

## Lo inhóspito

Javier Benyo<sup>1</sup>

### Resumen

A partir de la problematización de la cuestión de la hospitalidad, el presente trabajo aborda los límites y alcances de algunas teorías filosófico-políticas contemporáneas. Las preocupaciones por el multiculturalismo, la defensa del derecho a la diferencia y el respeto a la diversidad poseen una indudable actualidad. Por este motivo la temática ligada a la hospitalidad ha tenido una serie de importantes desarrollos teóricos a lo largo de los últimos años. Podemos decir que la hospitalidad constituye el punto de unión de una variedad de autores que podemos englobar bajo la denominación de “comunitarismo impolítico”.

Nuestra hipótesis sostiene que la cuestión de la hospitalidad permite poner de manifiesto la incapacidad de estas teorías para dar cuenta de la conflictividad subyacente de modo intrínseco a la esfera política de una sociedad.

**Palabras claves:** comunitarismo impolítico-hospitalidad-diversidad-conflicto social.

### Abstract

Starting from posing a problem of the matter of the hospitality, the present work approaches the limits and scopes of some philosophical - political contemporary theories. The worries for the multiculturalism, the defense of the right of being different and the respect to the

---

<sup>1</sup> Licenciado en Ciencias de la Comunicación, docente, investigador y estudiante de posgrado de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Este texto forma parte del proyecto UBACyT *Comunitarismos impolíticos. Alcances y Límites*. S049. 2008-2010. E-Mail: jeb\_ar@yahoo.com

Benyo, Javier “Lo inhóspito”, en: *Clarooscuro. Revista del Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural*, Año IX, N° 9, 2010, pp. 67-99.  
**Recibido:** 29 de agosto de 2010. **Aprobado:** 25 de octubre de 2010.

diversity possess an undoubted current importance. For this reason the subject matter links to the hospitality has had a series of important theoretical developments throughout lasted years. We can say that the hospitality constitutes the point of union of a variety of authors that we can include under the denomination of thinkers of "impolitic communities".

Our hypothesis supports that these approaches of the question of the hospitality allow to reveal the disability of these theories to account for the underlying conflict that in an intrinsic way arises with the political sphere of a society.

**Key-words:** impolitic communities- hospitality- diversity-social conflict.

### 1. El cobijo de la incertidumbre

*El hombre está sujeto a dejar crecer en él lo inquietante,  
la incompatibilidad, lo enigmático,  
eso de lo cual la vida normal se desvía  
para pasar al orden de lo diurno.*  
(Jan Patočka citado por Anne Dufourmantelle,  
"Invitación", en *La hospitalidad*)

La hospitalidad se funda en la certeza de la condición ambivalente de la relación *hospes-hostis*. *Hospes* es la figura del anfitrión que recibe al peregrino que llega hasta él como *hostis*. En su origen, el vocablo *hostis* no se vinculaba con un campo semántico que remitía únicamente a la enemistad.<sup>2</sup> Como *xénos* en griego, sus referencias estaban próximas a los términos que denotaban amistad. *Xénos* definía al extraño que por el hecho de haber nacido fuera de la comunidad era un potencial enemigo. Para anular este riesgo debía ser convertido en huésped.<sup>3</sup> La hospitalidad, entonces, aparece preñada de una doble ambivalencia: la de la reversibilidad de cada una de las figuras (el *hospes* puede devenir *hostis* y viceversa) y la

<sup>2</sup> CACCIARI, Massimo (1996) "La paradoja del extranjero", en: *Archipiélago* 26-27: 16-21.

<sup>3</sup> BENVENISTE, Emile (1983) *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus.

ambigüedad intrínseca a cada una de ellas (no hay garantías que impidan que tanto el *hospes* como el *hostis* pasen de la hospitalidad a la enemistad). Parte de estas características resuenan aún en algunas lenguas. *Ospite*, *hôte*, en italiano y en francés denominan tanto a quien da el hospedaje como a quien es acogido. Por este motivo, *hôte* es un término que, en tanto simulacro dislocado de toda referencia precisa, expresa tanto una cosa como su complemento.<sup>4</sup> Como en toda simulación, acuden a él de manera simultánea lo Mismo y lo Otro, sin que sea posible discernir de manera precisa entre ellos. Mutación que carece de todo anclaje, el simulacro convierte a la exégesis en un acto de imposible conclusión. Juego infinito de los sentidos, disuelve los límites instalándose en ellos y hace de su proliferación un atentado para las jerarquías ontológicas.

El registro lingüístico de la otra dimensión de la relación, la posibilidad de un pasaje abrupto e inmotivado de la hospitalidad a la hostilidad, parece haberse diluido. Debido a "*un cambio cuyas condiciones precisas no conocemos*"<sup>5</sup>, *hostis* pertenece ahora, de manera cada vez más decidida, al terreno de la enemistad. Aún bajo el imperio de las ruidosas proclamas que señalan el triunfo del respeto de la diferencia se incrementa de manera constante la percepción del extranjero como una amenaza que pone en riesgo la integridad de una comunidad. A diferencia de lo que está implícito en los fundamentos de la hospitalidad, actualmente se exige del extranjero su asimilación a las costumbres locales para que pueda ser reconocido como sujeto de derecho. Rige de manera extendida el derecho de admisión como límite a la hospitalidad. El espectro de la expulsión asedia a quien no se aviene al respeto de esta norma primordial: para ser reconocido como diferente se debe reconocer la validez absoluta de las leyes que regulan el ámbito del cual se recibe la hospitalidad. Al eludir el reconocimiento de cualquier alteridad radical que ponga en cuestión el *nomos* que impera en nuestra vida, se refuerzan las potencias retrógradas

<sup>4</sup> FOUCAULT, Michel (1995) *La prosa de Acteón*, Córdoba, Ediciones del Valle.

<sup>5</sup> BENVENISTE, Emile, *Op. Cit.*, p. 63.

que hace que lo común tienda a “*disolverse en individualidades inhóspitas, ‘idiotas’, incapaces de buscarse y reclamarse*”<sup>6</sup>. Fragmentos hostiles, esquivas enloquecidas por el temor a lo extraño hacen de la disputa entre diferencia e igualdad una lucha a muerte cuya consecuencia es la proliferación de la ruina política en todos los bandos.

