

CULTURA Y LEY POSMODERNAS: LA JUSTICIA Y LA HOSPITALIDAD COMO VALORES COSMOPOLITAS

Fernando Juan García Masip*



Por qué este largo título para este corto ensayo? ¿Cuáles son los problemas que deseamos, desde el propio título, considerar? ¿Cuáles son, por un lado, las relaciones posibles entre la cultura y la ley, la hospitalidad y la cultura, la ley y la hospitalidad? Por otro lado, ¿qué de ello se relaciona con el cosmopolitismo? ¿Cuál es la “ley” del cosmopolitismo y cuál su relación con la llamada “posmodernidad”? Finalmente, ¿cómo se vinculan todos esos conceptos con la desconstrucción y con la comunicación? Derrida, por ejemplo, no los trabaja de esa forma. Justo por ello, quisimos abordar sus relaciones y “probar” algunos de los protocolos desconstruccionistas “fuera” de las preocupaciones estrictamente derridianas, aunque —como se verá— ellas ayudarán mucho a dar curso a nuestras indagaciones.

Nos interesa presentar y discutir, principalmente, si en la actualidad existen aspectos en la cultura que sean “signo”, o texto, de una ley escrita, o no escrita, a la que podamos denominar posmoderna. En otras palabras: ¿existe algo como un ser posmoderno, un sentido posmoderno, algo que sea como el grito de la crisis de la razón? Supongamos el título de algún ciclo de conferencias, muy en la moda de hoy, “la Posmodernidad y la Crisis de la Razón Universal”, por ejemplo; se corre el riesgo de afirmar, ni aunque sea como sugerencia temática, que vivimos en una época en donde la razón universal está en crisis, y que por ello se deno-

* Colegio de Filosofía, Letras y Humanidades, Universidad del Claustro de Sor Juana, México.

mina posmoderna. Puede suponerse incluso que en esta época los valores culturales y las leyes también están en crisis, o como mínimo, obedecen a otra razón que no la universal. ¿Será esto posible?, es decir, ¿es posible considerar una razón que no sea universal? ¿No sería ello una contradicción lógica? En términos de los fundamentos filosófico-científicos y metafísico-teleológicos dominantes hasta hace poco tiempo y, tal vez, todavía prevalecientes en muchas áreas, ¿puede considerarse una razón particular —o incluso singular, única— que todavía sea razón, racionalidad, etcétera. ¿Es posible que exista una razón práctica, como la denominaba Kant, que pueda renunciar a su valor Universal?

El título ficticio en el que este ciclo ficticio de conferencias se protegería —mejor digamos, refugiaría— se presta a una amplia gama de equívocos, pero también de certezas. ¿Será que la razón está en crisis y por lo tanto su Universalidad inmanente también? ¿No sería mejor decir que es el concepto de razón el que está en crisis, y que la conceptualidad, ella propia, está en crisis, y que la idea de crisis está también en crisis, y que estamos al borde de un ataque metafísico de nervios? Entonces, ¿para qué preguntar tanto? ¿No será una señal de los tiempos, aunque parezca que hoy nadie se cuestiona nada? ¿No será que tenemos que preguntar, porque el espanto —como Heidegger lo denominaba—, el espanto por el sentido del ser actual nos convoca, con su apelo, justo a ejercer nuestra pulsión deconstructiva?

Cultura posmoderna e Imperativo Categórico

Consideramos que los términos “posmodernidad” y “posmoderno” ya fueron aceptados razonablemente como parte del patrimonio lingüístico, al menos en la academia. Que todos están de común acuerdo en sus significados es otra cosa... En general, restan dudas sobre los términos, sobre si es importante sostenerlos, sobre si significan lo mismo y alguna cosa de manera auténtica; pero no existe un consenso sobre sus significados. Se ha notado que, aunque todavía cuestionado, el término “posmodernidad” aparece mucho más suelto, más presente, menos tambaleante, en muchos ciclos, conferencias, libros, artículos y en el discurso en general. Parece ser útil para indicar, por lo menos, que algo *diferente* de la modernidad y de lo moderno está siendo experimentado, aunque esa experiencia todavía no sea totalmente aceptada.

Las diferencias versarían sobre todo en el campo de la cultura. La cultura, según Lyotard, no es más predominantemente moderna; es posmoderna. La economía no es más predominantemente industrial, es posindustrial. La comunicación no es más sólo libresca; es imagética, visual

y digital. La política no es más absolutista; es predominantemente social-democrática. El “mundo” está en un proceso de cambio significativo, y los procesos de valorización también. Pero nos preguntamos: ¿la Ley cambió?, ¿el campo jurídico también?, ¿y el sentido de la legalidad? ¿Estamos siendo más justos hoy?, ¿ha mejorado la justicia? ¿Hay una justicia posmoderna? ¿Existe un derecho posmoderno? ¿Se está produciendo una Ley posmoderna? ¿O la Ley sigue obedeciendo a una Universalidad racional trans-histórica?

Repitamos, con otros términos: ¿existe una esencia de la Ley que sería por lo tanto su Universalidad Racional o fundamentada en una Razón Universal, que no obedezca a los cambios empíricos de las sociedades concretas e históricas? Si la respuesta fuese afirmativa, esta última cuestión colocaría en jaque la posibilidad de la existencia de un campo jurídico de un derecho propia y específicamente posmoderno.

En su libro *La condición postmoderna*,¹ hoy un clásico sobre el tema, Jean-François Lyotard presenta una confrontación entre el campo del derecho formal y el campo del pragmatismo jurídico. Una cierta tensión parece erigirse en la cultura jurídica posmoderna entre la Ley como razón universal y las prácticas de la legitimidad. En ese sentido, nos parece que la posmodernidad no es ni la negación ni la superación de la Ley *qua* Razón Universal. La posmodernidad es un campo de fuerzas que, en relación con lo jurídico, produce efectos de tensión entre la ley y la legitimidad; en consecuencia, puede producir una amalgama de una y otra o, en ciertas circunstancias, un choque de una y de otra, o todavía más, una convivencia bien comportada de una y de otra —Ley y legitimidad, derecho y justicia—. Aunque no sean excluyentes, la ley y la legitimidad no son la misma cosa. Nunca lo fueron en la historia social y política. Por ejemplo, aunque es legítimo defenderse de una agresión física, ello no significa la existencia de una ley anterior que afirme de modo universal que ante toda agresión se otorga al agredido el derecho de defenderse. En ese sentido, podemos afirmar que la ley o las leyes se postulan después del reconocimiento por la autoridad de la legitimidad de un acto. Tal y como lo demostró Marcel Detienne, en su obra *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, el derecho de defensa en la Grecia antigua sólo se establece a partir del momento en que los déspotas micénicos y minoicos son presionados por las aristocracias guerreras a aceptar su participación en los procesos decisorios del poder y, por lo tanto, su participación en los procesos de acusación y de defensa en general.² Antes de eso, en los

¹ Cfr. Jean-François Lyotard, *La condición postmoderna. Informe sobre el saber* [trad. al español de Mariano Antolín Rato], Barcelona, Planeta, 1993.

