



## HOSPITALIDADES

### Indagando el *ser-con* entre la deconstrucción y la teoría social

Ana Paula Penchaszadeh

*Instituto de Investigaciones Gino Germani y CONICET, Argentina*

| [anapenchas@gmail.com](mailto:anapenchas@gmail.com) |

---

#### **Resumen**

Con la intención de mostrar las diferencias entre una mirada sociológica clásica y una mirada deconstructiva del ser-con-otros, este texto aborda el problema de la hospitalidad (entendida como un vínculo no destructivo hacia el/lo otro que llega). Lo anterior, se lleva a cabo por medio de un diálogo entre las reflexiones filosóficas de Jacques Derrida sobre la hospitalidad y la perspectiva sociológica de George Simmel, que sustenta la conocida “Digresión sobre el extranjero”.

#### **Palabras clave:**

Deconstrucción, Teoría social, Hospitalidad, Derrida, Simmel.



*No se trata de 'salir': ya estamos afuera.  
No se trata de 'exiliarse': somos exilio*  
–Cragolini (2008: 63)

*Es conveniente odiar al adversario contra quien por cualquier motivo  
se lucha, como es conveniente amar a quien se está ligado y con el  
que hay que convivir*  
–Simmel (1986: 282)

## I. ¿Comparar lo incomparable?

¿Por dónde empezar un artículo que vincule teoría social y deconstrucción? ¿Cómo comparar un área del conocimiento en apariencia consolidada –a fuerza de distinguirse de otras áreas y subáreas– con la deconstrucción que ni siquiera es un método sino una estrategia de lectura y escritura cuya mayor virtud es confundirlo todo? Hay un desnivel insalvable entre la teoría social, que quiere distinguirse y ganar *autonomía* respecto de otras “teorías” (como la cultural o la política), y la deconstrucción que trabaja en el pasaje y la puesta en cuestión de toda frontera, de toda diferencia:

[...] siempre me colocaría en el punto de vista desde el cual, al menos por convención entre nosotros, y provisoriamente, la distinción aún está suspendida. Puesto que los fenómenos que me interesan son justamente los que desdibujan esas fronteras, las atraviesan y por lo tanto hacen desaparecer su artificio histórico, también su violencia, es decir las relaciones de fuerza que se concentran y en realidad se capitalizan en ellas hasta perderse de vista (Derrida, 1997a: 21).

Si se asume la apuesta derridiana en su radicalidad, es preciso decir que no es posible una mirada deconstructiva de la teoría social que no



arruine, a su vez, su fundamento o especificidad como área de conocimiento. Mucho de lo que se hace hoy en el campo de las ciencias sociales, y en el subcampo de la teoría social en particular, abreva de múltiples fuentes como la teoría cultural, la teoría política, la historia conceptual, la filosofía, la antropología, el psicoanálisis, etc. ¿Quién podría animarse a decir que los aportes de Butler, Žižek, Laclau, Spivack o Benhabib no forman parte de las teorizaciones de lo social hoy? ¿Quién podría animarse hoy a distinguir las dimensiones de lo social, lo cultural y lo político? Y de lograr establecer estas distinciones, ¿se contribuiría así a comprender la vida-con-otros o el *pathos* social? Cuando se asume la deconstrucción como estrategia de lectura, se asume una inadecuación a sí de toda teoría, de sus categorías y definiciones.

En 2011, tuve el honor de asistir a un curso dictado por el antropólogo Michel Agier en el Centro Franco-Argentino<sup>1</sup>. En aquel seminario puso palabras a *algo* que, definitivamente, ha determinado mi especial interés por los aportes de la filosofía contemporánea y, en especial, por la deconstrucción, siendo que los problemas que me ocupan y preocupan se inscriben desde siempre en el campo disciplinar de las ciencias sociales: la filosofía puede ofrecer hipótesis e ideas sin necesidad de demostrarlas empíricamente; la filosofía se aviene bien a lo imposible, a lo incalculable, a lo no tematizable. Como se mueve en el plano de las ideas, puede darse el lujo de ir a la cabeza, provocativa e intuitivamente, con planteos cuya efectiva demostración en el orden de lo práctico tomaría años e incluso, en muchos casos, sería imposible. Sin embargo, aun cuando se trata de un tipo de pensamiento filosófico, la deconstrucción tiene fuertes “implicancias” prácticas, se dirige siempre *justicieramente* a aquello que podría ser de otra manera. Como estrategia