Bascular en el sentido opuesto no soluciona la cuestión. La plena indiferencia respecto del origen del otro traza un signo de indistinción absoluta que agrede cualquier vocación particularista. Los peligros latentes en la aceptación indiferenciada de la diversidad por obra de la hospitalidad fueron advertidos por Adorno y Horkheimer. Según ellos el carácter bifronte de la hospitalidad no estaba basado en la ambivalencia de la relación *hospes-hostis*, sino en su ubicación a mitad de camino entre el intercambio y el sacrificio. En tanto sacrificio, instauraba una tregua y brindaba seguridad respecto a los cambiantes humores de las divinidades primitivas; como intercambio, difundía el “principio de equivalencia”: “*el dueño recibe, real o simbólicamente, lo que corresponde a su prestación, y el invitado, un viático que debe en principio permitirle llegar hasta el hogar. Inclusive cuando el dueño no recibe por ello ninguna compensación inmediata, puede contar sin embargo con que él mismo o sus parientes serán acogidos algún día de la misma manera*”<sup>7</sup>. Detrás de la ofrenda gratuita se dibujaba la fisonomía de la esperanza de una retribución futura. En el cálculo minucioso disimulado bajo la forma de una donación desinteresada se configuraba el germen de la esterilidad de la que adolece la cultura contemporánea. Para Adorno y Horkheimer, la hospitalidad no se encontraba inmune de la influencia que la astucia ha impreso al devenir de Occidente; influjo pernicioso que se tradujo en la confianza de poder sortear la dificultad planteando la cuestión en términos diferentes a los que provienen del propio problema. La astucia

<sup>6</sup> CACCIARI, Massimo (1999) *El archipiélago. Figuras del otro en Occidente*, Buenos Aires, Eudeba, p. 29.

<sup>7</sup> ADORNO, Theodor W. y HORKHEIMER, Max (1998) *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, p. 102.

triumfante se desplegaba en contra de su iniciador, haciéndole creer que ha superado definitivamente un escollo que se presentará nuevamente de modo imprevisto y potenciado por la dilación: “*la irracionalidad del capitalismo totalitario [...] está ejemplarmente prefigurada en el héroe que se sustrae del sacrificio sacrificándose*”<sup>8</sup>. La equivalencia generalizada realizaba una doble operación de substracción y abstracción gracias a la cual toda cualidad singular quedaba aplastada bajo el imperio de la cantidad. Para Foucault, la ofrenda que proveía la hospitalidad era apenas el simulacro de una oferta; para Adorno y Horkheimer agazapada detrás de la simulación se hallaba la realidad de un poder capaz de regimentar la vida hasta en su más pequeño detalle.

Pero es posible concebir otras modalidades de lo hospitalario. En tanto no se propone una exclusión rigurosa ni una indiferencia absolutoria que desintegra toda particularidad, la hospitalidad incondicional se caracteriza por evitar las trampas de la astucia. Se puede imaginar una ley de la hospitalidad ilimitada en la que se da “*al que llega todo el propio lugar y su sí mismo, darle su propio, nuestro propio, sin pedirle ni su nombre, ni contrapartida, ni cumplir con la menor condición*”<sup>9</sup>. Una legalidad anómica puesto que, al ubicarse en un perpetuo suspenso, se margina de cualquier posibilidad inmediata de aplicación. Una ley que, en su existencia hiperbólica, dicta la imposible incondicionalidad del ejercicio hospitalario. Esta hospitalidad justa adquiere las maneras de la *philia*, tal como la describía Blanchot en su necrológica dedicada a Michel Foucault: “*a la vez reciprocidad pura y generosidad sin retorno*”<sup>10</sup>. No procura abolir las diferencias, sino celebrarlas al trastornar la identidad del anfitrión y se rige por la norma que establece “*ser amigos en el ser extraño*”<sup>11</sup>. Vive presidida

<sup>8</sup> ADORNO, Theodor W. y HORKHEIMER, Max, *Op. Cit.*, p. 107.

<sup>9</sup> DERRIDA, Jacques y DUFOURMANTELLE, Anne (2006) *La hospitalidad*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, p. 81

<sup>10</sup> Blanchot citado en DERRIDA, Jacques (1998) *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta, p. 331.

<sup>11</sup> CACCIARI, Massimo, *Op. Cit.*, p. 145.

por el registro de la promesa de un *quizá*. Rescata la ocasión de lo posible como tal, al margen de cualquier realización potencial. Restituye esa dimensión “inagotable, incumplible” de lo posible que está en una situación de absoluta otredad respecto de lo real<sup>12</sup>. La ocasión de ese *quizá* es la que permite “salir de *sí mismo como de sí mismo*, cosa que no puede hacerse si no es dejando venir al otro”<sup>13</sup>. Es sobre este *quizá* que se sustancia la diferencia antinómica entre *la ley* y *las leyes* de la hospitalidad. Las leyes tienen por objetivo la previsión de todo acontecimiento, buscan exorcizar las excepciones por medio de la abstracción de las características particulares de cada singularidad, exceden lo fáctico e incursionan subrepticamente en el terreno de lo posible para legislar también sobre él. Las leyes hacen que el “acaso” quede apresado “*en la mordaza del ‘ya’ y el ‘aún’: del ‘siempre-así’ y el ‘así-por-siempre’*”<sup>14</sup>. Puesto que en lugar de prever todos los avatares se propone suscitar la probabilidad del imprevisto, en la ley de hospitalidad el *quizá* no requiere de ser amordazado. Al ser el cobijo de la incertidumbre que asola tanto al *hospes* como al *hostis*, incertidumbre respecto del carácter amistoso del otro, el *quizá* funciona como aquella fuerza paradójica impulsada por una “teleiopoiesis” que promueve el advenir de los que “llegan retirándose”<sup>15</sup>.

Regímenes legales heterogéneos y, al mismo tiempo, inseparables, la ley y las leyes se requieren mutuamente para poder existir. La ley incondicional brinda una orientación, una inspiración a *las leyes* de la hospitalidad, y éstas le otorgan a *la ley* la posibilidad de un “devenir efectivo” que la sustraiga de un destino utópico. Condenada por su propia constitución al rango de lo (im)posible, *la ley* de la hospitalidad incondicional sólo puede realizarse condicionalmente mediante leyes de la hospitalidad (los derechos y deberes que recaen sobre

<sup>12</sup> CACCIARI, Massimo (2009) *Íconos de la ley*, Buenos Aires, La Cebra, p. 107.

<sup>13</sup> DERRIDA, Jacques, *Op. Cit.*, p. 62.

<sup>14</sup> ESPOSITO, Roberto (2005) *Inmunitas*, Buenos Aires, Amorrortu, p. 49.

