

Nota editorial

El sentido de la hospitalidad

Lo sabemos, es el fin del mundo. En tiempos de guerras, de genocidio, de desplazamientos forzados, de odio, de hambruna, de ecocidio, de explotación, de devastación... el mundo ha llegado a su fin. Noche perpetua, aniquilación sin reserva, el mundo se ha ido, ha desaparecido, no hay más mundo, adiós al mundo. Quién habría pensado que Baudelaire tenía razón cuando, hacia 1855, auguraba en su cuaderno de notas que el mundo se acercaba al precipicio:

El mundo va a acabar (...). No digo yo que el mundo vaya a quedar reducido a los expedientes y al bufo desorden de las repúblicas de Sudamérica; que incluso retornemos al estado salvaje y marchemos a buscar nuestro sustento con un fusil en la mano, a través de las ruinas herbosas de nuestra civilización (...). La mecánica nos americanizará de tal modo, el progreso atrofiará tanto en nosotros toda la parte espiritual, que nada de entre las especulaciones sanguinarias, sacrílegas o antinaturales de los utopistas se podrá comparar a sus resultados positivos. Yo reto a todo hombre que piensa a que me muestre lo que subsiste de la vida (2013, 57).

En estas palabras de Baudelaire resuena ya, como un presentimiento, lo que Jean-Luc Nancy pensará más tarde como el

agotamiento del sentido del mundo: «Ya no hay más mundo: ni más *mundus*, ni más cosmos, ni más ordenación compuesta y completa en el interior o desde el interior de la cual encontrar lugar, abrigo y las señales de una orientación (...). Dicho de otro modo, no hay más sentido del mundo» (2004, 17). Ni *ordo mundi* ni *harmonia mundi*. El fin del sentido del mundo no coincide aquí con el *kháos* de Hesíodo, la muerte de Dios de Nietzsche, ni la crisis espiritual de Jan Patočka. Se trata más bien del abandono del sentido: «Hoy estamos más lejos: todo el sentido se encuentra en estado de abandono» (Nancy 2004, 14). El abandono, la puesta en bando (*bandon*, *bandum*, *band*, *bannen*) es la prescripción de un poder soberano de aparecer ante la ley y responder *a priori* de nosotros ante ella. Pero el abandono es también destierro, exilio, quedar expuesto al absoluto de la ley, en la no-ley, es decir, fuera de toda su jurisdicción. Según Nancy, el estado de abandono del sentido que *es* el mundo es la condición de nuestra época y de nuestro pensamiento. Ahora bien, este abandono no es una anulación de la inexistencia, el abandonado no deja de ser la reducción de la plurivocidad del ser: «El ser no es, nunca ha sido –si alguna vez ha sido–, más que el *pollákos legomenon*, lo dicho-de-múltiples-maneras (...) el ser abandonado se encuentra finalmente entregado, dejado al *pollákos* que era, y del que no es posible decir “el *pollákos* mismo”, pues no tiene otra identidad que su falta de identidad, su carencia de ser» (Nancy 1983, 141-142). En efecto, si el ser se dice *pollákos*, según la célebre fórmula de Aristóteles en el libro IV de la *Metafísica* (*tò òn légetai pollákos*, 1003a) (1994, 162), lo mismo puede decirse sobre el abandono: «Hay abandonos crueles y abandonos graciosos; los hay dulces, despiadados, voluptuosos, frenéticos, dichosos, desastrosos y serenos. La única ley

del abandono, como la del amor, es la de ser sin retorno y sin recurso» (Nancy 1983, 141-142).

Es el fin del mundo, lo sabemos. ¿Cómo enfrentar entonces este abandono irreversible del sentido? Si Dios ha muerto, si no hay *Salvatore mundi* ni ninguna otra instancia trascendental o significante susceptible de dotar de sentido al mundo, ¿cómo abrir la vía de otro sentido posible? La respuesta ya la anticipaba Baudelaire: «El mundo va a acabar. La única razón que le permitiría durar es la misma de su existencia» (2013, 57). Y es que el mundo, sugiere Nancy, es una totalidad de sentido o, más precisamente, una «articulación diferencial de singularidades» (2004, 123-124) en la que cada ser singular es otro acceso al mundo en la medida en que pertenece necesariamente a él. Por esto, el mundo es producción del origen: puesto que cada singularidad proviene de él, produce su origen como mundo. El mundo es nacimiento, dehiscencia, apertura. Aun si, paradójicamente, la posibilidad de hacer un mundo supone y conserva, como su condición misma, la negación del mundo, esto es, aquello que el propio Nancy denomina lo «inmundo»: «El mundo del sentido finaliza hoy en lo inmundo y en el no-sentido» (2004, 24). Mientras el mundo es una estructura ordenada y armoniosa (el cosmos de Heráclito a los estoicos), lo inmundo es lo monstruoso, lo informe. En efecto, si el mundo, ese trasto solo y abandonado, se ha convertido en *inmundus*, en no-mundo o en lo que no está en el mundo, es porque «ha perdido su capacidad de hacer mundo: parece haber ganado únicamente la de multiplicar, con la potencia de sus propios medios, una proliferación de lo inmundo» (Nancy 2002, 16). Según Nancy, esta proliferación de lo inmundo es obra de la globalización como «supresión de toda forma-mundo del mundo» (2002, 53). La globalización