² Cfr. Marcel Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, México, Sextopiso, 2004.

Estados primitivos, los señores del poder no otorgaban el derecho de defensa. La legitimidad de un acto, para tornarse ley, necesita de un juego de fuerzas sociales que produzca su sanción como tal. Por lo tanto, la ley universal no es sino un momento, posterior, que sucede en el tiempo a otro tipo de racionalidad a la que podríamos denominar, en sentido amplio, *particular, parcial o limitada*.

Las ideas de Michel Foucault³ nos ayudarían a comprender que los saberes, entre ellos el jurídico, son frutos de prácticas concretas en sociedades objetivas pero heterogéneas. Foucault nos enseña que el Derecho germánico surgió, sobre todo, a partir de las prácticas de la legitimidad en las comunidades feudales, en las cuales los señores sólo participaban como auténticos legitimadores de los procesos decisorios; ellos no eran jueces. Las comunidades feudales posteriores al Derecho romano y anteriores al Derecho moderno del siglo XII resuelven sus problemas jurídicos y judiciales sobre la base de prácticas legitimadas por ellas mismas. En general, es la composición heterogénea de fuerzas políticas, sociales, económicas, y científico-históricas la que produce un efecto de ley. No lo contrario.

Partimos, entonces, de la suposición de que no hay ley substancial *a priori*, a pesar de Kant. La Razón Universal que funda a la Ley como Imperativo Categórico Moral es, desde nuestra interpretación, y siguiendo a Foucault, un momento de la organización filosófica de los saberes en la modernidad. Y nada más que eso. Pero, también, nada menos que eso. Afirmamos que Kant no puede ser dejado de lado de manera tan sencilla. Se necesita discutirlo y deconstruirlo, como ya lo hicimos en otras ocasiones, porque en el aire rarefacto de la posmodernidad, algo del kantismo circula todavía con fuerza.

Recordemos cuál es el principio fundamental kantiano: “Actúa como si (*als ob*) la máxima de tu acción se debe tornar, por tu voluntad, una ley universal de la naturaleza”.⁴ ¿Qué significa esto? Que la acción del individuo, para encaminarse moralmente, debe seguir el sentido de la Razón, porque es la Ley Universal —*en sí y para sí*, completaría tiempos después Hegel—. Pero Derrida, en una larga conferencia⁵ sobre Lyotard, observa, con relación a esa máxima de Kant, que existe una *inflexión* fundamental en la construcción de la frase. Derrida nota que Kant está afirmando que el individuo debe actuar *como si* actuase en conformidad

³ Cfr. Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, México, Gedisa, 1986.

⁴ Immanuel Kant, *Fundamentos de la Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1988, p. 74.

⁵ Vid. Jean-Francois Lyotard, Jacques Derrida *et al.*, *La faculté de jouer*, París, Minuit, 1985. En lo sucesivo, los pasajes de las obras de Derrida se citarán en español sólo en el texto, y en francés al pie de página; las fuentes se consignarán en el idioma original y en su versión al español, cuando la haya. En los casos en que no existe la segunda, ofrezco mi traducción.

con lo Universal. El punto que debe destacarse es el *como si*—en alemán, *als ob*—. El actuar humano debe *parecerse* con una Ley Universal. Es una simulación. Es la irrupción de un plano ficticio, como lo denomina Derrida, en el discurso de Kant. Por consiguiente, la Ley Universal y Racional también es una literatura que no sólo se vincula con la letra de la Ley, sino con la ley de la *imaginación* literaria. La Ley de la ley es el sentido de ese *como si*. No hay ley, por lo tanto, sin un plano ficticio. Citemos a Derrida: “Aparentemente, la ley no debería dar lugar, en cuanto tal, a ninguna narrativa. Para ser investida de su autoridad categórica, la ley debe ser sin historia, sin génesis, sin derivación posible. Tal es la ley de la ley. La moralidad pura no tiene historia, parece recordarnos Kant”.⁶

Pero si la moralidad pura no puede ser narrada, ¿por qué el sujeto debe actuar *como si*? ¿Por qué Kant no afirma sólo que la acción del sujeto *debe ser conforme* a la Ley Universal, o que debe seguirla? ¿Qué extraño “parásito” es ése, la ficción, que se anida en el corazón de la Ley para ésta existir? ¿Por qué el lenguaje irrumpe con su fuerza en el seno de la Ley, es decir del Ser? ¿Quién invitó al lenguaje a participar de la celebración exclusiva de la Razón? Citemos otro pasaje de Derrida: “Incluso, aunque la instancia de la ley parezca excluir toda historicidad y toda narratividad empírica, en el momento en donde su racionalidad parece completamente distante (extranjera) de toda ficción y de toda imaginación, incluso la trascendental, parece que ella todavía ofrece *a priori* su hospitalidad a esos parásitos”.⁷

Nos interesa destacar que la ley, en el sentido moderno kantiano—por lo tanto la Razón Universal, la Voluntad Universal—, acoge, con su hospitalidad involuntaria, aquello que no es ni universal ni ley y ni racional puramente. Ese valor de *hospitalidad* es el que desarrollaremos más adelante. Antes, queremos afirmar que la moral no es sino un hecho de lenguaje. Marcado, surcado, trazado y retrazado, el individuo se torna “sujeto actuando moralmente” con los rastros dejados por los lenguajes a los que fue sometido por la sociedad. Ese *subjectum* que actúa moralmente *como si* fuese dueño y señor de su destino, no sabe que en lo propio de su ser racional habita lo inesperado del lenguaje. Ese *subjectum* moderno que actúa como si fuese un ente guiado por la Ley Universal se

⁶ *Ibidem*, p. 109. “Apparemment, la loi ne devrait jamais donner lieu, en tant que telle, à aucun récit. Pour être investie de son autorité catégorique, la loi doit être sans histoire, sans genèse, sans dérivation possible. Telle serait la loi de la loi. La moralité pure n’a pas d’histoire, voilà ce que semble d’abord nous rappeler Kant”.