<sup>15</sup> DERRIDA, Jacques *Op. Cit.*, p. 62.

los huéspedes) que se reducen a pervertirla infinitamente sin que exista entre ellas una solución dialéctica. *La ley* es aquello que persiste como excepción de las leyes mediante las que se intenta obligatoriamente una regularización del exceso<sup>16</sup>. La ley de la hospitalidad incondicional vive suspendida en la inaplicabilidad de un estado de excepción permanente. El hecho de que esté suspendida no significa aquí que se encuentre ubicada flotando inaccesible en algún sitio superior, sino que se encuentra fatalmente interrumpida. Y es esta suspensión lo que permite apreciar la particularidad de la hospitalidad incondicional. Su exigencia absoluta pone en cuestión el derecho, al obligar al anfitrión a ser hospitalario no sólo con el extranjero provisto de una documentación que delate su origen, sino también con el “*otro absoluto, desconocido, anónimo (...)* sin pedirle ni reciprocidad (la entrada de un pacto) ni siquiera su nombre”<sup>17</sup>. Es comprensible que Blanchot haya señalado al Mayo del ‘68 como una época en que se produjo una “*comunicación explosiva*”, es decir una “*apertura que le permitía a cada uno [...] congeniar con el primero que pasa*”<sup>18</sup>. Mayo del ‘68 es un momento de suspensión de hecho de las leyes vigentes, sin que se produjera por ello un advenimiento de una legalidad nueva en su reemplazo. De allí que pudiera surgir esta comunicación explosiva que es uno de los rasgos que se pueden considerar consubstanciales de la hospitalidad incondicional. La hospitalidad incondicional sólo puede advenir de una manera próxima a su concreción en ese breve relampagueo histórico en el que, como define Blanchot, se produce una “*festividad que trastorna todas las formas sociales admitidas*”. En oposición a lo que ha sido definido como *Kriegsideologie*, en la cual se aspiraba a la fusión de los individuos en la comunidad por obra de la guerra<sup>19</sup>, esta

<sup>16</sup> BLANCHOT, Maurice (1999) *La comunidad inconfesable*, Madrid, Arena Libros, p. 104.

<sup>17</sup> DERRIDA, Jacques y DUFOURMANTELLE, Anne, *Op. Cit.*, p. 41.

<sup>18</sup> BLANCHOT, Maurice, *Op. Cit.*, p. 75.

<sup>19</sup> LOSURDO, Domenico (2003) *La comunidad, la muerte, Occidente. Heidegger y la “ideología de la guerra”*, Buenos Aires, Losada.

celebración festiva permite el encuentro del *hospes* y el *hostis* sin hacerlos detenerse en su camino o “devenir uno”; es un encuentro en el que ambos “*jamás se reducen a lo mismo*”.<sup>20</sup>

El cobijo de la incertidumbre que promueve la hospitalidad no consiste en ponerse a resguardo de la incertidumbre, ni de refugiarse en ella. Se trata de darle cobijo a la incertidumbre, fomentarla en uno al mismo tiempo que se recibe al otro hospitalariamente. Sucede que la ley de la hospitalidad justa sólo puede ser dada y recibida por aquellos que experimentan la intemperie. Lo hospitalario, entonces, no reside en el hecho de estar a la intemperie, ni de aceptar como única certidumbre la ausencia completa de certezas definitivas, sino de exponerse al constante hostigamiento de lo incierto. La hospitalidad implica ser la intemperie para poder entonces afirmar algo tan precario como la ausencia de certeza respecto de la inexistencia de un fin cierto.

## 2. La hospitalidad obligada: Camus

Recordemos las fórmulas de Lévinas:  
 ‘el sujeto es un huésped’, luego,  
 años más tarde, ‘El sujeto es un rehén’  
 (Jacques Derrida, *La hospitalidad*)

Quién sino el extranjero puede ser el objeto privilegiado de la hospitalidad. Y de entre todos los extranjeros es el exiliado el que tiene una situación de privilegio aún mayor. Su preeminencia por sobre los demás se debe a que anuncia aquello que se considera la cualidad más íntima de la existencia humana, su exilio constitutivo. El exilio es el producto de la partida forzosa e interminable de un sitio al que nunca se ha terminado de pertenecer. Pesa sobre el exiliado un *bando*, una modalidad de la ley que remite al espacio paradójico de la soberanía: el estado de excepción que inaugura la norma y se encuentra al mismo al interior y al exterior del ordenamiento

jurídico<sup>21</sup>. El *Bandido*, el *desterrado*, el *exiliado*, son formas “que la vida humana adopta en el estado de excepción, [...] [son figuras] de la vida en su inmediata y originaria relación con el poder soberano”<sup>22</sup>. En su huída interminable, en su presencia multiplicada en la escena política, el refugiado hace visible la particularidad del vínculo fundacional entre vida y soberanía. La incidencia insoslayable del exiliado en la vida social actual pone en evidencia que aquel inciso del derecho romano que constituía una excepción, el *homo sacer* al que se le podía dar muerte sin que se violara la ley ni se produjera un sacrificio, se ha extendido hasta el punto de convertirse en la norma de la biopolítica contemporánea<sup>23</sup>.

Enmarcados por este escenario, hostilidad, hospedaje, asilo y exilio, están en una relación indiscernible, de inherencia recíproca, que no es ni la del sinónimo ni la del antónimo. La hostilidad no es una latencia ignorada, no existe bajo una línea subterránea que está esperando el momento para surgir y hacerse presente de modo completo. Por el contrario, es una presencia siempre inoportuna gracias a la cual se sostiene una relación de este tipo. Como el tic-tac constante del reloj de una bomba de tiempo de la cual se desconoce si está activada. *Hostipitalidad*, como afirma Derrida. Sólo lo inhóspito, que no reclama a quienes vienen a él algún requisito previo indispensable para dejarlos entrar, logra la máxima proximidad con la hospitalidad incondicional. La literatura es pródiga en la construcción de espacios hostiles cuya especificidad es la imposibilidad de un afinamiento por parte de sus moradores. En estos *no man’s land* literales pululan los parias de origen confuso y destino incierto. Sin una tradición a cuestas, expatriados de toda conexión con una esencia compartida, los une una “nada en común”. La condición de portadores de lo abierto, la asunción de “la condición de coexistencia de singularidades

<sup>21</sup> AGAMBEN, Giorgio (1996) “Política del exilio”, en: *Archipiélago* 26-27: 41-52.

<sup>22</sup> AGAMBEN, Giorgio, *Op. Cit.*, p. 48.

<sup>23</sup> AGAMBEN, Giorgio (1998) *Homo Sacer I*, Valencia, Pre-textos.

<sup>20</sup> CACCIARI, Massimo (1999) *El archipiélago...*, p. 145.

*finitas entre las cuales circula indefinidamente el sentido*<sup>24</sup> habilita su aceptación en lo inhóspito.

Estas cuestiones son un tema recurrente de la literatura de Albert Camus. El exilio ético del mundo, la inadecuación al *nomos* de una época o un lugar, la política de la soledad, se hacen presentes en *La peste* o *El extranjero*. Los personajes que no se dejan extorsionar por la densidad del sentido en común comienzan una existencia exiliada de toda comunidad. Aspiran secretamente a unirse con otros como ellos, pero el deseo de una “comunidad de los que no tienen comunidad” no puede más que aplazarse de manera indefinida. Bajo el ardiente sol que suele iluminar las escenografías literarias de las obras de Camus, no hay sitio donde esconderse. No se puede no estar expuesto. En cierto modo, lo que sus personajes dejan al descubierto es “la negatividad no dialectizable del exilio [...] la dureza y desgracia del exilio que no conduce a nada, no se convierte en nada”<sup>25</sup>. La ausencia de una escapatoria a la inmanencia de una situación carente de cualquier posibilidad de un desenvolvimiento superador hace que el absurdo lo impregne todo.