---

<sup>1</sup> Algunas de las lecturas y reflexiones, compartidas por Michel Agier en aquel seminario sobre “Lugares, exilios y fronteras” fueron posteriormente plasmadas en su libro *La condition cosmopolite. L'anthropologie à l'épreuve du piège identitaire* (2013).



de lectura y escritura, la deconstrucción debe evaluarse más por sus “implicancias” (políticas, éticas, jurídicas, sociales) que por su definición dentro de una disciplina particular (Bennington, 2004: 2017).

Pero aun cuando la demarcación disciplinar es imposible, es necesario reconocer grandes diferencias en la forma de concebir el *ser-con-otros* por parte de la teoría social y la deconstrucción. Una buena parte de los desarrollos dentro de la teoría social sigue moviéndose en el terreno de la individualidad y la autonomía para pensar lo social como “construcción intersubjetiva y objetivable”, *como algo hacia lo cual hay que ir*. La deconstrucción, por el contrario, ubica el *ser-con-otros* en el terreno de la heteronomía y la singularidad, asume el desfondamiento radical del sujeto, que aparece así habitado por otros *otros*, acechado por aspectos reprimidos e inconscientes (fantasmáticos).

En los próximos apartados, con vistas a mostrar las diferencias entre una mirada sociológica clásica y una mirada deconstructiva del *ser-con-otros*, se abordará la cuestión de la extranjería en las teorías de George Simmel y Jacques Derrida.

## II. Derrida y la hospitalidad incondicional

Derrida habilita otro pensar del *ser-con* a partir de figuras que se presentan como una paradoja para la perspectiva sociológica clásica, pues parecieran hacer imposible toda relación social. Siguiendo la lúcida lectura que propone la conocida derridiana argentina, Mónica Cragolini<sup>2</sup>, desappropriación, no pertenencia, distancia infinita, disimetría, serían algunos de los nombres para designar una “comunidad sin

---

<sup>2</sup> Profesora e investigadora de la Universidad de Buenos Aires y del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (Argentina). Ha centrado su atención en los debates sobre la comunidad por venir y los límites del humanismo dentro de la filosofía contemporánea francesa e italiana.



comunidad” que parte de lo pre-individual y pre-subjetivo; rompiendo así con la idea clásica de “relación”, donde el Uno indiviso (individuo) va al encuentro del otro, en la lógica del intercambio y la reciprocidad (Cragolini, 2008: 62).

Se trata de pensar aquello que sucede *entre* otros a partir de figuras incondicionales e imposibles que, sin embargo, habitan/acechan toda la experiencia social. El pensamiento de Derrida se basa en una crítica radical de la cadena práctica sobre la cual se erige la teoría social (individuo/autonomía/soberanía/decisión/acción/responsabilidad/propiedad/reciprocidad/contrato). Lo “social” demarca el espacio donde *puede* desarrollarse la “política posible” (Cragolini, 2008: 55), donde el cálculo del derecho supone, al mismo tiempo y de forma complementaria, al individuo (sujeto indiviso y persona responsable) y su propiedad (en sentido amplio, como los bienes, la vida y la libertad que sustentan toda la ficción de la autonomía): “[...] aquello que a nivel metafísico se constituye como sujeto en la filosofía moderna, se presenta fenoménicamente en el ámbito de lo social como individuo y se desarrolla económicamente como propietario” (Cragolini, 2008: 59). La deconstrucción, en este sentido, es legataria de la crítica radical del concepto de propiedad del marxismo; propone una radicalización de cierto espíritu marxista y desnaturaliza las metafísicas de lo “propio” (logocentrismo, lingüisticismo, fonologismo, desmitificación, desedimentación), habilitando otros conceptos, tales como la iterabilidad, la suplementariedad y la expropiación (Derrida, 1998a: 106).