⁷ *Ibidem*, p. 108. “Alors, même que l’instance de la loi semble exclure toute historicité et toute négativité empirique, au moment où sa rationalité paraît étrangère à toute fiction et à toute imagination, fût-elle transcendante, elle semble encore offrir *a priori* son hospitalité à ces parasites”.

desvanece en la imposibilidad de cuidar de su morada, el lenguaje.

Entendamos que el lenguaje es un acto, es una acción. La primera acción del sujeto a la que Kant se refiere sin querer es, antes de todo, la acción del lenguaje, el ser como lenguaje. Es él quien instituye la Ley. Es él quien instituye la hospitalidad y se instituye *qua* marca evanescente en lo propio de la Ley. Según Heidegger,⁸ la palabra —y el lenguaje— es un *ethos*, una casa, una habitación, la morada del ser. Para nosotros, *ethos* es acoger, recibir lo inesperado, lo enteramente otro, lo extraño. Es esa cultura jurídico-social que legitima a las prácticas de la ley en la sociedad. Son los juegos de fuerzas del lenguaje que actúan como producción de sentido, de ley, de ser. A tales juegos de lenguaje social los juristas, los abogados, los procuradores, los jueces, deben estar atentos, escuchando la búsqueda de la legitimidad de los juegos de fuerzas del marcar, del delimitar, del trazar, del multiplicar, del diseminar, y escuchar las huellas de sentido dejados en la carne de una época como la nuestra.

(Hagamos un paréntesis parateológico: Dios es la Ley pura —consideremos “Dios” apenas el nombre de un principio lógico— lo inesperado; aquello que no se espera y aparece desprovisto de anuncio; Ley sin palabra que puede irrumpir a cualquier momento en cualquier lugar sin aviso previo. En el momento en que Dios habla, el sentido se instituye, se revela; la Ley ahora se torna humana, impura, simbólica, literaria, esperada porque pasible de ser seguida y perseguida; se instituye la esperanza para los desesperados, los desesperanzados, para los *mortales*. Somos sujetos de una Ley impura, parasitada, porque hablada, porque *mortal*, precisamente. Preguntamos ¿el reconocimiento contemporáneo del sentido de la Justicia residiría en la hospitalidad que debemos dar a los lenguajes heteronómicos que surcan el ser de la realidad humana? Entre la hospitalidad y la cultura, la cultura como hospitalidad y la hospitalidad como cultura, ¿cuáles son los límites, digamos *mortales*, de esa relación posible/imposible?)

La cultura y la muerte

En *Aporias*,⁹ Derrida define que “la cultura, en general, es en esencia, ante todo, digamos incluso que *a priori*, cultura de la muerte”.¹⁰ Cuando él afirma eso, el autor está discutiendo los problemas inmanentes al cul-

⁸ Cfr. Martin Heidegger, *Carta sobre o humanismo*, Lisboa, Guimarães, 1987.

⁹ Jacques Derrida, *Aporias. Mourir. s'attendre aux 'limites de la vérité'*, París, Galilée, 1996; *Aporias. Morir-esperarse (en) 'los límites de la verdad'*, Barcelona, Paidós, 1998.

¹⁰ *Ibidem*, p. 83. “la culture elle-même, la culture en général, est essentiellement, avant tout, disons même *a priori*, culture de la mort”.

to de los muertos y de los ancestrales, al luto, al sacrificio y al sepultar. Es decir, toda cultura se inicia como tal, instituyendo el culto a los muertos. Se podría afirmar, dice Derrida, que *cultura* y *cultura de la muerte* son un pleonasma o una tautología. La cultura es cultura de la muerte.

Esa colocación puede parecernos extraña o hasta repugnante, pues por lo regular concebimos la cultura como un proceso social de creación, de invención, de producción de las marcas simbólicas *vitales* de la existencia de un pueblo, o de los pueblos en general. Pero lo que Derrida intenta mostrar es que el “primer” culto históricamente dicho es el culto al pariente muerto; de ahí, la cultura se forma como un conjunto de rituales elaborados que organizan la memoria colectiva en relación con los ancestrales. La muerte es “primera”, piedra angular de la cultura. Derrida llega a afirmar incluso, que es un *a priori*. Obtengamos las consecuencias de eso para deshacernos, por un momento, de la determinación histórica.

Si la cultura de la muerte es un *a priori* de la cultura en general, si éstas devienen lo mismo, en cuanto *a priori*, no puede ser un *a priori* categórico, conceptual, pues no es racional, tal y como Kant lo concibe; pero tampoco es un *a priori* intuitivo, es decir, del orden de lo sensible. Porque para Kant los *a priori* factuales, intuitivos —el tiempo y el espacio— no pueden intuir, pensar o decir la muerte, porque ella no puede ser conocida absolutamente. Nosotros pensamos que, en ese sentido, la muerte, el fin, la nadificación, el límite, no se constituyen sólo alrededor *de* y *en* un sujeto del conocimiento (Kant), sino como *lanzamiento* del propio “sentido” de la vida social o colectiva. La muerte no sería un simple “origen” de la cultura, sino un hecho que es hecho culto para producir la diferencia como cultura y la cultura como diferencia. La muerte es la diferencia absoluta, y no está sólo al final de la vida, sino que *lanza* a la vida como tal. En ese sentido, la muerte es el origen del “inicio” de la cultura, y no un mero inicio de la cultura.