es la reducción del mundo a una esfera cerrada, un globo o una aglomeración indiferenciada de mercancías, capitales, informaciones, construcciones y destrucciones, poblaciones segregadas, migraciones masivas, desplazamientos forzados, por las que «el humanismo desemboca en el inhumanismo» (Nancy 2005, 48). Y es que la globalización como expansión planetaria de la ecotécnica (Nancy 2002, 140) no implica solo un tejido donde se acumulan y se extienden un conjunto hiperbólico de elementos técnicos, económicos y humanos bajo criterios de eficacia, control y consumo, sino también, y de manera mucho más grave y seria, el proceso de «desvanecimiento de las posibilidades de formas de vida y/o de fundamento común» (Nancy 2002, 143). Si Foucault (2007) llamaba «biopolítica» a la práctica gubernamental de control y regulación de la vida natural (*zôë*) de una población según normas de salud, higiene, natalidad, longevidad, raza, etc., a ojos de Nancy la biopolítica es hoy una autogestión técnica de la vida: ni una vida (como *bíos* o forma de vida) ni una política (como forma de coexistencia o ser-en-común).

Bajo esta perspectiva, ¿qué ética o qué política para resistir al fin del mundo, a lo inmundo, a lo inhumano, a la expansión planetaria de la ecotécnica? La creación *ex nihilo* de un sentido del mundo. He ahí lo que la urgencia, la situación, el contexto exige de nosotros hoy, aquí y ahora. *Crear el mundo*, crear un mundo, significa hacer lo que nos ha hecho a *nosotros*, a nosotros en el mundo, nosotros-el-mundo, al nosotros de un mundo que se pierde y frente a lo cual tenemos el imperativo de inventar un mundo posible, un mundo más habitable, más acogedor, más hospitalario con los habitantes de este mundo. La respuesta a la altura de esta exigencia ética de hacer mundo, de hacer sentido, es quizás eso que, desde la *xenia* de Homero,

el *ius hospitii* de Cicerón, el *ius communicationis* de Francisco de Vitoria, el cosmopolitismo de Kant, hasta lo femenino de Emmanuel Levinas y la acogida incondicional del arribante de Jacques Derrida, y más allá, se ha pensado bajo el nombre de hospitalidad. ¿En qué medida esta creación de un sentido del mundo que somos nosotros es indisociable de la hospitalidad? Para mostrar este punto, podemos seguir el desarrollo que el propio Derrida elabora en relación con la pregunta «cómo vivir juntos» en una conferencia pronunciada en diciembre de 1998, en el marco de un coloquio de intelectuales judíos de lengua francesa, bajo el título «Confesar – lo imposible. “Retornos”, arrepentimiento y reconciliación». Bastará con retener este extracto para hacer patente lo que está en juego:

De cualquier manera, de todas las maneras, hay que «vivir juntos», realmente hay que hacerlo (...). En las inflexiones de lo que declaramos aquí como nuestra lengua, esas instancias del «realmente hay que» del «realmente hay que vivir juntos», puede tener valores heterogéneos, y hasta incompatibles. Dos al menos. *Por una parte*, el «realmente hay que» puede anunciar que realmente habrá que vivir malamente juntos, en el odio o en la guerra –que son también maneras de vivir, incluso de morir juntos, en el mismo espacio, en el mismo tiempo, en la desconfianza, la indiferencia o la resignación a la fatalidad (...). Pero, *por otra parte*, el sintagma «hay que vivir juntos realmente» se puede dejar acentuar de otro modo en *nuestra* lengua, y hacer referencia a un «bien», un «vivir juntos bien», que no se limita a cualificar accesoriamente un «vivir juntos», fundamental o previo. «Vivir juntos» quiere decir entonces vivir juntos *bien*, según el bien: no

solamente según una *euforia* del vivir, del bien-vivir, del saber-vivir o del arte de vivir, sino según un bien de la confianza, del acuerdo o de la concordia». (...) Por tanto, si alguna ética del «vivir juntos» parece estar implicada en el uso idiomático que de momento me limito a analizar, es una ética que supone el acuerdo más allá de toda condición estatutaria, no necesariamente en contradicción con ella, sino más allá y a través de la normalidad del lazo jurídico, político, estatal, entre dos o más de uno o de unos que son solamente esposos, conciudadanos, compatriotas, congéneres o correligionarios, sino que siguen siendo extranjeros, otros o radicalmente otros. La paz del «vivir juntos» excede, pues, el derecho, incluso lo político, en todo caso lo político determinado por lo estatal, por la soberanía del Estado. Este «vivir juntos», allí incluso donde es irreductible al lazo estatutario o institucional (jurídico, político, estatal), abre otra dimensión en la misma necesidad, y por eso he hablado del otro, del extranjero, de una hospitalidad a lo totalmente otro que desborda la convención estatutaria (Derrida 2001, 190-193).

