



Revista de Estudios Sociales | Facultad de Ciencias Sociales | Fundación Social

Revista de Estudios Sociales

ISSN: 0123-885X

res@uniandes.edu.co

Universidad de Los Andes

Colombia

Cacciari, Massimo

La paradoja del extranjero

Revista de Estudios Sociales, núm. 8, enero, 2001, p. 0

Universidad de Los Andes

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81500812>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# Documentos

## La paradoja del extranjero\*

Massimo Cacciari\*\*

Mi intervención, más que inaugurar el Congreso, se reducirá a tocar muy fugazmente los temas y problemas que sin duda luego, en las ponencias, se debatirán de forma analítica.

Creo necesario partir de una consideración histórico-política, aunque sea de carácter muy general: nosotros -y digo precisamente nosotros en cuanto habitantes de este continente y de sus lenguajes- desde hace relativamente poco tiempo hemos despertado de un sueño, o mejor dicho, de una ilusión, a saber: que fuesen los grandes imperios, los grandes conglomerados más o menos totalitarios o tiránicos los productores de conflictos, guerra, destrucción y exilio. En el fondo, nos han educado para esta forma de sentido común -iluminista y romántica a partes iguales- por la que precisamente el fin de los grandes imperios, de aquellas formas políticas que más parecían representar al Leviatán (aunque no según la acepción de Hobbes, que era muy distinta, "liberal"), la extinción de esos Leviatanes, decimos, de esos gélidos monstruos, pudiera comportar o dar lugar a un proceso de paz. Ahora bien, esta *Illusionspolitik* ha fracasado clamorosamente y tenemos que despertar rápidamente de este sueño. En realidad, la historia de este siglo, marcada, en cierto sentido, ideológicamente, por esta política iluminista-romántica, es la historia del fin progresivo de todo espacio de cohabitación. Uno por uno los espacios de convivencia entre etnias, lenguas y religiones han sido destruidos, primero, a lo largo del siglo xix, bajo el impacto del sustrato ideológico del nacionalismo, y, con posterioridad, a partir precisamente de aquel foco balcánico al que ahora volvemos (tal vez en esto haya algo de predestinación), porque a lo largo de este siglo se ha ido afirmando cada vez con más

violencia la pretensión de la coincidencia entre confines nacionales y determinaciones de carácter étnico, religioso, cultural. Luego, el trauma de las dos guerras ha acelerado aún más este proceso. Han desaparecido los espacios de convivencia, han desaparecido las grandes ciudades cosmopolitas mediterráneas (Estambul, Salónica --que Israel llamaba ciudad madre-, Damasco, Alejandría); todo el norte de África, de Argelia hasta Marruecos, está hoy prácticamente despoblado, tanto de judíos como de cristianos. En Chipre antes, y en el Líbano después, se ha desmoronado, tal vez de forma definitiva, toda esperanza de convivencia, y ese desmoronamiento es lo que ha generado grandes movimientos de migración: miles, millones de gentes exiliadas de sus tierras, sus casas, el lugar donde vivían o habían intentado vivir. La desintegración de esas identidades, de esos espacios determinados no ha servido para formar un gran espacio común mediterráneo-europeo, sino que, más bien, ha producido una serie de individualidades más o menos cerradas y egoístas, lo opuesto a aquellas individualidades totales de las que hablaban los grandes románticos, y aún antes Herder, individualidades, sí, pero totales, una suerte de mónadas leibnizianas que en su identidad reflejan, reproducen y de alguna manera reconocen la totalidad y complejidad de los demás. No es, pues, que se haya formado un espacio multiforme, sino muchos y pequeños universos centripetos, una multiplicidad conflictiva de universos, y ello precisamente en oposición total a la ideología que en cierto modo ha alimentado nuestros sueños, es decir, la defensora de un derecho común de las gentes que garantizara el nacimiento, crecimiento y desarrollo de individualidades totales.