Estas últimas ideas tienen como fondo teórico, el pensamiento de Heidegger. Como ya sabemos, para Heidegger, el ser del *Dasein* (de la existencia de lo “humano”) es un *ser-para-la-muerte*. Nosotros interpretamos ese concepto heideggeriano en el sentido de que, en la medida en que podamos —y es una cuestión de poder en realidad— adelantar nuestra muerte, en la forma del reconocimiento de la finitud, del límite de nuestra existencia, se abren otras posibilidades —más diversidad de poderes— de ser, de vivir el ser que somos obligados a vivir en cuanto existir. Si el ser humano se torna ente en una sola o única forma de ser, él no está existiendo de forma auténtica; él, en efecto está muriendo. Existir, sería pues, lanzarse en las varias maneras de ser de lo humano y así poder ser auténticamente existente en las opciones —elecciones— que se hacen como ente. La forma propia de hacerse eso es cuestionando,

dice Heidegger. Sólo el *Dasein* cuestiona, es decir, produce problemas sobre el sentido de su existencia. Si no se cuestiona el sentido de nuestro ser, no se abren las posibilidades para ser otra cosa que aquello que somos. Seremos siempre lo mismo.

Pensamos que la cultura, por *ser-para-la-muerte*, “celebra” a la muerte como modo de responder a la cuestión del fin de la existencia. El culto a los muertos no es por obligatoriedad el culto *a la* muerte —como voluntad de destruir—; el culto de la muerte es la forma de, en un mismo movimiento, cuestionar el sentido de la existencia y responder a la cuestión del sentido de la muerte, del fin, del límite. En eso, se inventan las explicaciones, las soluciones al “problema” de la muerte. Explicaciones mágicas o religiosas, metafísicas o científicas, etcétera. Así, se produce la cultura que puede poco a poco ganar autonomía en relación con el culto de los muertos y puede también celebrar a la vida. La celebración de la vida —la ritualística del carnaval, por ejemplo— se monta como elaboración del duelo por un muerto o de la muerte. Las religiones sólo se explican por el culto de un muerto, de un sacrificado, de un ancestral. La cultura es la tarea existencial *infinita* de pretender ser otra cosa que sólo un *fin*.

También reconocemos en Derrida una cierta influencia de la noción de pulsión de muerte freudiana. La cultura se constituye como una forma de elaborar simbólicamente la pulsión agresiva, y que más tarde Freud denomina pulsión de muerte (Lacan la llama “voluntad de destrucción”). El muerto, la muerte y la cultura no muestran sólo que el fin existe, sino que también podemos realizarlo: podemos matar, destruir, somos impulsados a eso por necesidad o por deseo. La muerte no muestra sólo que está *fuera* de nosotros, sino también *dentro*. Forma parte de nuestro ser. Para Freud, la pulsión de muerte domina el psiquismo en la repetición compulsiva, en las psicopatías, en la melancolía pero en cualquier psicosis también, en el *dejá vu*, en el extrañamiento en su relación a la realidad, y en la voluntad de comenzar todo de nuevo —como diría Lacan—. *Voluntad de destruir* lo que existe para construir el porvenir. En ese sentido, la cultura es cultura de muerte porque *construye*, de forma paradójica. En la interpretación freudiana, la pulsión de muerte puede encontrar su destino psíquico, como cultura, porque prepara las posibilidades para que la pulsión erótica —junta y crea— marque a lo “humano”.

La cultura como colonia

En otro libro, intitulado *Le monolingüisme de l'autre*,¹¹ Derrida aborda la cuestión de la identidad cultural por la vía de la colonización. En él afirma que “toda cultura es originariamente colonial”.¹² El contexto —en la obra en donde eso es afirmado— trata de la imposición de las lenguas de los países “centrales” en relación con los países “periféricos” (el caso concreto es el de la lengua francesa en Argelia). En ese sentido, el término “cultura” es tomado por Derrida como un proceso de conquista simbólica, que sigue a una guerra de conquista o no, por intermedio de la imposición de una lengua extranjera al país o al territorio conquistado. Desde ese punto de vista, la cultura se haría bajo el impulso de la *dominación*. Aquello que de forma más explícita, Freud denominó pulsión de dominación, y que Derrida prefiere denominar “pulsión colonial”.¹³ El “monolingüismo del otro” consiste, pues, en el procedimiento de imposición de un campo lingüístico de comunicación y de una Ley. No hay monolingüismo *sin* Ley. La Ley en cuanto Lengua. La Ley de la que Derrida trata es la ley del Uno, de lo homogéneo. No hay cultura, por lo tanto, sin una cierta unidad buscada, deseada o impuesta. Incluso admitiéndose la paradoja de que, en el fondo, toda lengua es monolingüe, es decir, toda lengua es una imposición en la búsqueda de la homogeneización comunicacional y social; todo proceso cultural, desde ese punto de vista, viene *del* otro, viene de *otro*. Luego, además de hacer cultura a partir de la muerte del otro, establecemos la ley de una lengua que nos une para vivir bajo la colonización de ese otro.

Entonces, aquello que es lo más “propio” de un pueblo —su lengua—, en realidad siempre fue de otro, del *otro*, de la “alteridad”. Por eso, Derrida propone hablar y escribir la lengua del colonizador —siendo él judío-argelino, el francés, en su caso— a la perfección, conocerla a profundidad, para poder desconstruirla, para recuperar el poder sobre la lengua, reinventándola, hablando y escribiendo aquello que de forma inesperada la unidad de la lengua no esperaba, no contemplaba. Es lo que Derrida,¹⁴ en otro lugar, afirmaba en relación con la “lengua” —lenguaje— de Hegel: hablar como el Amo y esperar por las grietas de su

¹¹ J. Derrida, *Le monolingüisme de l'autre*, París, Galilée, 1996; *El monolingüismo del otro*, Buenos Aires, Manantial, 1997.

¹² *Ibidem*, p. 68. “Toute culture est originellement coloniale”.

¹³ Afirma Derrida: “cette pulsion coloniale qui aura commencé par s'insinuer”; “esta pulsión colonial que habrá comenzado por insinuarse”.

¹⁴ Cfr. J. Derrida, “De l'économie restreinte a l'économie générale. Un hegelianisme sans réserve”, in *L'écriture et la différence*, París, Seuil, 1994; *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Ánthropos, 1989.

lenguaje para revirarlo y herirlo por lo inaudito, por lo inédito, por lo inefable, por lo “inescrito”. El Amo tambalea... y cae. El reconocimiento del monolingüismo es también la búsqueda de su desconstrucción. En nuestra interpretación, consideramos que, al final de cuentas, toda lengua es “lengua muerta”, o lengua de muerto, pues pertenece al otro que ya fue, que no está más, que nunca conocimos, que nunca supimos del porqué hablamos tal lengua; solamente la hablamos como hecho cultural. Y la Ley que nos legó, se torna un culto comunicacional, se torna cultura. Hablamos sin que percibamos que existe el “espectro” en la lengua, el Amo, el Colonizador, el Otro *qua* el Mismo.