Derrida deconstruye el campo de lo social sumando una inflexión previa, si se quiere “paralela”, no dialectizable, incluso difícilmente tematizable, que habitaría y asecharía siempre-ya todo *ser con* desde lo incalculable de la singularidad. La muerte, la heteronomía, lo inapropiado, lo imposible, son figuras centrales para resguardar la justicia hospitalaria hacia eso/ese radicalmente otro que llega, cada vez,



arruinando la cuenta de la partes y el “orden” común. Con la muerte se reintroducen nuevas dimensiones del *ser con* otro consideradas “inapropiadas” y desplazadas prudentemente al terreno de lo privado, de lo íntimo. Representa aquello que no puede ser apropiado por el sujeto, pues no se puede hacer la experiencia de la propia muerte y sólo se puede atestiguar la muerte del otro, pero nunca morir en su lugar. El otro marca la castración del sujeto, su desfondamiento; su singularidad descansa en la absoluta irremplazabilidad. Formamos parte así, sin poder “tenerla” jamás, de una comunidad de mortales: una “comunidad sin comunidad”.

Tal vez un punto clave para distinguir lo que sucede *entre otros* desde una perspectiva deconstructiva es cómo se concibe el problema del don. En Derrida, no se trata de aquello que los sujetos “hacen” para devenir seres sociales, sino de *aquello* que los sobredetermina heterónomamente. Una comunidad de singularidades transidas por otros *otros* (vivos/muertos, animales/humanos, animados/inanimados), en la que todas las diferencias y fronteras se abisman, amenaza necesariamente el orden social (su deseo de racionalidad, de cálculo, de cierre sobre sí). La aceptación de esta con-fusión primera en el origen, de este diferimiento e indiferenciación, hace peligrar lo social, porque muestra la nada, la violencia, sobre la cual yacen todas sus diferencias, empezando por la diferencia primaria e indiscutible entre naturaleza y cultura y, concatenada a ella, la superioridad del hombre sobre el “resto”.

Para el pensamiento derridiano, recordar que hay una comunidad de “hecho” que acomuna sin “deseo” y sin voluntad –heterónomamente– permite de alguna manera anteponer formas radicales de la hospitalidad incondicional a la hospitalidad condicionada que marca pulso de todas las sociedades. La “comunidad sin comunidad” insiste en la distancia insalvable, en el punto de no-relación o de relación no tematizable ni apropiable con el otro, en una estructura de “alienación sin alienación”



que arruina, cada vez, todo deseo de identidad y cierre de sí sobre sí, es decir, de frontera.

En palabras de Derrida, el *nosotros* por venir es un singular *juntar* en la disparidad, sin con-junto, sin saber, sin propiedad (Derrida, 1998a: 43). Por esta razón, la deconstrucción, como filosofía práctica paradójica, es un pensamiento de la hospitalidad como don infinito hacia aquel/aquello que llega. Corre el eje de la *invitación*, de un sujeto/individuo soberano que “da un lugar al otro” y decide entrar en relación con el otro a partir del intercambio y de la reciprocidad de dones; a la *visitación*, según la cual la llegada del otro es imprevisible, un acontecimiento que necesariamente arruina el cálculo del sujeto y altera la frontera misma entre dar y recibir, anfitrión y huésped, pasado y presente: “[...] el otro ya estaba allí, antes de ser invitado” (Cragolini, 2008: 64). La hospitalidad incondicional, sin reservas, rompe con toda idea de contrapartida y contrato:

[...] *justa* apertura que renuncia a todo derecho de propiedad, a todo derecho en general, apertura mesiánica a lo que viene, es decir, al acontecimiento que no se podría esperar como tal ni, por tanto, reconocer por adelantado, al acontecimiento como lo extranjero mismo. (Derrida, 1998a: 79)

La hospitalidad no es un concepto que se preste a un saber objetivo, es (si *la hubiere*, advierte siempre Derrida) algo del orden de la experiencia. Tiene lugar más allá del saber, hacia el otro como extranjero absoluto y desconocido. Parte de un origen diferido y ambivalente, pues contiene al *hostis* y al *hospes*, al enemigo y al huésped/anfitrión. De forma que no es posible pensar una política y una ética de la hospitalidad sin hostilidad. La *hostipitalidad* entraña una poética inasible del recibir que arruina toda frontera, toda seguridad, toda propiedad: el uno podría devenir siempre en el otro, el uno *en* el otro, enemigo/huésped/anfitrión. Experiencia