Un relato breve publicado en *El exilio y el reino* condensa de manera precisa todas estas consideraciones. En “El huésped”<sup>26</sup>, Daru ve como un gendarme se aproxima, acompañado por un prisionero, a la escuela de montaña en donde se encuentra aislado. El maestro se haya bien provisto y en una ociosidad obligada gracias a la fuerte nevada que ha impedido que concurren sus alumnos. Balducci, el gendarme a caballo, trae al árabe caminando, sujeto por una cuerda. Al llegar le comunica a Daru que dejará al prisionero para que pase la noche en la escuela. Al otro día el maestro deberá llevarlo a un pueblo próximo para que sea juzgado por un asesinato. Daru se niega. No es una misión propia de su profesión entregar a

<sup>24</sup> NANCY, Jean-Luc (2003) “Conloquium”, en: ESPOSITO, Roberto *Comunitas*, Buenos Aires, Amorrortu.

<sup>25</sup> NANCY, Jean-Luc, *Op. Cit.*, p. 37.

<sup>26</sup> Las citas del texto provienen de CAMUS, Albert (1989) “El huésped”, en: CAMUS, Albert *El exilio y el reino*, Buenos Aires, Losada, pp.72-90.

un reo a la justicia. A pesar de que ante sus ojos el árabe ha cometido un acto despreciable, se opone a entregarlo. Para la ética de Daru, en el hombre que comparece frente a un tribunal queda apenas un tibio residuo del asesino que ha sido. Si se lo ha podido atar y llevar ante la ley es porque en un punto ha dejado de oponer resistencia. Su fuerza se ha difuminado mucho antes de que pudiera ser llevado a juicio. Entregar a un hombre en estas condiciones, las únicas condiciones posibles, es hacerse cómplice de una infamia que recae sobre un ser casi indefenso. El propio gendarme admite que no le faltan razones a la objeción de Daru: “A pesar de los años uno no se acostumbra a atar con una cuerda a un hombre. Sí, y hasta se avergüenza uno; pero no es posible dejarlos hacer lo que quieran”. Balducci le hace saber al maestro de su sacrificio, por el cual omite el asco que le producen sus propias acciones. Hay una finalidad de orden superior, impedir que reine la anomia; y esa finalidad, debido a que no puede imponerse por sí misma, solicita que algunos hombres abandonen sus pruritos. Para que la justicia descienda al mundo humano, se justifica el gendarme, es necesario que alguno de ellos descienda al menos un peldaño en la escala moral.

La argumentación de la férrea negativa de Daru se trunca abruptamente por la carencia de una palabra justa. Ante la insistencia exclama: “No soy...”, y se interrumpe para no pronunciar un término (¿un buchón? ¿un policía? ¿un traidor?) que pudiera injuriar a su interlocutor, que de todas maneras se retirará ofendido ante la implícita denigración de su tarea. En una época de guerra, replica Balducci, todas las funciones se ven trastocadas: “Después todo habrá terminado. Volverás a tus aulas y a la buena vida”. Promesa de la restitución imposible de una tranquilidad que, como lo confirma la inoportuna visita del prisionero y su captor, se encontraba constantemente en riesgo, y por lo tanto jamás había sido tal.

Como el “otro absoluto”, el árabe carece de nombre y apellidado. Sólo se lo puede reconocer por su origen étnico y por el crimen que ha cometido. Árabe y asesino son sus módicas señas identitarias. Más que ofrecerle de beber y comer, más aún que brindarle un sitio en el cual dormir, el primer gesto

hospitalario de Daru es ofrecerse a hablar la lengua del otro, someterse en silencio a la escucha de su testimonio para conocer los motivos del crimen que lo ha llevado hasta allí. Para ello debe vencer la hostilidad hacia su visitante; una hostilidad fundada, más que en la repugnancia al crimen cometido por su ocasional interlocutor, en el repudio que le provoca la mera figura del otro:

*En la habitación donde desde hace un año dormía solo, aquella presencia lo molestaba. Pero lo molestaba aún más porque imponía una especie de fraternidad que él rechazaba en las presentes circunstancias y que conocía bien: los hombres que comparten las mismas piezas, soldados o prisioneros, establecen entre sí un extraño lazo, como si habiéndose quitado las armaduras con las ropas se reunieran cada noche, por encima de sus diferencias, en la vieja comunidad del sueño y el cansancio.*

La disposición de las leyes de la hospitalidad genera una doble obligación: comprometen a Daru a ofrecerle hospedaje al árabe, y obligan al prisionero a permanecer hospedado. Al peligro de una represalia del asesino en un momento de distracción provocada por su extraño estatuto simultáneo de prisionero y huésped, la hospitalidad obligada le agrega la posibilidad de una fusión con el otro, a la cual Daru se resiste. Desea mantener su diferencia porque no es un asesino, ni un entregador. Antes que motivada por la prevención de un posible ataque de su huésped, su alerta se debe a que no quiere dejarse ganar por el sueño y el cansancio que lo hagan “devenir uno” con el otro. Pero el maestro se ve obligado a reconocer, que a pesar de este deseo de separación, hay algo que lo aúna al árabe: “*En aquel desierto, nadie, ni él ni su huésped eran nada. Y sin embargo fuera de ese desierto, ni uno ni otro, Daru lo sabía, hubieran podido vivir realmente*”. Existe una nada en común. Un ser nada que es común a ambos. Un ser nada que es lo que les permite vivir allí –y solamente allí– en el contexto inhóspito de “*aquellas tierras ingratas, habitadas sólo por piedras*”.

¿Se puede obligar a un hombre a huir? Hacia el final de *Un condenado a muerte se escapa*, el protagonista del film de

Bresson intuye esta pregunta. Sólo le faltan los últimos pasos para ejecutar su plan de fuga, cuando los nazis hacen ingresar a un joven a su celda. El prisionero teme que su compañero sea un espía, y duda entre matarlo para que no lo delate o hacerlo partícipe de la huída. Toda elección tiene su riesgo y, en este caso, la muerte se encuentra en el extremo de cualquiera de las opciones. Si mata a su compañero y éste resulta ser inocente, eso lo convierte en alguien igual a sus captores. Aún en el caso en que resulte ser un espía, asesinarlo sin tener la certeza de su culpabilidad no deja de convertirlo en un ser moralmente repudiable. Decide, entonces, hacerle saber del plan al recién llegado y que la vida que se ponga en riesgo sea la suya.