La cultura es colonia. Pero también no lo es. La idea de pulsión de dominación nos ayuda, como analogía, a comprender esa aparente paradoja. *Dominar* la lengua es buscar tornarla la *alengua* (concepto de Lacan y que aquí usamos libremente). Sin la pulsión de dominación es imposible deshacerse de la dominación del Amo, de su Ley, del Uno, de la Cultura, de la Lengua, del Habla, etcétera. Y no se trata de ser *contra* todo eso simplemente. Por que ese *eso* nos recupera en la propia “dialectización” *del* contra. La cuestión no es, por lo tanto, la búsqueda de una oposición dialéctica, sino del encuentro con un *resto* que no es asimilable a cualquier tipo de dialéctica (Amo/ esclavo, Ley/trasgresión, Uno/múltiplo, Lengua/lenguaje, Habla/escritura, etc.): buscamos ser *con-tra*. Hablar la lengua que es colonia, y redoblarla contra ella misma, remarcándole sus huellas reprimidas. “El canto de un resto sin ser”, dice Derrida¹⁵ a propósito de la poesía que *reza*. Que reza pidiendo por el no-ser. Por *nadie*. Por eso, la *alengua* es la forma de dominar a la lengua tratando de evitar la dominación por el *ser* y sus problemas de metafísica de la cultura y de sus emblemas transcendentales: ser y hablar.

Hospitalidad y cultura

En *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*,¹⁶ Derrida ofrece otra definición de cultura. Afirma: “La hospitalidad es la propia cultura y no es una ética entre otras”.¹⁷ En este caso se ve cómo la cultura aparece mezclada con la hospitalidad. Y más, la hospitalidad es la cultura *misma*; significa recibir al otro. En ese sentido, la cultura sería el poder de la

¹⁵ J. Derrida, *Schibboleth. Pour Paul Celan*, París, Galilée, 1986. “le chant d’un reste sans être” p. 74; *Schibboleth, Para Paul Celan*, Madrid, Arena, 2002.

¹⁶ Vid. J. Derrida, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, París, Galilée, 1997.

¹⁷ *Ibidem*, p. 42. “L’hospitalité, c’est la culture même et ce n’est pas une éthique parmi d’autres.”

receptividad, del acogimiento al otro. Pero ¿recibir al otro no puede ser, también, recibir a cualquier uno, incluso un posible “enemigo”, un otro que quiera colonizarnos —dominar— o matar —destruir—? La cadena genealógico-semántica que origina la palabra hospitalidad nos muestra una fulgurante ambigüedad en ese respecto. Tanto hospitalidad como hostilidad comparten el *hospes*, *hostis*, *hosti-pet*, *posis*, *despotes*, *potere*, *potis sum*, *pote est*, *potest*, *pot sedere*, *possidere*, *compos*, etcétera.¹⁸ La hospitalidad como poder poseer al otro, de componer con el otro, de someter al otro a la cultura propia. ¿Se puede acoger respetando por entero las diferencias del otro?

Derrida nos muestra otro sentido semántico, más moderno, y que hace navegar a la hospitalidad en la cadena *hospes*, *hostis*, *hostage*, *host*, *guest*, *ghost*, *holy ghost*, y *Geist*.¹⁹ En este caso, el *Geist* final es el Espíritu. Es espíritu del otro que retorna. La hospitalidad es el recibir al otro que retorna, pero que antes se tornó *extranjero*. El espíritu del muerto, el espectro, que puede hostilizarnos. Cultura de la hostilidad, de la espectralidad. Por eso se debe ser hospitalario. Recibir a quien retorna, con todo y sus fantasmas.

La hospitalidad como fundamento de la cultura es una ética; el *ethos* como casa, hogar, morada. Recibir en su propia casa (*chez soi*), territorio, país, Estado. Esta idea guarda una íntima relación con la idea de cosmopolitismo. Y quien mejor trató esto fue Kant. Pero sus ambigüedades conceptuales, sus vacilaciones, las incertidumbres político-filosóficas de sus posiciones serán analizadas también.

Por otro lado, la cuestión de la comunicación aparece con una nueva oportunidad para ser meditada. Sí, porque tenemos que preguntarnos sobre los efectos de esas “definiciones” de cultura —que Derrida nos da— en el campo y en la problemática de la comunicación. Más que hacer una “síntesis” de las tres definiciones de cultura, sería importante intentar articular las aparentes contradicciones y mostrar que ellas están ligadas siguiendo un hilo conductor que todavía no revelamos, y que podrá lanzarnos fuera del Laberinto.

Retomemos de forma resumida las definiciones anteriores. La cultura es, para Derrida, muerte porque se instituye un límite, una marca “originaria”: la ceniza de un muerto, que es lo que le posibilita a toda cultura ser en *différance*. Por otro lado, la cultura, continúa, es un proceso de colonización, porque, además de ser retención —junción—, es *propensión*; porque domina, impone, obliga, destruye. *Con* la cultura nos juntamos en “comunidad”, pero nos diferenciamos jerárquicamente, también. Si nos dejáramos seducir por una tentación hegeliana, pensaríamos que la cul-

¹⁸ J. Derrida, *Monolingüismo de l'autre*, p. 32.

¹⁹ J. Derrida, *Apories*, p. 110.

tura como hospitalidad es la superación de las dos primeras que serían antagónicas. No lo son. La cultura es cultura de muerte, porque es originaria y comunitaria y, al mismo tiempo, jerárquica y dominante. Nosotros interpretamos de esa forma las proposiciones de Derrida. Pero la cultura como hospitalidad no mantiene en su seno una pureza que la habilitaría a redimir a la sociedad y a la historia humanas de sus *infelicités*. Al contrario, la hospitalidad es también, al mismo tiempo, ambivalente; es decir, está estructurada con valores de acogimiento y de hostilidad. Por lo tanto, la posible comunicación con el otro, lo extranjero, lo enteramente otro, tiene que ser preparada para recibir a la diferencia y no sólo a la identidad. Ése es el verdadero problema de la cultura-hospitalidad. Derrida: “*lo propio de una cultura es no ser idéntica a sí misma. [...] No hay cultura o identidad cultural sin esa diferencia en relación a sí. [...] No hay relación consigo, identificación consigo sin cultura, pero cultura de sí como cultura del otro, cultura del doble genitivo y de la diferencia consigo.*”²⁰