aporética y paradójica de lo que queda por venir, del acontecimiento, la hospitalidad es un dejar venir sin control a ese/eso otro que jamás se presentará en la forma del/de un *presente* (en el sentido de “lo actual”, de la presencia y del don/regalo). Al encontrarse parasitada por su contrario, la *hospitalidad* contiene dos imperativos no dialectizables: *apertura* total e incondicional o *clausura* y control de la propia casa (*chez-soi*), la una alojando a la otra y “arruinando” de antemano su gesto (Derrida, 1998b: 15). Para Derrida, la soberanía despótica y el dominio viril del anfitrión es la *ipseidad* misma; el sujeto no es más que una puja estabilizante y despótica de la *ipseidad*, del sí mismo (Derrida, 1998b: 51). Hay una confusión etimológica de *ipsé* (del sí mismo) y *hospes* que pone en evidencia que es preciso pasar por la mediación de la hospitalidad para llegar al sí mismo.

La cuestión de la hospitalidad es la misma que la del Mismo, que la del sí mismo o, en otras palabras, no es posible constituirse a sí mismo, como sujeto, como ciudadano, como sujeto parlante, etc., sin que la experiencia de la hospitalidad haya comenzado ya plenamente (Derrida, 1998b: 51).

La hospitalidad incondicional o pura, como recibimiento del otro sin condiciones ni cuestionamientos, entraña en sí misma una amenaza de perversión, pues renuncia a la apropiación e implica en sí misma un don aneconómico. Para Derrida, la hospitalidad incondicional, silenciosa e incondicional, está sucediendo ya, “pues el otro llega de todas maneras” (Derrida, 1998b: 39), aunque las políticas migratorias intenten regular y controlar su llegada a partir de las leyes del anfitrión. Hay una *economía poética* de la hospitalidad que se pone en marcha cada vez, cada día, cada instante, con la llegada del otro, el arribante inesperado, que viene a arruinar el cálculo soberano, a mostrar su absoluta falta de fundamento y la incondicionalidad sobre la cual se erige todo pretendido orden social.





La experiencia de la hospitalidad incondicional se convierte así en un punto de referencia indispensable para poder pensar el acontecimiento, una responsabilidad que responde al otro que llega sobre la base de un no saber, de un no contrato, de una no propiedad. Debe entrañar una “decisión” que inventa su propia regla y, en este sentido, sólo puede ser poética, excesiva, transgresora. La hospitalidad pura ilumina una buena parte de las prácticas incondicionales que acechan hoy el principio nacional de los órdenes políticos democráticos: la responsabilidad frente al extranjero que llega se sitúa siempre en el cruce paradójico del principio de anarquía inherente a toda hospitalidad y el ejercicio soberano de selección y expulsión que hace posible figurar una frontera.

La deconstrucción del “campo de la experiencia actual” en relación con las políticas migratorias (en apariencia todo menos hospitalarias) insiste en una fuerza débil. Más allá de todos los intentos de blindaje, de la proliferación de nuevas fronteras y muros, una desobediencia civil (clara en la recuperación de espacios de “refugio” en ciudades, iglesias, universidades, barrios) se vislumbra como transgresión a las condiciones impuestas por el derecho del Estado soberano (Derrida, 1997b). La voz de Antígona, a duras penas audible, reverbera y suspende a ratos la fuerza política sintética de la xenofobia: mientras los Estados cierran sus fronteras y construyen muros, algunos insisten en gritar “bienvenidos” y en abrir sus puertas.

En el próximo apartado, recorreremos el camino inverso. Se abordará la cuestión del extranjero desde una perspectiva social clásica, es decir, con base en el orden de lo posible y en una política del cálculo. Veremos cómo el punto de partida del individuo sólo puede culminar en una economía simple de la violencia donde el extranjero se vuelve “arcano sacrificial” de lo social y la hospitalidad cede el terreno a la productiva hostilidad.