Daru se encuentra en una encrucijada semejante. Se ha propuesto no entregar al árabe. Luego, cuando se le recrimine haberlo dejado escapar, ajustará las cuentas con los suyos. Pero antes, necesita obligarlo a huir de su hospitalidad para evitar que caiga en manos de la justicia. Pasada la noche sin mayores sobresaltos, el maestro respira aliviado al notar la ausencia del prisionero. “*Huye*”, se limitó a pensar. “*Y bien, me lo quito de encima*”. En su cavilar se atisba la frágil ilusión de que su débil posición intermedia salga fortalecida. El maestro, en parte debido a sus modales corteses, se ha negado a rechazar de cuajo el encargo del gendarme. No ha podido cuestionar la norma que lo intima a llevar al prisionero a juicio. No pudo tampoco violentar su honor y entregar al hombre. Quiere “sacarse el problema de encima”. La fuga se presta de manera ideal a esta posibilidad. Ante las leyes y ante su honor su acción quedaría exenta de toda acusación. Nadie podría culpar a un maestro, que carece del entrenamiento necesario, por no haber sabido custodiar a un prisionero; y él mismo evitaría castigarse por violar lo que considera un punto crucial de su honorabilidad. Sin embargo, el árabe retorna y se diluyen las esperanzas de evitar el problema de manera expeditiva. Daru, entonces, lo conduce hasta el sitio en que el sendero se bifurca: de un lado el camino lleva a la ciudad donde esperan al criminal para juzgarlo, del otro lado se encuentran los nómades que le darán asilo tal como lo establecen sus leyes. El maestro le promete el pasaje de una hospitalidad condenada por sus limitaciones

a traicionarlo, a otra capaz de resguardarlo de unas leyes incapaces de tomar en cuenta el drama humano que produce el crimen. Daru le da la espalda con el alivio de haber hecho lo que considera correcto: le ha indicado la senda de su salvación. Resta que el otro se decida también correctamente en dirección a su libertad. Se alejan en sentidos opuestos y se pierden de vista. La curiosidad por conocer cuál es el camino que ha tomado el árabe es demasiado fuerte y Daru vuelve sobre sus pasos hasta el punto en que puede divisar que el prisionero ha tomado por la senda que lo lleva a prisión. La elección del árabe es poco amable hacia sí mismo y hacia quien le proveyó la posibilidad de una escapatoria. Paradójicamente, su gesto más hostil no ha sido una reacción violenta a causa de su condición de cautividad. Es su decisión altruista de entregarse lo que causará su ruina y la de Daru. Al volver al colegio, el maestro encuentra un mensaje en el pizarrón: “*haz entregado a nuestro hermano. Lo pagarás*”. En ese momento, “*Daru contempló el cielo, la meseta, y más allá de ella las tierras invisibles que se extendían hasta el mar. En este vasto país, que tanto había amado, estaba solo*”. Al asilarse en la nobleza de su honor y su amabilidad, el maestro se exilió de las leyes que regulan la vida social por parte del Estado, pero también se ubicó al margen de los requerimientos inflexibles que impone la fraternidad. Atrapado en “*este dilema entre, por un lado, la hospitalidad incondicional que no toma en cuenta el derecho, el deber o incluso la política y, por otro lado, la hospitalidad circumscripita por el derecho y el deber*”<sup>27</sup>, la tragedia de Daru estalla debido a la irresoluble discordia que se establece entre ambas formas de la hospitalidad.

En *La comunidad que viene*, Agamben recuerda una antigua interpretación del Talmud. Según el libro sagrado, cada hombre tiene dos lugares asignados en el Paraíso y el Infierno. A los inocentes les es asignado el sitio que les corresponde en el Edén más el lugar de su vecino que ha sido condenado. Éste a su vez, recibe en el Infierno, la porción de terreno que le corresponde sumada a la de su vecino que se ha salvado. De

esta manera, “*ser sustituible, estar como sea en el lugar del otro, se convierte así en lo más propio de cada creatura*”<sup>28</sup>. En una puesta en práctica de este pasaje de las escrituras, el arabista Massignon creó una comunidad que se proponía “*vivir sustituyendo a alguien [...] ser cristianos en lugar de otro*”. Ocupar el sitio del otro, no significaba completar una carencia, ni enmendar una falencia; suponía “*expatriarse en el otro tal cual es para, en la carencia de un lugar propio, ofrecer un espacio vacío a la hospitalidad*”. Por querer estar a la altura de una hospitalidad incondicional sin ser capaz de sustituir al otro, Daru termina por traicionar tanto a las leyes de la hospitalidad vigentes promulgadas por el Estado, como a las leyes de la hospitalidad de la comunidad de origen del árabe. Renegando de ambas, no tiene más remedio que refugiarse en su radical *extranjería* con todo cuanto lo rodea; esa misma *extranjería* que le permitió ofrecer una hospitalidad con vocación de incondicionalidad, la misma que fomentó la hostilidad de la que ahora es rehén.

### 3. La hospitalidad obligatoria: Klossowski

*Y el Otro, cuya presencia es discretamente una ausencia  
y a partir del cual se lleva a cabo  
el recibimiento hospitalario, es la mujer.  
(Emmanuel Lévinas, Totalidad e infinito)*

Abandonado a su propia lógica todo arraigo posee, en última instancia, una dinámica excluyente. La carencia de linaje, la genealogía turbia y las filiaciones dudosas, hacen de cualquiera un sospechoso a los ojos del poder soberano. Ese poder (*arché*) goza de la prerrogativa de un origen claramente establecido (no por casualidad denominado también *arché*) que funda su legitimidad. La producción del *nomos*, función normativa que recae sobre el soberano, remite en su forma originaria a la toma de posesión de un terreno, a su partición

<sup>27</sup> DERRIDA, Jacques y DUFOURMANTELLE, Anne, *Op. Cit.*, p. 135.

<sup>28</sup> AGAMBEN, Giorgio (2002) *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-textos, p. 28.

y puesta al servicio de la producción<sup>29</sup>. Los pueblos sin tierra, nos recuerdan insistentemente los apologistas del orden, están impedidos de cultivar una ley. Viven errando, en su doble acepción: erran por el planeta sin poder afincarse de modo definitivo y llevan, por este motivo, una vida errónea, inferior, “inauténtica”. Esa “turba peregrinante” desafía con su éxodo perpetuo los cimientos de toda regulación de raigambre estatal. Nomadismo indisciplinado en oposición al *nomos* estático de la tierra. Si en Camus los nómades eran los únicos capaces de convertirse en los verdaderos anfitriones del árabe convicto, para Schmitt, en tanto no poseen un modo de organización homólogo al Estado, ni siquiera pueden ser percibidos como un enemigo justo (*iustus hostis*) al que le son garantizados ciertos derechos durante una situación beligerante. De esta manera, al carecer del reconocimiento del estatuto de *iustus hostis* por parte del Estado debido a su indolencia ante la imposición de un *nomos* sobre la tierra, “*bandidos, piratas y rebeldes no son enemigos [...] sino objetos de la persecución penal y la eliminación*”<sup>30</sup>.