Lo que asegura que la identidad no se estructure como colonización, como dilución de las diferencias por la sumisión a una lengua, y otros procesos identificatorios, es la cultura como diferencia, como “muerte”, precisamente. La cultura como muerte carga la huella que la “origina”. La historia de la cultura, occidental en este caso, es la historia del *apagamiento* de esa huella;²¹ apagamiento del otro como enteramente otro; del muerto como el extranjero que puede retornar y espantarnos, espectro descompuesto de nosotros mismos. Así, la hospitalidad históricamente se enmarcó con la hostilidad en una iluminación espectral. Recibir al otro es recibirlo como lo que él es: *enteramente otro*.²² ¿Será que estamos

²⁰ J. Derrida. *L'autre cap*, París, Minuit, 1991, pp. 16-17: “*Le propre d'une culture, c'est de n'être pas identique à elle-même. [...] Il n'y a pas de culture ou d'identité culturelle sans cette différence avec soi. [...] Il n'y a pas de rapport à soi, d'identification à soi sans culture, mais culture de soi comme culture de l'autre, culture du double génitif et de la différence à soi*”; *El otro cabo. La democracia, para otro día* [trad. al español De Patricio Peñalver], Barcelona, Serbal, 1992.

²¹ J. Derrida, *Cosmopolites de tous...*, pp. 42-43: “l'être chez soi (l'ipséité même) suppose un accueil ou une inclusion de l'autre qu'on cherche à s'appropriar, contrôler, maîtriser, selon différentes modalités de la violence, il y a une histoire de l'hospitalité, une perversion toujours possible de *La loi de l'hospitalité*”; “estar en casa (la ipseidad misma) supone un acogimiento o una inclusión del otro que procuramos apropiarnos, controlar, dominar, según diferentes modalidades de la violencia; hay una historia de la hospitalidad, una pervisión siempre posible de *La ley de la hospitalidad*”.

²² J. Derrida. *L'autre cap*, p. 75: “*Le même devoir dicte aussi non seulement d'accueillir l'étranger pour l'intégrer, mais aussi pour reconnaître et accepter son altérité: deux concepts de l'hospitalité qui divisent aujourd'hui notre conscience européenne et nationale.*” “El mismo deber dicta también no sólo acoger al extranjero para integrarlo, sino también para reconocer y aceptar su alteridad: dos conceptos de hospitalidad que dividen hoy nuestra conciencia europea y nacional”.

preparados para tanto? ¿Será que la transparencia *comunicacional*, y cultural, por consiguiente, es posible sin ambivalencias, es decir, sin hospitalidad?

De repente, un interlocutor fantasmal aparece en el discurso de Derrida. Un teórico de la comunicación. Derrida:

So pretexto de defender la transparencia (“transparencia” es, junto con “consenso”, una de las palabras clave del discurso “cultural” que evocaba hace un momento), o la univocidad de la discusión democrática, la comunicación en el espacio público, la “acción comunicacional”, ese discurso tiende a imponer un modelo de lenguaje presuntamente favorable a esta comunicación. Este discurso pretende hablar en nombre de la inteligibilidad, del buen sentido, del sentido común o de la moral democrática, tiende por eso mismo, y como naturalmente, a desacreditar todo aquello que complica ese modelo, a reprimir o someter a sospecha aquello que pliega, sobredetermina o incluso cuestiona, en la teoría y en la práctica, esta idea del lenguaje.²³

La dirección está más que clara. La “acción comunicacional” de Habermas es profundamente deudora del Imperativo Categórico de Kant. Discursos sobre la cultura, el cosmopolitismo y la comunicación que no consiguen desconstruirse en profundidad, y todavía buscan demoler aquello que les incomoda. ¿El extranjero se sentiría seguro en la casa de ellos? Retornemos a Kant.

Hospitalidad y cosmopolitismo

¿De dónde proviene esta propuesta del querer colocar la cuestión del cosmopolitismo? Nos ayudamos *con* Kant para explicar cómo un cierto sentido de hospitalidad está incluido de forma silenciosa en el postulado fundamental de la Ley Universal. Pero Kant también nos ayuda a desterrar otra cuestión importante, la del cosmopolitismo. Es una idea radicalmente Iluminista y un fundamento para la Paz Perpetua, según la concibe el propio Kant. Entonces, volvamos a él y deshagamos la madeja, y la novela, de ese concepto y de sus consecuencias para la posmodernidad y el campo de la Ley.

²³ *Ibidem*, pp. 55-56: “Sous prétexte de plaider pour la transparence (‘transparence’ est, avec ‘consensus’, des maîtres mots du discours ‘culturel’ que j’évoquais à l’instant), por l’univocité de la discussion démocratique, pour la communication dans l’espace public, pour l’‘agir communicationnel’, un tel discours tend à imposer un modèle de langage prétendument favorable à cette communication. Prétendant parler au nom de l’intelligibilité, du bon sens, du sens commun ou de la morale démocratique, ce discours tend para là même, comme naturellement, à discréditer tout ce qui complique ce modèle, à soupçonner ou à réprimer ce qui plie, surdétermine ou même questionne, en théorie et en pratique, cette idée de langage”.

En el tercer artículo del ensayo *La Paz Perpetua* Kant escribe que: “El derecho cosmopolita debe limitarse a las condiciones de la hospitalidad universal”.²⁴ Afirma, por lo tanto, que existe un derecho cosmopolita y que tal establece una ley, que consiste en la hospitalidad universal. Pero ¿por qué Kant no consigue ser más afirmativo y postular que el derecho cosmopolita es la hospitalidad universal? ¿Por qué siempre existe un límite en el orden de la razón que impide al derecho contemplar efectivamente todo y a todos? ¿Es el límite de la razón pura? Pero, entonces, el plano de la ficción delimita la razón y, por lo tanto, la impureza de la misma se da por obra de la imaginación, es decir, del lenguaje, y no por las categorías *a priori*, únicamente.