### III. Simmel y la síntesis sacrificial

A través de la teoría de Simmel nos adentramos en el plano de lo posible, del cálculo formal, sobre el cual se erige la sociedad como el círculo en el que “varios individuos entran en acción recíproca” (Simmel, 1986a: 15-16). La unidad social está dada por la socialización, por la acción recíproca, que tiene, a su vez, un *contenido* (instinto, interés, fin, inclinación, estado o movimiento psíquico) y una *forma* específica de cooperación y colaboración. El fin de la sociología es investigar tales formas de socialización, escindiéndolas de los contenidos. Para ello debe destacar lo *uniforme* de las formas y paralizar lo *heterogéneo* de los contenidos en los fenómenos sociales reales complejos y prestar atención a la entrada en relación de los *átomos*, en procesos microscópicos de síntesis poco extensas que, encadenados, producen la trama social.

Para Simmel, lo que hace *posible* la sociedad “como forma objetiva de almas subjetivas” es un conjunto de *a priori* que determinan la “estructura empírica del individuo como ser social” (Simmel, 1986a: 37). Ahora bien, el *a priori* de los *a priori* es el individuo: el Yo y el Tú como “seres por sí mismos” incondicionales, *inamovibles* y *seguros*. El *a priori* de lo social es el individuo (una parte indivisa) que “es” y “hace algo” con otros sujetos individuales para dar forma intersubjetiva al ser-con-otros. Veamos cómo funciona, de acuerdo a Simmel, cada uno de estos tres *a priori* de lo social.

El primer *a priori* de la socialización establece que, tratándose de hombres con puntos profundos y diversos de individualidad –cuyo conocimiento será siempre imperfecto– en la práctica la singularidad es subsumida en tipos generales. La realidad individual queda siempre velada por la generalización social, haciéndose posible el “don” apriorístico de la personalidad “ideal” requerida en la socialización:



Todos somos fragmentos, no sólo del hombre en general, sino de nosotros mismos. Somos iniciaciones, no sólo del tipo humano absoluto, no sólo del tipo de lo bueno o de lo malo, etc., sino también de la individualidad única de nuestro propio yo, que, como dibujado por líneas ideales, rodea nuestra realidad perceptible. Pero la mirada del otro completa este carácter fragmentario y nos convierte en lo que no somos nunca pura y enteramente (Simmel, 1986a: 44).

A su vez, para Simmel, hay partes “insociables”, partes que no se orientan a la sociedad, partes que constituyen “tipos generales” cuya esencia y fundamento se basan en la exclusión. El extranjero, el enemigo, el pobre y el delincuente, entre otros “enemigos interiores”, se definen por incluirse por su exclusión en el conjunto social. Este segundo *a priori* se basa en la idea general de que “la vida no es completamente social” y que hay siempre una reserva negativa de nuestra personalidad que resiste a lo social y, sin embargo, lo con-forma negativamente desde afuera. De esta manera es presentada la dualidad tan cara a la teoría política liberal entre individuo y sociedad: “entre una sociedad y los individuos que la forman puede existir una relación como la que existe entre dos partidos, e incluso esta relación, declarada o latente, existe siempre” (Simmel, 1986a: 48).

Finalmente, el tercer *a priori*, que Simmel define como “el valor general del individuo”, supone que cada individuo tiene un lugar reservado en la sociedad, existiendo una “armonía fundamental entre individuo y todo social” (Simmel, 1986: 54). Cada individuo tiene un puesto, una posición y una labor en la estructura general tejiéndose así los elementos individuales con el ser y la actividad de los demás en un todo (Simmel, 1986a: 56).

La sociología de Simmel se detiene a analizar distintas formas de socialización, sobre la filigrana de estos *a prioris*. Sin embargo, hay una



forma que es especialmente relevante para la economía de la identidad que la figura del extranjero hace posible. Se trata de la lucha, definida como una forma de socialización vital y potente, un “remedio contra el dualismo disociador y una vía para llegar de algún modo a la unidad, aunque sea por aniquilamiento de uno de los partidos” (Simmel, 1986a: 265). La lucha es en sí misma una “síntesis de elementos” que entran en relación gracias a negación de la “indiferencia”. Simmel liga indisolublemente *identidad* –procesos de composición positiva de la unidad– y *diferencia* –contraposición y puesta en cuestión de la unidad: “lo negativo, el dualismo, representa un papel absolutamente positivo, allende los destrozos que haya podido ocasionar en la esfera de las relaciones individuales” (Simmel, 1986a: 269). El antagonismo cumple así una función positiva e integrativa, pues permite borrar de a poco las diferencias dentro de un grupo y es, muchas veces, el único medio que hace posible la convivencia dentro de conjuntos sociales extensos y heterogéneos.