La primera reflexión que cabe realizar es que existe una escisión cada vez más marcada entre la figura del exiliado y el lenguaje de la acogida y la hospitalidad. *Hospes* es quien recibe al extranjero, al peregrino, y *hostis* en su primera acepción no tiene en absoluto el sentido de *inimicus, perduellis*, es decir, de alguien con quien mantenga una relación de enemistad, por más absoluta o relativa que sea, sino que el término latino *hostis* y el griego *xénos* cubren, más bien, un área semántica muy próxima a la de los términos que indican amistad. En Homero esto se aprecia muy claramente, pero incluso hasta el período alejandrino es éste el significado que tiene el término *xénos*, y *bostas*, en latín, tiene en sus orígenes un carácter análogo. Es tan solo precisamente con el desarrollo de individualidades no tales cuando en griego el término *Xénos* se

\*Tomada del *Archipiélago: Cuadernos de Crítica de la Cultura*, Nº 26-27, invierno 1996, Barcelona. Traducción del italiano de Dante Bernardi.

\*\*De Massimo Cacciari el lector interesado puede leer en español: *Kpisis, Sioo*, Madrid, 1982; *Hombres póstumos. - la cultura vienesa del primer novecientos*, trad. Francisco Jarauta Marión, Barcelona, Ed. 62, 1989; *Drama y duelo*, trad. Francisco Jarauta Marión, Madrid, Tecnos, 1989; *El ángel necesario*, trad. Zósimo González, Madrid, Visor, 1989; *Desde Nieturbe. Tiempo, arte, política*, Buenos Aires, Biblos, 1994. En el no. 5 de *Archipiélago* el lector puede leer una entrevista a M. Cacciari ("¿Puede un hombre asumir la tragedia de ser hombre?", págs. 37-42). En italiano últimamente ha publicado: *DellInizio*, Milán, Adelphi, 1990; *Geopolítica dell'Europa*, Milán, Adelphi, 1994.

aproxima cada vez más al de *ekhthrós*, que indica una relación de enemistad, y en latín el término *bostas* al de *ínimicus* o *perduellis*. Como decían los dramáticos latinos, *hostis* se ha hecho equivalente a *perduellis*, la persona a quien se reta, amenazadora, de quien tenemos que desembarazarnos o, en el mejor de los casos, desconfiar. De modo que, progresivamente, también en la elaboración del mismo derecho romano-europeo, el término *bostas* ha venido cobrando este significado, que, por otro lado, se ha ido especificando -recordando en cierto modo al viejo término- en construcciones como *iustus hostis*, hasta que en la época moderna incluso esa idea de enemigo justo ha desaparecido completamente. El derecho internacional trata afanosamente de recuperar estos términos (justo enemigo, justa guerra), pero en realidad lo que hace es crear formidables e insuperables embrollos teóricos, justamente porque nuestra lengua ya no es capaz de captar el significado original que tenían antes estas palabras, es decir, ese indicar una relación esencial en virtud de la cual *hostis* era un término que se encontraba en el ámbito semántico de la hospitalidad y la acogida. También puede decirse, como afirmaba Benveniste, que *bostas* siempre tiene un valor recíproco y que esta reciprocidad hoy se da solamente en el ámbito de la enemistad y no en el de la hospitalidad y acogida. Entonces, ¿en qué deberíamos detenernos? ¿Qué deberíamos debatir? ¿Qué han conservado del término *hospes* nuestra cultura y nuestros lenguajes? ¿Todavía podemos tener experiencia del lenguaje de la hospitalidad y del huésped? Para que haya un *hospes* es preciso poder estar juntos, el *hospes* nunca es el único, sólo está con otro que, a su vez, es doble en sí mismo. Es decir: la hospitalidad no se puede representar simplemente a través de una relación entre dos; tanto el *hospes* como su *hostis* son dobles en sí mismos, porque el *hospes* es precisamente quien en cada momento se reconoce en parte extranjero, a saber, *hostis*. Nosotros mismos, cuando somos huéspedes, en el sentido de los que dan hospitalidad, si lo somos es porque nos reconocemos siempre como *bostas*, o sea, también como extranjeros. Precisamente por ello, es decir, porque siempre nos reconocemos a nosotros mismos también en esta condición, es por lo que podemos ser hospedadores y reconocer al huésped, el *hostis*.