En el desarrollo de tal artículo, Kant refiere el derecho cosmopolita del extranjero de visitar cualquier país, de ser acogido como visitante, y de no ser *hostilizado* por el hecho de ser un visitante. Ahora sabemos, con Émile Benveniste y con Jacques Derrida,²⁵ que en la composición de las lenguas indoeuropeas, algunos significantes recogen una ambivalencia estructurante escondida en el cerne de la lingüística occidental. Es el caso, como vimos, de la palabra *hospitalidad*. Recordemos: la cadena semántica que funda al significante moderno de hospitalidad mantiene en su origen la ambigüedad con la palabra *hostilidad*, con la de rehén y con la de fantasma. Veamos: *hospes*, *hostis*, *hostage*, *host*, *guest*, *ghost*, *holy ghost*, y *Geist*. *Hospes* en griego es huésped; pero en latín se torna *hostis*, hostil; en sajón, *hostage*, rehén, y *guest*, huésped de nuevo, *ghost*, fantasma; y *Geist* en alemán, que puede ser tanto fantasma como espíritu.

El huésped se transforma en un fantasma, en un espíritu sin patria, sin ley, un paria —recordemos, *en passant*, que los *hospitales* también nacieron para atender a los soldados enemigos, para recibir a cualquier uno—.

Por esto Kant advierte con claridad que el derecho de hospitalidad es también el derecho de no ser hostilizado, pues percibe de forma patente la ambigüedad que la hospitalidad puede tener para quien es acogido. Pero Kant no consigue admitir el derecho a la hospitalidad como derecho de residencia, lo cual es una cuestión jurídica contemporánea. Derrida lo nota bien cuando afirma en su ensayo *¿Cosmopolitas de todos los países, más un esfuerzo!*: “Inicialmente [Kant] excluye a la hospitalidad

²⁴ Cfr. Immanuel Kant, *A Paz Perpetua e outros opúsculos*, Lisboa, Edições, 70, 1984.

²⁵ J. Derrida, *Apories*, p. 110: “ Il nous ferait passer, en esprit, de l’otage à l’hôte et de l’hôte au fantôme (c’est la série *hospes*, *hostis*, *hostage*, *host*, *guest*, *ghost*, *holy ghost*, et *Geist*)” ; “Nos haría pasar, en espíritu, del rehén al huésped/anfitrión y del huésped/anfitrión al fantasma (se trata de la serie *hospes*, *hostis*, *hostage*, *host*, *guest*, *ghost*, *holy ghost*, y *Geist*)”.

como *derecho de residencia* (*Gastrecht*); límitala al *derecho de visita* (*Besuchrecht*)".²⁶

Pues bien, el derecho a residir era algo establecido por ley en muchas ciudades medievales en Europa, como lo era también en muchos quilombos brasileños, agréguese de paso. Derrida nos dice al respecto:

Reconoceremos, por otro lado, la tradición medieval de una cierta soberanía de la ciudad: ésta podía decidir por sí misma las leyes de la hospitalidad, los artículos determinados de la ley, plurales y restrictivos, con los cuales podía condicionar *La grande Ley* de la hospitalidad, esta Ley incondicional, singular y universal al mismo tiempo, que mandaba abrir las puertas a cada uno y a cada una, a cualquier uno [*tout autre* = enteramente otro], a cualquier uno que llegase, sin cuestionamiento, sin identificación inclusive, no importando de dónde viene y quién fuese.²⁷

El cosmopolitismo kantiano se limita, como él mismo dijo, a un tipo de hospitalidad "turística". Tal vez Kant sea uno de los primeros en pronosticar el advenimiento del turismo como forma cosmopolita mundial. Sin duda, el turismo es un derecho pragmático, el de visitar otro lugar. Pero es lamentable, al mismo tiempo, que el proyecto de una Razón Universal Cosmopolita acabe en las manos de las agencias de viajes.

El cosmopolitismo era considerado en el siglo XVIII un comportamiento positivo en la nueva sociabilidad moderna que iba diseminándose por Europa y por la América ilustradas. El cosmopolita era un hombre con pocas relaciones sedentarias y con frágiles relaciones familiares, afecto a viajar a otros países y culturas, con interés por conocer otros lugares y costumbres diferentes. Richard Senté, en su libro *El declinio del hombre público*, nos cuenta que "De acuerdo con el empleo francés registrado en 1738, cosmopolita es un hombre que se mueve despreocupadamente en medio de la diversidad, que está a gusto en situaciones sin ningún vínculo ni paralelo con aquello que le es familiar".²⁸ El cosmopolita ochocentista no representa con exactitud la imagen del turista posmoderno.

²⁶ J. Derrida, *Cosmopolites de tous...*, p. 54: "Tout d'abord il exclut l'hospitalité comme *droit de résidence* (*Gastrecht*); il la limite au *droit de visite* (*Besuchrecht*)".

²⁷ *Ibidem*, p. 46: "On reconnaîtra d'autre part la tradition médiévale d'une certaine souveraineté de la ville: celle-ci pouvait décider elle-même des lois de l'hospitalité, des articles de loi déterminés, pluriels et restrictifs, donc, par lesquels elle entendait conditionner *La grande Loi* de l'hospitalité, cette Loi inconditionnelle, singulière et universelle à la fois, qui commanderait d'ouvrir les portes à chaque un et à chaque une, à tout autre, à tout arrivant, sans question, sans identification même, d'où qu'il vienne et quel qu'il soit."

²⁸ Richard Sennett, *El declive del hombre público*, Barcelona, Península, 2002, pp. 19-64.

El cosmopolita es el Extranjero asumido. Carga la alteridad como su propia identidad y se congracia en ser diferente y en conocer lo diferente. Por lo tanto, el cosmopolitismo era una pragmática cultural efectiva que se alastraba por entre las fronteras nacionales y más allá de las fronteras nacionales.

En un breve tratado intitulado *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, Kant afirmaba, en su octava proposición, que “este sentimiento se cambia por la esperanza de que, tras varias revoluciones de reestructuración, al final acabará por constituirse aquello que la naturaleza alberga como intención suprema: un estado cosmopolita universal en cuyo seno se desarrollen todas las disposiciones originarias de la especie humana”.²⁹

Si ese Estado que Kant confiaba en que algún día llegaría —y que, a su vez, Hegel afirmaría más tarde ser la Monarquía Constitucional en el final de su última obra *Los principios de la Filosofía del Derecho*—,³⁰ si ese Estado mundial advendrá de forma natural no lo sabemos. Pero se puede saber que Kant, de alguna forma, creía que la Ley Universal —por lo tanto la Ley Moral y Racional— tornaría al mundo en un hogar dominado por el principio de la hospitalidad cosmopolita. Pero tendría que ser un hogar, recordemos, que aceptase las diferencias de lenguaje, de costumbres, de formas de ser, o mejor, un hogar que acogiese a la propia extrañeza del ser, cuestión que no fue conceptuada por Kant.³¹

²⁹ I. Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Madrid, Tecnos, 1987, p. 20.