En este horizonte, la hostilidad hacia el extranjero se presenta como una fuerza sintética. El extranjero –que se define por su exclusión dentro de determinado círculo social– permite actualizar, cada vez, la amenaza persistente de un enemigo como catalizador de la unión hacia adentro. No se trata del “nómada migrador” sino “del que viene hoy y se queda mañana”, el “emigrante en potencia, que aunque se haya detenido, no se ha asentado completamente” (Simmel, 1986b: 716). El extranjero es aquél que se ubica dentro de un círculo social pero pertenece a otro: así, en términos espaciales, “el lejano está próximo” (Simmel, 1986b: 716-717). La extranjería es una forma de acción recíproca que se define por la lejanía y la proximidad de los elementos que constituyen a un grupo social: “Son elementos que si, de una parte, son inmanentes y tienen una posición de miembros, por otro lado están como fuera y enfrente” (Simmel, 1986b: 717). El carácter formal de la posición del extranjero



guarda relación con su carácter móvil y con el hecho de no estar ligado “esencialmente” al grupo por el parentesco, la localidad, la profesión. Esta relación de lejanía/proximidad explicaría, en la lógica del *pharmakon* (del remedio/veneno), el interés/desinterés que despierta su presencia, así como su libertad respecto de las determinaciones del grupo receptor que, en un momento, puede convertirlo en “objetivo” y “justo” y, en otro momento, en “amenaza” y factor desestabilizante para el conjunto social. Simmel ofrece, a su vez, un argumento especialmente importante para comprender los procesos de estereotipación y xenofobia: el conjunto social “anfitrión” mantiene una relación abstracta y desindividualizada con el extranjero.

[...] la conciencia de no tener de común más que lo general, hace que se acentúe especialmente lo no común. De aquí que, en el caso de los extranjeros por nacionalidad, ciudad o raza, lo que se ve en ellos no es lo individual, sino la procedencia extranjera, que es o podría ser común a muchos extranjeros. Por eso a los extranjeros no se los siente propiamente como individuos, sino como extranjeros de un tipo determinado (Simmel, 1986b: 721).

Simmel sintetiza muy bien lo que he definido en otros textos como la *matriz sacrificial* de Occidente: al asumirse la ausencia de un fundamento último de lo social, el ser-con-otros sólo pareciera volverse posible vía la diferencia, es decir, mediante la determinación política de un afuera, de un extranjero/enemigo, que haga *posible* un cierre sobre sí (Penchaszadeh, 2014). Esta matriz –que sobredetermina toda la teoría política y social moderna y una gran parte de la teoría política y social contemporánea– encuentra en la teoría conservadora y realista de Carl Schmitt una sistematización fundamental para los debates contemporáneos en torno de “lo político”. Laclau y Mouffe, dos grandes referentes del pensamiento político posfundacional, asumen esta matriz



schmittiana para hacer lugar a la contingencia, la decisión y la diferencia. Insisten en la productividad del exterior constitutivo y se desentienden – en gran medida– de aquello que sucede más allá de las fronteras de lo social: son teóricos del “adentro/afuera”, del adversario con el que es posible “contratar” y entrar en una lógica del reconocimiento. Reflexionan acerca de aquello (el “afuera”) que engorda “lo social” en una economía política de la violencia y de la identidad/diferencia.

Todo lo que no entra en el terreno de este cálculo social es tachado de ético. Así, Laclau, que claramente se inspiró en la deconstrucción para pensar la centralidad de la diferencia/*différance*, criticó a Derrida por reconducir supuestamente el problema de la identidad política al terreno de la ética y de la hospitalidad incondicional, colocándose por fuera de las discusiones sobre el poder y la violencia. Según Laclau, el reconocimiento de una indecidibilidad estructural básica no debería conducir a una exhortación ética de apertura incondicional hacia el otro, pues de hecho esta misma indecidibilidad permitiría explicar expresiones atávicas de identidades pretendidamente puras. Denuncia en Derrida una suerte de “transición ilegítima” al asumir que la imposibilidad de presencias cerradas sobre sí mismas –la condición ontológica de apertura al acontecimiento y a lo que llega– implica, a su vez, una exhortación ética de abrirse a la llegada de ese otro y comprometerse con la democracia (Laclau, 1996: 140).