Podemos ahora recordar esa otra figura tan estrechamente relacionada con el tema del exiliado y del exilio, a saber, la del peregrino, una figura muy ligada a un tema que sin duda volverá a aparecer en el Congreso, el del éxodo: ¿qué tierra dejamos a nuestras espaldas y hacia dónde

vamos y a qué voz -si no tenemos ninguna tierra prometida-, a qué voz respondemos, a qué voz obedecemos? Porque, para tener experiencia del éxodo, la experiencia del peregrino, no basta con abandonar o simplemente empezar a andar, hace falta tener una tierra de la que partir, una voz que llama, una promesa a la que obedecer y escuchar. De otro modo, los términos "peregrino" y "éxodo" se convierten en vagos anhelos, en meros "sentimientos". La experiencia del exilio no es ciertamente la de un simple desarraigo, porque el que sufre o padece el exilio o está en el exilio no deja de tener una tierra, un suelo (sea verdadera o falsa la etimología que al respecto ciertos dramáticos volvían a proponer) y siempre experimenta alguna forma de dolor, o por volver, o por haberse ido sin posibilidad de volver, o por alguna que otra esperanza, o desesperanza, de volver. Creo que precisamente éstos (los lenguajes del huésped, del éxodo, del exilio) serán los términos que, en sus conflictos y entrelazamientos, deberán analizarse en este Congreso, es decir, las relaciones entre exiliado y peregrino, *hospes* y *hostis*, enemistad y *filia*.

Quisiera concluir con un tema que, a mi parecer, puede ofrecernos alguna pista para salir del enredo que he venido esbozando. Es un tema muy presente en el mensaje bíblico, el del dios extranjero, *del theós xénos*. Para esta tradición Dios es extranjero no sólo, como suele decirse, porque quiere al extranjero, le da pan y le viste. En el fondo, esto también lo hacía Zeus: Zeus es el dios que protege al *xénos* (*Zeús xénios*), la *xenía* forma parte de las *tímaí* de Zeus, del ámbito en el que Zeus ejerce, por decirlo así, su gobierno. Es, pues, un tema -el del Dios que quiere al extranjero, le viste, etc.- propio también de la gran Filantropía clásica. El tema bíblico, sin embargo, es otro: es precisamente el del Dios extranjero; Él es el extranjero. En el Nuevo Testamento este asunto aparece expresado con máxima claridad en Mateo 23-35, donde se dice: «Dirá el Señor a los que se sienten a su derecha: "Xénos era, era extranjero, y vosotros me acogisteis"». Ya no se trata del Zeus que acoge a los extranjeros: somos nosotros quienes acogemos al Dios extranjero. Es un tema que se repite con insistencia a lo largo de todo el Nuevo Testamento y es en este contexto en el que debe interpretarse la pregunta que Jesús hace a los que le visitan o a quienes encuentra: «¿Quién decís que soy yo?». Ésta es precisamente la pregunta con la que se presenta el extranjero y que casi impone al otro la responsabilidad de reconocer al mismo, al Dios extranjero. Un extranjero en el mundo a la vez que ofrece hospitalidad: he aquí la paradoja sobre la que me

interrogo especialmente. Lo que tenemos es la figura de un Dios extranjero, que no es hospedado y que no pide que se le hospede, sino que es, en cuanto extranjero, el que da hospitalidad, el extranjero que hospeda. En cierto modo, *hospes* y *hostis* se convierten en una figura, expresan en esencia, por decirlo de algún modo, su significado simbólico. Para que este extranjero

sea enteramente hospedador, tiene que ser enteramente extranjero en el mundo; es sumamente hospedador quien se vacía de toda posesión mundana, quien se entrega completamente, en el exilio, enteramente extranjero en el mundo, enteramente en el exilio y enteramente hospedador, completamente capaz de entregarse en su ser en el exilio.