Pierre Klossowski halló en las leyes de la hospitalidad un punto de apoyo para desactivar esta intimidad entre propiedad y hostilidad<sup>31</sup>. Octave, el protagonista de *Roberte, esta noche*, formula una legalidad que incurre en un autoatentado contra la propiedad. Al exponer a su esposa al huésped para todo lo que él desee, la cesión contribuye a la posesión. Pero una posesión que no implica una apropiación del otro, sino que actúa del mismo modo en que un médium es poseído por un espíritu que le es ajeno. Lo propio del anfitrión es la propiedad de un absoluto despojamiento, aún de aquello que se supone que es el bien que merece ser más custodiado: el honor de su mujer. Mediante el perverso dispositivo normativo, Klossows-

<sup>29</sup> SCHMITT, Carl (2005) *El nomos de la tierra*, Buenos Aires, Struhart & Cía.

<sup>30</sup> SCHMITT, Carl, *Op. Cit.*, p. 148.

<sup>31</sup> Las leyes de la hospitalidad es una trilogía de Klossowski compuesta por las novelas, *La revocación del edicto de Nantes*, *Roberte, esta noche*, y *Le suffleur*.

ki apuesta a socavar los rudimentos identitarios que forjan la figura del propietario. Las leyes de la hospitalidad transmutan al propietario en poseso. Gracias a ellas: “*la disolución del yo deja de ser una determinación patológica para convertirse en la potencia más elevada, rica en promesas positivas y saludables*”<sup>32</sup>. Octave, al ofrecer a su mujer a la delectación de los invitados, al volverla un simulacro de cónyuge, dinamita al Yo de ambos que obturaba las singularidades acósmicas y preindividuales, y abre la posibilidad a un pasaje por todos los devenires fortuitos que hacen de los individuos un acontecimiento. En la perspectiva de Deleuze, el acierto de Klossowski consiste en postular unas leyes de la hospitalidad que se consagran a quebrantar la triple garantía identitaria (yo, mundo, dios) mediante un ataque a la unidad del yo, la integridad corporal y la función designativa del lenguaje.

Fogoneada por la curiosidad, la hospitalidad necesita obligatoriamente que el extranjero ocupe el centro de la escena dispuesta por las leyes. El visitante es el engranaje vital capaz de acelerar el proceso de disolución identitario. El extranjero está obligado a ceder a la exigencia de las leyes de la hospitalidad que ponen a su disposición aquello que, en primera instancia, podría considerarse la propiedad más preciada del anfitrión. De acuerdo a las leyes de la hospitalidad: “*el señor de estos lares estará de antemano agradecido a cualquiera que, en vez de considerar la hospitalidad como un accidente en el alma de aquel y de aquella que la ofrecen, la tomará como la esencia misma del anfitrión y la anfitriona, y el extranjero mismo vendrá como tercero a compartir esa esencia a título de invitado*”<sup>33</sup>. Hay que volverse extranjero para ser hospitalario, hay que contaminarse con lo extraño y abdicar de toda pureza, hay que transformar, en definitiva, una identidad que esencialmente excluye al otro por un devenir en que se comparte la esencia mutante con el extranjero. Por este motivo,

<sup>32</sup> DELEUZE, Gilles (1994) “Klossowski o los cuerpos-lenguaje”, en: DELEUZE, Gilles *Lógica de sentido*, Planeta-Agostini, Barcelona, p. 284.

<sup>33</sup> Todas las citas de *Roberte, esta noche* pertenecen a KLOSSOWSKI, Pierre (2000) *Roberte, esta noche*, Buenos Aires, Editorial La Página.

Klossowski afirma que el anfitrión “*espera con ansiedad en el umbral de su casa al extranjero al que verá despuntar como un libertador*”. Aquel que viene a hospedarse tiene por misión liberar al dueño de casa de la amarga felicidad que se le impone por ser el amo absoluto de sus dominios, emanciparlo de la alegría que le otorga el hecho de afincarse en la comodidad de un Yo. Está escrito en las leyes de la hospitalidad que *el señor de estos lares*, al tener ante sus ojos al extranjero, gritará “*entra rápido, que tengo miedo de mi felicidad*”. El huésped cumple su función mediante la seducción de la mujer del dueño de casa que permite la actualización de las singularidades virtuales obstaculizadas por el yo. De este modo, boicotea la existencia del Señor de estos Lares —caracterizado por su suspicacia y sus celos insoportables— en beneficio de la emergencia del Anfitrión. Al incentivar aún más la curiosidad disolutoria constitutiva del Anfitrión, la misión del extranjero encuentra su realización en el momento en que aquel se convierte a su vez en el Invitado. Al entrar en relación con el Invitado bajo la égida de las leyes, la Anfitriona se convierte en un fantasma. Y es esta conversión fantasmática lo que hace posible la tan anhelada disolución de las instancias identitarias en la que el individuo supera “*su relación sintáctica con un mundo para alcanzar la comunicación universal de los acontecimientos*”<sup>34</sup>. Se obtiene por intermedio de las leyes de la hospitalidad un rasgo que habita de manera inherente a la obra klossowskiana: “*la Metamorfosis permanente por la renuncia a la individuación*”<sup>35</sup>. Después de todo, “*nuestra identidad no es más que una pura broma gramatical*”<sup>36</sup>.

Derrida propone una lectura diferente de las leyes de hospitalidad descriptas por Klossowski. La normativa que instaura Octave en *Roberte, esta noche*, posee vicios de origen que imposibilitan su objetivo de disolver la identidad. Si las leyes

<sup>34</sup> DELEUZE, Gilles, *Op. Cit.*, p.184.

<sup>35</sup> LUGAN-DARDIGNA, Anne-Marie (1993) *Klossowski. El hombre de los simulacros*, Buenos Aires, Atuel/Anáfora, p. 148.

<sup>36</sup> Klossowski citado en CASTANET, Hervé (2008) *Pierre Klossowski. La pantomima de los espíritus*, Buenos Aires, Nueva Visión, p.180.

son el “simulacro de una oferta” es porque simulan realizar a la ley de la hospitalidad incondicional. En verdad, las leyes no pueden ser más que la versión perversa de la hospitalidad incondicional. En la simulación de algo distinto de lo que se dice —que es la esencia de todo simulacro— se pone en juego en buena medida el efecto regresivo de las leyes de la hospitalidad. El simulacro que establecen no acarrea la caducidad de la jerarquía platónica que hace de las copias una versión degradada del original. Lejos de esto, las leyes klossowskianas instituyen un *como si* que pone en escena una situación en donde “*es como si el dueño de casa fuera, como dueño de casa, prisionero de su lugar y su poder*”<sup>37</sup>. Simulacro de destitución, simulación de una abdicación del propietario en beneficio del huésped, las leyes de la hospitalidad incrementan mediante la disimulación el poder que dicen disolver. Muy al contrario de lo supuesto por Deleuze, que veía en toda la obra de Klossowski una glorificación del reino de los simulacros, las leyes nacen de la soberanía del *paterfamilias* y están destinadas a reforzarla. Son el producto de “*un modelo conyugal, paterno y falocéntrico. Es el déspota familiar, el padre, el esposo y el patrón, el dueño de la casa quien hace las leyes de la hospitalidad. Las representa y se pliega a ellas para plegar a ellas a los otros en esta violencia del poder de hospitalidad*”<sup>38</sup>. El fracaso de las leyes no se debe a que, en tanto simulacro, el dispositivo construido por Octave gira sobre sí mismo en el vacío de una relación puramente imaginaria sin que permita establecer certeza alguna.<sup>39</sup> En realidad, las leyes son un falso simulacro, son la auténtica institución de un juego apócrifo de espejos sin verdad alguna. La falsa concesión del poder soberano al huésped promueve su imposibilidad. Antes que la constitución de un dispositivo de salida a la superficie de las singularidades prepersonales, las leyes instalan un régimen de

<sup>37</sup> DERRIDA, Jacques y DUFOURMANTELLE, Anne, *Op. Cit.*, p. 123.