Como pudimos apreciar en el apartado anterior, Derrida no renuncia jamás a la tensión aporética entre hospitalidad y hostilidad. Deconstruye todos los binarismos espectralizando lo político por lo no político para acceder al *ser-con*. Según su filosofía, no es preciso “ir” hacia el otro, pues el otro ya ha irrumpido, ya forma parte del sí mismo, sin exhortación, sin solución. Si bien reconoce el carácter irreductible de la violencia, también postula una “no violencia” como vulnerabilidad y exposición no instrumental al otro. Derrida desarma la hipótesis



schmittiana, el *pathos* soberano violento sobre el cual se erige la economía de la identidad/diferencia. En *Políticas de la amistad*, recepta activa y críticamente esta herencia mostrando que no hay conceptos estrictamente políticos: la deconstrucción de todos los binarismos (amigo/enemigo, privado/público, *pólemos/stásis*) sobre los cuales se erige la supuesta especificidad de lo político permite comprender, al mismo tiempo, la *productividad* del extranjero/enemigo en el terreno de lo posible y la potencia dislocatoria del extranjero, arribante inesperado, en el terreno de lo imposible. Toda decisión *se da* por fuera del sujeto, es siempre del otro; por lo tanto, no hay soberanía ni autonomía: la violencia ratificaría un *quien* que no es *nadie* (el amo no tiene nada que le sea propio) antes de toda ingestión/rechazo/sacrificio del otro (Penchaszadeh, 2014: 270-271). La decisión es heterónoma, da lugar al otro como huella, resto, espectro y, por lo tanto, entraña un acto de hospitalidad. En el “origen” del *ser-con-otros* se encontrará siempre-ya la diferencia, la oportunidad política de la incondicionalidad en la tensión irresoluble entre el deseo de identidad y la angustia de la singularidad, entre el cálculo soberano y la incondicionalidad de la hospitalidad.

Sin “solución”, sin síntesis posible, la deconstrucción permite desarmar así el andamiaje teórico político y social a partir de una reflexión sobre lo imposible, lo incalculable, lo incondicional que atraviesa y conmueve la estructura y la experiencia del *ser-con-otros*: lo otro constituye y acecha toda identidad. Ahí donde se cree que hay cálculo y dominio se cuele la indeterminación y lo incalculable, y viceversa; pues el otro es *con*, ya llegó, llega y seguirá llegando de todas maneras. El otro está contenido en el *nos-otros*. Esta herida narcisista infligida al *nosotros* es el principal aporte de la deconstrucción – entendida como filosofía práctica de la hospitalidad incondicional– a la teoría social. Ahora bien, la matriz sacrificial, que tan bien describe Simmel, no puede ser simplemente “superada” por la deconstrucción. No



hay dialéctica ni síntesis, la hospitalidad condicional (basada en el cálculo soberano) cohabita con la hospitalidad incondicional (de aquél y aquella que llega), de ahí que sea preciso, contra toda tentación romántica, hablar de *hostipitalidad* y no simplemente de hospitalidad.

#### **IV. (In) conclusiones**

En un programa de actualidad política, “Intratables”, que se transmite de lunes a viernes en el canal América de Argentina, se discutió unos meses atrás el problema del narcotráfico en la Villa 31 (un barrio carenciado, “villa miseria”, de la Ciudad de Buenos Aires). Su conductor, Santiago del Moro, le dio la palabra entonces a una líder barrial, que comenzó a hablar del problema del narcotráfico y fue inmediatamente interrumpida por éste: “Vos sos inmigrante”, afirmó con toda naturalidad el conductor. La señora Raquel, retomó sin prestar atención a tal afirmación, “Yo soy una de las personas de las 46 familias...”, pero fue nuevamente interrumpida: “¿cuál es tu origen?”. “¿Yo?”, contestó incrédula, “¡Salteña!”. “Ah... sos salteña... pensé que eras de un país limítrofe, perdón...”. La piedra estaba echada: “¡Gracias a Dios, soy Argentina!”, contestó con indignación y orgullo la invitada. “¿Por qué dijiste gracias a Dios?”, a lo cual ella contestó “y... porque se olvidan de que nosotros los argentinos somos coyas”. Atónito el conductor preguntó “¿cómo, cómo?”. La respuesta no tardó en llegar para sorpresa de toda la audiencia: “Y sí... es verdad acá hubo muchos inmigrantes, pero en Argentina no sé quiénes somos argentinos. Nosotros los jujeños, los salteños de alguna manera somos marginados por muchos que dicen ‘y ustedes, ¿de qué país son?’. ¿Se olvidaron cómo eran los argentinos? Éramos indios, éramos coyas. ¡Somos coyas! ¡Coyas! Esta cara mía y la de los mapuches que estuvieron acampando muchos días son ese rostro. Somos argentinos, argentinos en serio, ¡muy en serio!”.