³⁰ Cfr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, París, Gallimard, 1973.

³¹ J. Derrida, *De l'hospitalité*, París, Calmann-Lévy, 1997, p. 77: “Car pour être ce qu'elle 'doit' être, l'hospitalité ne doit pas payer une dette, ni être commandée par un devoir: gracieuse, elle ne 'doit' s'ouvrir à l'hôte [invité ou visiteur] ni 'conformément au devoir' ni même, pour utiliser encore la distinction kantienne 'par devoir'. Car si je pratique l'hospitalité *par* devoir [et non seulement *en conformité avec* le devoir], cette hospitalité d'acquittement n'est plus une hospitalité absolue, elle n'est plus gracieusement offerte au-delà de la dette et de l'économie, offerte à l'autre, une hospitalité inventée pour la singularité de l'arrivant, du visiteur inopiné.” Mi traducción: “Pues, para ser lo que 'debe' ser, la hospitalidad no debe pagar una deuda, ni ser comandada por un deber: graciosa, ella no 'debe' abrirse al huésped [convidado o visitante] ni 'conformemente al deber' ni, inclusive y para utilizar todavía la distinción kantiana, 'por deber'. Esta ley incondicional de la hospitalidad, si pudiésemos pensar eso, sería entonces una ley sin imperativo, sin orden y sin deber. Una ley sin ley, en suma. Un apelo que manda sin comandar. Pues, si practico la hospitalidad *por* deber [y no solamente *en conformidad con* el deber], esta hospitalidad de quitación no es más una hospitalidad absoluta; ella no es más graciosamente ofrecida más allá de la deuda y de la economía, ofrecida a otro, una hospitalidad inventada para la singularidad de quien llega, del visitante inopinado.”

Derecho tecnológico y posmodernidad: preparando un arrimo en la cibercultura

Al final de su libro ya citado, Jean-François Lyotard reafirma que un derecho posmoderno sólo puede ser establecido si los ciudadanos pudiesen acceder a todos los datos e informaciones a su respecto; el derecho de corregir los datos e informaciones que se posean sobre sí propio; el derecho del ciudadano de saber cuáles datos a su respecto son comunicados y a quién. En las sociedades posindustriales, de información y de comunicación, un campo jurídico *por venir* tendrá que erigirse sobre el derecho inalienable del ciudadano de saber cómo es conceptualizado por el Estado, por las empresas, por las organizaciones e instituciones a las cuales pertenece o pretende pertenecer. En un campo jurídico *por venir*, el derecho al lenguaje, ese parásito de la Razón Universal, tendrá que tornarse el derecho a la morada del ser, como la llama Heidegger.

Pero los guardias de esa casa, no pueden ser más de manera exclusiva, como Heidegger quería, los poetas y los pensadores auténticos; los guardianes del lenguaje en la posmodernidad son los ciudadanos comunes, los cosmopolitas del siglo XXI, municionados con computadoras y redes de información y de comunicación, locales y mundiales. La Razón Universal encarnada políticamente en el Estado de Derecho tiene que tornarse hospedera de la heteronomía de los lenguajes, de los juegos de lenguaje, y de las reglas emergentes de la sociabilidad contemporánea. Pero existe el peligro de absolutizar la hospitalidad y de aproximarla de un nuevo mesianismo, ahora contemporáneo.³² “La ley”, afirma Derrida, “no es ni la multiplicidad y ni, como se cree, la generalidad universal. La ley es siempre un idioma, ésa es la sofisticación del kantismo”.³³ Por eso

³² J. Derrida, *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail de deuil et la nouvelle Internationale*, París, Galilée, 1993, p. 267: “On pourra juger étrange, étrangeté familière et inhospitalière à la fois (*unheimlich, uncanny*) cette figure de l'hospitalité absolue dont on voudrait confier la promesse à une expérience aussi impossible, aussi peu assurée dans son indigence, à un quasi-'messianisme' aussi inquiet, fragile et démuné, à un 'messianisme' toujours présupposé, à un messianisme quasi transcendantal mais aussi obstinément intéressé par un matérialisme sans substance”; *Spectres de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva Internacional*, Madrid, Trotta, 1998, pp. 188-189: “Se podrá juzgar extraña, extrañamente familiar e inhospitalaria a la vez (*unheimlich, uncanny*), esa figura de la hospitalidad absoluta cuya promesa se querría confiar a una experiencia igual de imposible, igual de poco segura en su indigencia, a un casi 'mesianismo' igual de inquieto, de frágil y de desprovisto, a un 'mesianismo' siempre presupuesto, a un mesianismo casi trascendental, pero también obstinadamente interesado por un materialismo sin sustancia”.

³³ J. Derrida, *La faculté de Jurer*, p. 128: “La loi n'est ni la multiplicité ni, comme on croit, la généralité universelle. C'est toujours un idiome, voilà la sophistication du kantisme.”

su literalidad, su ficción necesaria debe ser asumida. Derrida nos invita al banquete del hablar/escribir la Ley en la *estera* de la hospitalidad, *con* hospitalidad: “No se come nunca totalmente solo, he ahí la regla del ‘tenemos que comer’. Es una ley de la hospitalidad infinita”.³⁴

De esa forma, creemos que la obesidad y la lentitud de la Razón Universal y de la Ley Universal ganarán nuevo cuerpo, más leve, con menos colesterol tapando sus arterias y venas; si no, la Razón se esclerosará y la Ley se infartará. Pero ¿por qué cerrar este escrito con preocupaciones de alimentación y de salud tan actuales?

³⁴ J. Derrida, *Points de suspension. Entretien*. París, Galilée, 1992, p. 297: “On ne mange jamais tout seul, voilà la règle du ‘il faut bien manger’. C’est une loi de l’hospitalité infinie.”

Copyright of Intersticios is the property of Instituto Internacional de Filosofía A.C. - Universidad Intercontinental and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.