<sup>38</sup> *Ídem*, p. 147

<sup>39</sup> De acuerdo a un reciente estudio sobre Klossowski sería ésta la deficiencia de las leyes de la hospitalidad que vendrían a demostrar que la hospitalidad es imposible. Cfr. CASTANET, Hervé *Op. Cit.*

subjetividad cuyo resultado es la generalización de la condición del rehén. Su vicio de origen es haber sido promulgadas por el dueño de casa, por el Señor del Lugar que ignora la experiencia de la privación a partir de la cual se puede ser hospitalario.

Según el relato del sobrino de Octave las leyes estaban dispuestas de una manera singular:

*Nada puede dar una idea más exacta de la mentalidad de mi tío que estas páginas manuscritas que había hecho enmarcar para colocarlas en la pared del cuarto reservado a los invitados, justo encima de la cama, con unas flores de campo que se marchitaban sobre el marco de estilo antiguo.*

La letra de las leyes proviene, literalmente, de la mano de su autor. Puño y letra dejan en claro que hay una autoridad a quien es debida la autoría de las leyes. El estilo de la persona que las produce se imprime en cada detalle minúsculo y, a primera vista, tan intrascendente como la caligrafía. Pero esa caligrafía delata la obra de una mano que escapa a las determinaciones de las leyes que instituye, un ser excepcional que ha necesitado exceptuarse de toda legalidad para poder crear una normatividad nueva. La hospitalidad plantea desde el inicio la sumisión del huésped a la ley de un Otro que le permitirá actuar en sus dominios con absoluta libertad. Enmarcadas, demuestran una voluntad de afirmar el carácter del *así-por-siempre* y *por-siempre-así* que configura el horizonte de todas las leyes. Inmarcesibles, permanecen intactas en contraste directo con la naturaleza marchita de las flores. No pueden ser corrompidas por la ley de la hospitalidad justa. Sostenidas en lo alto, simulan la suspensión de la ley de la hospitalidad. Convierten la suspensión, ya no en una metáfora de la interrupción que permite vislumbrar un atisbo de la ley de la hospitalidad incondicional, sino en la literalidad de una "verticalidad de lo muy-alto, pero también la situación de lo que llega por sorpresa, inevitablemente, sin aviso o expectativa ni anticipación

*posible*<sup>40</sup>. Penden sobre la cabeza del huésped que, como en todo sistema jurídico que se precie de ser tal, no puede aducir en su defensa el desconocimiento de las normas. Una vez traspuesto el umbral que despliega la hospitalidad, el invitado no puede sustraerse al dominio de sus leyes. A partir de entonces será el rehén de una situación de la que sólo podrá escapar intensificando la lógica de la normativa, en pos de demostrar la imposibilidad de la pretensión de convertir a las leyes en la hipóstasis de la ley de la hospitalidad justa.

De acuerdo a la lectura de Derrida, las leyes de Klossowski demuestran que la hospitalidad es lo imposible. En tanto son el producto de una soberanía que en el mismo momento en que busca abdicar de su poder lo afirma, la intención originaria de las leyes de la hospitalidad se extravía en su opuesto. Todo culmina en la posibilidad clausurada de la realización de una promesa que sirve de fundamento para las leyes.

#### 4. El caos inhóspito: Tarkovski

*El film [Stalker] habla de la dependencia del hombre en relación a la fuerza que él mismo ha creado.*

*La fuerza termina por destruirlo y la debilidad se revela como la sola y única fuerza (Andrei Tarkovski).*

En su film *Stalker*, Andrei Tarkovski captó un rasgo central de la hospitalidad: sólo puede ser otorgada por quien hace de lo inhóspito su morada. El acceso a la intimidad del anfitrión es posible si éste se afina en una relación íntima con lo inhóspito. Intimidad incómoda puesto que es una cercanía que intimida. A diferencia de lo que sostiene Klossowski, la hospitalidad no es el resguardo que da una morada cálida. Asediada por la latencia constitutiva de una hostilidad siempre en ciernes, la hospitalidad en su sentido más pleno propone una salida a un fuera-de-ley del anfitrión y el huésped, del que viene de otra parte y del que está en ninguna otra parte. Su experiencia como

<sup>40</sup> DERRIDA, Jacques y DUFOURMANTELLE, Anne, *Op. Cit.*, p. 87.

morador en lo inhóspito, la Zona devastada por un fenómeno extraño, habilita al *Stalker* a ejercer la hospitalidad a cambio de una módica contribución. Baqueano en un sitio donde el caos toma la forma de leyes naturales se constituyen y destituyen caprichosamente con una fugacidad infinita, el *Stalker* guía a los visitantes hacia el cuarto en donde todos los deseos se cumplen. En medio de un paisaje que comprueba aquella intuición que Girard<sup>41</sup> le asignaba a Kafka (“*la ausencia de leyes es lo mismo que la ley enloquecida*”), provisto apenas de unas tuercas a las que anuda un trapo, para eludir los peligros que brotan espontáneamente sigue el camino que trazan estos elementos que, como él mismo, son arrojados al azar. Al asumir el azar, al no buscar conjurar el riesgo sino potenciarlo, el *Stalker* genera un vacío legal en el caos normativo que regula la Zona. Es dentro de este frágil vacío protector que los personajes se movilizan inmunes al interior de la Zona. El sitio utiliza la carencia de un orden previsible para mantener a raya a los intrusos. Y, paradójicamente, es la hostil ausencia de orden la que, al abolir tanto el *siempre-así* y el *así-por-siempre* del derecho como el *no aún* y el *siempre-será* de la redención, hace posible la hospitalidad incondicional.

En este lugar el *Stalker* es tan intruso como el profesor y el escritor que lo acompañan. La Zona es una tierra de nadie sobre la cual caducan todos los títulos de propiedad. Es un ámbito que se muestra indómito respecto de la posesión, y es el hecho de carecer de estos títulos en el mundo lo que hace apto al *Stalker* para servir de guía. En su interior, bajo una luz nueva, vuelve a cobrar validez la antigua distinción entre dos modalidades normativas, la *physis* y el *nomos*. Habitualmente, se ha identificado a la primera como un impulso endógeno de las cosas que es capaz de establecer un orden<sup>42</sup>. Ya Aristóteles la había asimilado a aquello que posee la capacidad “*automovente*”, un empuje que tiene por resultado la constitución de formas nunca del todo definidas. Ordenación inacabada, la

<sup>41</sup> GIRARD, René (1983) *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama.