Para Derrida, «vivir juntos» no se reduce a una relación simbiótica (naturalidad, nacimiento, tierra, sangre, nación) ni a una relación convencional (jurídico-estatal). «Vivir juntos», el imperativo «hay que vivir juntos», «hay que vivir juntos *bien*», es una exigencia archiéctica (hiperbólica, incondicional e infinita) que obliga a hacer un mundo posible allí donde el mundo no logra hacer mundo, allí donde no hay mundo ni sentido de mundo, allí donde es inhóspito, hostil, inhumano,

cruel, allí donde el cortejo de guerras, horrores y crímenes imborrables e incommensurables produce millones de inmigrantes, refugiados, deportados, asilados, hambrientos, violados, mutilados, asesinados, excluidos, expulsados. (Sea cual sea la manera en que se interprete, las resonancias con el actual genocidio y desplazamiento forzado en Gaza son evidentes. En 1998, el momento en que Derrida leía estas palabras, no omitía referirse a la gravedad de la situación entre Palestina e Israel: «Los palestinos y los israelitas no vivirán verdaderamente juntos más que el día en que la paz (y no solo el armisticio, el alto al fuego o el proceso de paz) llegue a los cuerpos y los corazones, cuando se haya hecho lo necesario por parte de aquellos que tienen poder para eso, o simplemente que tienen el poder, el poder estatal, el poder económico o militar, nacional o internacional, de tomar la iniciativa de forma ante todo sabiamente unilateral» (2001, 189)). Frente a las doctrinas de la contrahospitalidad y la retórica de la invasión (Balibar 2022), los dispositivos de inhospitalidad y la idea de una «democracia amurallada» (Rogozinski, 2024), la hospitalidad ofrecida a los próximos, los vecinos, la familia o los amigos, los conciudadanos o compatriotas, pero también a los extranjeros, los forasteros, los extraños, los enemigos, los contemporáneos, aquellos que ya no son o que no serán jamás, a «cualquier/radicalmente otro», es la posibilidad de estos mundos, cada uno de ellos singulares, de su composición dentro de un mundo común. La ética de «vivir juntos», de «vivir juntos *bien*», la posibilidad de un *nosotros*, depende, en último término, de acoger al otro en la propia casa, en el único mundo donde tenemos nuestra morada.

Los artículos de François-David Sebbah, Roberto R. Aramayo, Manuela Irarrázabal, Fabio Tesorone, María Lucía Puppo e

Isabel Baboun que hemos reunido con ocasión del presente número de la revista *Pensamiento Político* desarrollan, desde ámbitos a la vez comunes y heterogéneos, el imperativo ético y político que exige de nosotros, de manera cada vez más urgente y necesaria, la creación del sentido de la hospitalidad. Agradecemos a cada uno de los autores por su valiosa participación. De igual modo, agradecemos a Amanda Olivares, directora de la revista *Pensamiento Político*, y a Aïcha Liviana Messina, directora del Instituto de Filosofía de la Universidad Diego Portales, por su confianza a lo largo de este proceso. Finalmente, dedicamos esta publicación a la memoria de François-David Sebbah, quien abandonó el mundo el 25 de julio del 2025, pero cuya escritura, en todos sus caminos, sigue viviendo y ofreciéndonos su hospitalidad.

Juan José Álvarez Rubio
Editor
Revista *Pensamiento Político*

Bibliografía

- Aristóteles. 1994. *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Balibar, Etienne. 2022. *Cosmopolitique. Des frontières à l'espèce humaine. Écrits III*. París: La Découverte.
- Baudelaire, Charles. 2013. *Mi corazón al desnudo y otros papeles íntimos*. Madrid: Visor.
- Derrida, Jacques. 2001. «Avouer – l'impossible. ‘Retours’, repentirs et réconciliation». En *Actes du XXXVIIe colloque*

- des intellectuels juifs de langue française*, Jean Halperin et Nelly Hansson (dir.). París: Albin Michel.
- Foucault, Michel. 2007. *El nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Nancy, Jean-Luc. 1983. *L'impératif catégorique*. París: Flammarion.
- _____. 2002. *La création du monde ou mondialisation*. París: Galilée.
- _____. 2004. *Le Sens du monde*. París: Galilée.
- _____. 2005. *La Déclosion (Déconstruction du christianisme, I)*. París: Galilée.
- Rogozinski, Jacob. 2024. *Inhospitalité*. París: Cerf.