Esta escena permite mostrar muy bien la espectralización de la figura del extranjero por otros “enemigos interiores” (el pobre, el indio, el “cabecita negra”, el villero, el negro). Quien no entiende que la hospitalidad incondicional arruina de antemano toda identidad cerrada sobre sí misma –como amenaza y promesa al mismo tiempo– se pierde la posibilidad de comprender que el huésped está deviniendo siempre en anfitrión y éste en aquél; que no hay una frontera segura que separe el adentro del afuera; que la xenofobia reproduce formas del odio de sí y que trae noticias, cada vez, de lo reprimido y su *re-vuelta* inminente en el plano de lo social. El pasado-presente colonial habita los espacios con rostros que recuerdan una violencia extranjerizante en el *nosotros* nacional. Los distintos tipos de violencia hacia los extranjeros si bien buscan inmunizar a nuestras injustas sociedades –agitando los fantasmas de la pertenencia, la sangre y el territorio– sólo pueden culminar (y culminan de hecho) en la destrucción autoinmunitaria: en el origen está el otro, la violencia que intentó y sigue intentado suprimirlo sin éxito.

En el fondo de la violencia xenófoba está la certeza asumida y reprimida: el otro estaba allí antes de ser invitado. No hay “lo social” sin comunidad de espectros<sup>3</sup>. No hay cálculo ni frontera ni muro que nos proteja de su llegada, pues ya está aquí, sólo es preciso aguzar el oído. La deconstrucción abre la escucha y deja abierta la siguiente pregunta: ¿qué puede hacer la teoría social con *esto otro*?

---

<sup>3</sup> Fabián Ludueña Romandini sostiene, en *Comunidad de espectros*, que “la conformación de la comunidad humana, del derecho y de la política implican la presencia de la espectralidad como elemento constitutivo primordial” (Ludueña, 2010: 13).



## Bibliografía

- Agier, Michel (2013). *La Condition Cosmopolite. L'anthropologie à l'épreuve du piège identitaire*. Paris, La Découverte.
- Bennington, Geoffrey (2004). "Derrida et la politique", en *Europe* 82 (901): 212-233.
- Cragolini, Mónica (2008). "Extrañas comunidades: para una metafísica del exilio", en Mónica Cragolini (comp.) *Extrañas comunidades. La impronta Nietzscheana en el debate contemporáneo*. Buenos Aires, Cebra: 51-79.
- Derrida, Jacques (1997a). *El monolingüismo del otro*. Buenos Aires, Manantial.
- Derrida, Jacques (1997b). *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* Paris, Galilée.
- Derrida, Jacques (1998a). *Espectros de Marx*. Madrid, Trotta.
- Derrida, Jacques (1998b). *Les lois de l'hospitalité*. Túnez, L'Or du Temps.
- Laclau, Ernesto (1996). *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires, Ariel.
- Ludueña Romandini, Fabián (2010). *Comunidad de Espectros*. Buenos Aires, Miño y Dávila.
- Penchaszadeh, Ana Paula (2014). *Política y Hospitalidad. Disquisiciones urgentes sobre la figura del extranjero*. Buenos Aires, EUDEBA.
- Simmel, George (1986a). *Sociología 1. Estudio sobre las formas de socialización*. Madrid, Alianza.
- Simmel, George (1986b). *Sociología 2. Estudio sobre las formas de socialización*. Madrid, Alianza.