un proyecto de ley No. 5.655/09 para reformar el llamado Estatuto del Extranjero; pero el debate sobre el proyecto sigue aún en el Parlamento.

El Ministro de la Justicia brasileño, José Eduardo Cardozo, acaba de crear en mayo de este año un grupo de trabajo con la misión de elaborar propuestas y estudios en torno a la política migratoria del país, en el marco de la primera Conferencia Nacional de Migraciones y Refugio a realizarse en 2014.

Mientras tanto, el número de personas refugiadas sigue creciendo en Brasil. El gobierno de este país acaba de anunciar que “el número de extranjeros que solicitan refugio en Brasil triplicó en 2012 [2.008 personas], en comparación con 2010 [566 personas]”, por razón de “grandes crisis humanitarias, nuevas o relacionadas con conflictos ya viejos que continúan provocando desplazamientos”<sup>58</sup> (Ministerio de justicia de Brasil, *Triplica o número de estrangeiros em busca de refúgio no Brasil*,

---

<sup>58</sup> Recuperado de: <http://portal.mj.gov.br/main.asp?View={BB799FA1-9499-42CF-BA8D-CDCB8FFB5A4F}&BrowserType=NN&LangID=pt-br&params=itemID%3D%7B60D6A533-9B84-431A-9859-0A7710493F17%7D%3B&UIPartUID=%7B2218FAF9-5230-431C-A9E3-E780D3E67DFE%7D>

26 de abril de 2013). Actualmente (hasta el mes de marzo de 2013) existe un total de 4.262 refugiados reconocidos en Brasil, de los cuales la mayoría son angolanos (1.060), colombianos (738) y congolese (570).

Sin embargo, la situación de un buen número de personas migrantes o que no califican para el refugio, según los criterios de la Convención de la ONU sobre el Estatuto de los Refugiados (Ginebra, 1951), es bastante difícil en Brasil.

Por ejemplo, en el caso de los migrantes haitianos que han estado llegando a Brasil en los tres últimos años, el gobierno de Dilma Rousseff se reunió el 13 de mayo de 2013 con Perú, Ecuador, Bolivia, República Dominicana y Haití (países implicados en ese flujo), para discutir sobre el control de las áreas de fronteras sudamericanas y la lucha contra redes transnacionales de tráfico. Mientras que 1.193 haitianos se quedaron varados a inicios de 2013 en la frontera de Acre en condiciones precarias (sin comida ni agua) y en espera de ser acogidos por Brasil. Vale subrayar que a finales del año 2011 más de mil años estuvieron bloqueados en Tabatinga, ciudad brasileña fronteriza con Perú y Colombia. Mientras que del 13 de enero de 2012 hasta finales de abril del mismo año el gobierno de Brasil impidió el paso hacia el interior de su territorio a más de 300 haitianos bloqueados en Iñapari, pequeño pueblo de Perú fronterizo con Brasil.

Según una declaración que hizo a la prensa en enero de 2012 el economista Ricardo Paes de Barros, coordinador del nuevo proyecto de ley migratoria brasileña, afirmó: “Es necesario definir hasta dónde llegará nuestra generosidad. Ya que no vamos a contribuir a aliviar el sufrimiento del mundo y absorber a esas personas. La solidaridad debe tener ciertos límites y adecuarse a la ayuda que Brasil sea capaz de ofrecer.” (Ver: O Globo, *Brasil quer facilitar vistos para profissionais estrangeiros*, 15 de enero de 2012).

Todo parece indicar que la nueva normativa migratoria tratará de limitar la hospitalidad, principalmente a quienes vienen de países pobres y no tienen un alto perfil profesional. De hecho, esta limitación de la hospitalidad que ha puesto en práctica el gobierno de Brasil, cerrando las fronteras (particularmente en Acre) a miles de migrantes haitianos, africanos y otros latinoamericanos, ha conllevado como consecuencia inmediata a la violación de los derechos humanos de dichos migrantes que han tenido que afrontar serias crisis humanitarias. Esta situación marca clara y elocuentemente un retroceso en la gran tradición de la hospitalidad en Brasil.

### **3. El caso de Ecuador**

Con respecto al caso de Ecuador, cuando este país sudamericano publicó su Constitución política en octubre de 2008, el mundo entero celebró, entre otras novedades de esta Carta Magna, el apartado 5 de su artículo 416 que establece: “[El Estado ecuatoriano] Propugna el principio de ciudadanía universal, la libre movilidad de todos los habitantes del planeta y el progresivo fin de la condición de extranjero como elemento transformador de las relaciones desiguales entre los países, especialmente Norte-Sur.”

La nueva Constitución ecuatoriana hablaba un lenguaje que trascendía el marco jurídico-político tradicional del Estado-nación moderno. Apuntaba hacia el ideal cosmopolita, muy arraigado en la tradición estoica, cristiana, kantiana, humanista. “Ciudadanía universal”, “libre movilidad”, “reconocimiento del derecho a migrar”, “progresivo fin de la condición de extranjero”, figuran entre otros conceptos adoptados en este nuevo paradigma de la migración.

Con respecto a la integración latinoamericana, esta Carta Magna expresó en su artículo 423 el compromiso del Estado ecuatoriano para “propiciar la creación de la ciudadanía latinoamericana y caribeña; la libre circulación de las personas en la región; la implementación de políticas que garanticen los derechos humanos de las poblaciones de frontera y de los refugiados; y la protección común de los latinoamericanos y caribeños en los países de tránsito y destino migratorio”.

Ecuador planteaba para la región la necesidad de un nuevo orden jurídico, en el que la protección de los derechos humanos prime sobre las fronteras, la soberanía política, la seguridad nacional y otras restricciones del Estado-nación moderno. ¡Un nuevo paradigma de la integración latinoamericana y caribeña!

En el plano político-administrativo, el presidente ecuatoriano Rafael Correa ordenó que, a partir del viernes 20 de junio de 2008, no se exigiera visa a los ciudadanos de cualquier nacionalidad para ingresar al país y permanecer por un periodo de noventa días. Correa argumentó que, con esta disposición, estaba “desmontando ese invento del siglo XX que fueron los pasaportes y las visas”.

Todos estos cambios constitucionales y políticos se realizaron en un momento en que Ecuador estaba en proceso de convertirse en un país de tránsito y destino, además de ser un país expulsor de migrantes. Varios factores explican esta conversión, entre ellos: la dolarización de su economía, los acuerdos binacionales (con Perú, por ejemplo), una política de refugio muy abierta, la eliminación de visas de turista para ingresar al país.

Vale subrayar que el incremento de la inmigración en Ecuador ya había iniciado antes de la adopción en 2008 de la política de “fronteras abiertas” o “ciudadanía universal”. Por ejemplo, la misma Dirección Nacional de

Migración reconoció que el saldo migratorio (diferencial de la entrada versus la salida de extranjeros) de ciudadanos colombianos y peruanos sumaba 706.339 personas entre 2000 y 2006, en comparación con el total de 65.147 y 104.130 extranjeros que había en Ecuador en 1990 y 2001 respectivamente.

Sin embargo, a partir de 2008, ciudadanos de otras nacionalidades como los haitianos, los cubanos e incluso migrantes extra-continenciales (asiáticos y africanos, por ejemplo), empezaron a llegar en cantidad significativa a Ecuador. Una buena parte de estos extranjeros han utilizado a Ecuador como país de tránsito para ir a los Estados Unidos de América o a Brasil.

Ante esta realidad, el gobierno ecuatoriano empezó a exigir visas a ciudadanos de algunas nacionalidades para ingresar al país por cualquier período de tiempo: primero a los chinos en diciembre de 2009; luego, a ciudadanos oriundos de Afganistán, Bangladesh, Eritrea, Etiopía, Kenia, Nepal, Nigeria, Pakistán y Somalia en septiembre de 2010.

El endurecimiento progresivo de la política migratoria de Ecuador se refleja también en el caso de las personas refugiadas. Si bien Ecuador es el país que ha acogido a más refugiados en la región: actualmente gozan del estatus de refugiado un total de 55.480 personas, de las cuales 98 por ciento son de origen colombiano. Sin embargo, Rafael Correa publicó el pasado 30 de mayo de 2012 el Decreto Ejecutivo 1182 que representa un retroceso con respecto a la legislación anterior.

Por ejemplo en el artículo 9 de este nuevo Decreto 1182 se reconoce como persona refugiada en Ecuador:

toda persona que debido a temores fundados de ser perseguida por motivos de raza, religión, nacionalidad, pertenencia a determinado grupo social u opiniones políticas, se encuentre fuera del país de su nacionalidad y no pueda, o a causa de dichos temores no quiera,

acogerse a la protección de tal país o que, careciendo de nacionalidad y hallándose, a consecuencia de tales acontecimientos, fuera del país donde antes tuviera su residencia habitual, no pueda o, a causa de dichos temores, no quiera regresar a él.

Este Decreto no incluye otros motivos o causales que el Decreto anterior (3301 de 1992) había reconocido al establecer que:

igualmente serán consideradas como refugiados en el Ecuador las personas que han huido de su país porque su vida, seguridad o libertad han sido amenazadas por la violencia generalizada, la agresión extranjera, los conflictos internos, la violación masiva de los derechos humanos y otras circunstancias que hayan perturbado gravemente el orden público.

Causales que están incluidas en la Declaración de Cartagena que, como lo afirman numerosas organizaciones de derechos humanos, “es un hito en la tradición de derechos humanos en América Latina” por las dos siguientes razones, entre otras (ver la nota de prensa de La Fundación Regional de Asesoría en Derechos Humanos, INREDH, *¿En Ecuador dejaron de ser bienvenidas las personas refugiadas?*<sup>59</sup>).

En primer lugar, “sirvió para la protección de personas que huyen de los conflictos armados y situaciones que no están recogidos en los instrumentos tradicionales como la Convención de las Naciones Unidas sobre el Estatuto del Refugiados de 1951”, sostuvo INREDH. En segundo lugar, esta Declaración “es necesaria para asegurar la protección de los miles de refugiados que huyen del conflicto armado de Colombia, pues un gran porcentaje lo hacen por el conflicto armado, la violencia generalizada en sus municipios”.

---

<sup>59</sup>

Recuperado de:  
[http://www.inredh.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=518:refugio-ecuador&catid=47:boletines](http://www.inredh.org/index.php?option=com_content&view=article&id=518:refugio-ecuador&catid=47:boletines).



Las organizaciones de derechos humanos, entre ellas el Servicio Jesuita a Refugiados (SJR), son unánimes en advertir que esta restricción de la definición del concepto de refugiado dejará sin protección a un gran número de colombianos que cruzan la frontera para buscar refugio en Ecuador; además, “un gran número de refugiados estarán de nuevo en condición irregular”.

Estos dos ejemplos- la exigencia de visas de ingreso al país para ciudadanos de algunas nacionalidades y la restricción de la definición de refugio- muestran con elocuencia cierto retroceso de Ecuador en la hospitalidad hacia las personas migrantes y refugiadas y también con respecto a los principios de ciudadanía universal, libre movilidad, fin de la condición de extranjero, integración regional, etc., proclamados por la Constitución política de 2008.



**More  
Books!** 



**yes**  
**i want morebooks!**

Buy your books fast and straightforward online - at one of the world's fastest growing online book stores! Environmentally sound due to Print-on-Demand technologies.

Buy your books online at  
**[www.get-morebooks.com](http://www.get-morebooks.com)**

¡Compre sus libros rápido y directo en internet, en una de las librerías en línea con mayor crecimiento en el mundo! Producción que protege el medio ambiente a través de las tecnologías de impresión bajo demanda.

Compre sus libros online en  
**[www.morebooks.es](http://www.morebooks.es)**

OmniScriptum Marketing DEU GmbH  
Heinrich-Böcking-Str. 6-8  
D - 66121 Saarbrücken  
Telefax: +49 681 93 81 567-9

[info@omniscrptum.de](mailto:info@omniscrptum.de)  
[www.omniscrptum.de](http://www.omniscrptum.de)

OMNIScriptum 