<sup>42</sup> CASTORIADIS, Cornelius (1998) *Hecho y por hacer*, Buenos Aires, Eudeba.

*physis* se presta a la formulación de una variedad indefinida de instituciones sociales (*nomos*). Tarkovski insinúa en *Stalker* que la Zona es el producto de un intento de las leyes humanas por transformar en su provecho las leyes de la naturaleza. Su esterilidad es el fruto de una *hybris* que no se contenta con la multiplicidad de posibilidades que le otorga la *physis*, sino que, en su búsqueda de dominar racional y absolutamente al mundo, transgrede ese estrato natural. Así, lo que era un espacio acogedor para la creatividad humana se vuelve un territorio hostil a cualquier posible afincamiento. En su rebelión contra la desmesura, la *physis* ha mutado en un ámbito refractario a toda afirmación de un *nomos*. Al volver caótica la generación de formas preVISIBLES expulsa a lo humano de su seno e instaura un modo extraño del estado de excepción convirtiendo en permanente la posibilidad de emergencia de lo excepcional. El estado de excepción, inclusive bajo la modalidad de funcionamiento permanente que algunos teóricos de la filosofía política aseveran que rige en la actualidad, tiene un cierto carácter previsible. La regulación anárquica de la Zona, en cambio, carece de manera absoluta de una regularidad que permita fundar sobre ella una legalidad humana. El estado de excepción *nómico*, incapacitado para afirmar sobre el terreno una norma debido al carácter caótico que ha adquirido la naturaleza en la Zona, se ve obligado a restringir el acceso de los hombres a ese territorio para impedirles ver la consecuencia de su dominio sobre una tierra que funciona ahora a la manera de un espejo que radiografía la lógica productiva del poder soberano.

El *Stalker* lleva de visita a sus acompañantes a su propio mundo espiritual regido por un radical ascetismo. Es por este motivo, y no porque el trabajo de guía le brinde el sustento económico a su vida, que intenta impedir que el profesor destruya el cuarto de los deseos. Sin la vanagloria de los personajes que lo secundan, se mueve libremente por la Zona porque se ha liberado previamente del lastre de las aspiraciones egoístas. Por eso, pudiendo conseguir la sanación de su hija reniega de ello. La experiencia del *Stalker* anterior indica que la Zona destruye a los que se sirven de ella para obtener un

beneficio personal. El film de Tarkovski parece afirmar aquello que posteriormente sostendrá Agamben: “*es sumamente hospedador quien se vacía de toda posesión mundana, quien se entrega completamente, en el exilio, enteramente extranjero en el mundo*”<sup>43</sup>. El estoicismo del *Stalker* dista de ser una celebración nihilista del doloroso estado de cosas que le ha tocado vivir. Lo que le provee la capacidad de tolerar un sino de apariencia maldita no es tampoco un afán resignado de trascendencia; es, por el contrario, la convicción inclemente de que la vida posee un estrecho parentesco con la Zona porque ambas se rigen por una regla oculta según la cual todos los atajos conducen a la catástrofe. Existen dos posibilidades: se puede cuestionar de manera frontal a la ley o se la puede obedecer. Sustraerse del destino mediante la astucia no puede más que contribuir al aumento del desastre. Al no poder escapar de las leyes que rigen en lo inhóspito, el *Stalker* redobla la apuesta y se somete de *motu proprio* al designio arbitrario de las leyes del azar. La Zona es la demostración viviente de que todo cuanto el hombre ha creado para eludir la sujeción a las potencias de la naturaleza ha terminado por convertirse a su vez en un dominio inapelable. Pero a diferencia de Godard, que en *Alphaville* bosquejaba a una sociedad asfixiada por la normatividad estricta instalada por el progreso técnico al servicio de una burocracia mundial, para Tarkovski la vocación de dominio técnico sobre los aspectos incognoscibles de la naturaleza se traducía en el despliegue sobre la vida humana del fermento caótico al que se pretendía controlar. Es entonces cuando la debilidad se revela como la única fuerza y viceversa.

Metáfora apenas disimulada del desarrollo de la espiritualidad humana, todo aquello que signa el fracaso del *Stalker* en el mundo de las realidades profesadas por el escritor y el científico, le permite resolver los escollos que salen a su paso en la Zona. Si puede ofrecer hospitalidad en un sitio profundamente hostil es gracias a que no busca atajos para escabullirse de la intemperie. La vive en toda su insoportable intensidad renunciando de antemano a las coartadas frágiles del arte, la

<sup>43</sup> AGAMBEN, Giorgio (1996) *Op. Cit.*, p. 50.

ciencia o la religión. Su esfuerzo se corona de éxito cuando logra que los visitantes se detengan ante el umbral de la habitación de los deseos sin ingresar en ella. Los misterios son para contemplar en silencio. Y es de prever que este silencio perdure más allá de la contemplación. Tal vez por esta razón la escena del retorno de la Zona es eludida por Tarkovski. El director le ahorra al espectador la visión de unos personajes reducidos al mutismo. El contacto con la posibilidad de lo absoluto hace que las palabras se vuelvan superfluas y arrastren con ellas a las imágenes capaces de retratar el silencio.

##### 5. La stásis y los límites del comunitarismo impolítico

*Estos señores anarquistas que piden el amparo de la Constitución Nacional con el propósito declarado de destruirla, de mancillarla, y de profanarla*  
(Belisario Roldán, *Discursos completos*)

La infamia suele llevar como excusa la excepción. Cada vez que se interrumpen las garantías legales fundamentales, se lo hace de manera provisoria. Las propias leyes, en general, admiten cierto grado de suspensión en pos de paliar algún evento extraordinario no contemplado durante su formulación. Estado de sitio, conmoción interior, los acontecimientos que quiebran la vida social habitual merecen una respuesta que enfatiza el carácter excepcional de la causa y el efecto. Así como el ciudadano cuando debe curarse de una enfermedad realiza una pausa en su rutina, el Estado, para evitar males mayores, interrumpe el normal desempeño de las leyes e inmuniza a la sociedad del mal aplicando dosis controladas de ese mismo mal. “[*El estado de excepción*] Introduce en el derecho una zona de anomia para hacer posible la normación efectiva de lo real”<sup>44</sup>. Frente a la evidencia de que no es posible legislar sobre el caos, el soberano aspira mediante el estado de excepción a la restauración de aquello que considera normal. Esa normalidad

<sup>44</sup> AGAMBEN, Giorgio (2004) *Estado de excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, p. 77.

es, de manera primordial, la posesión del poder de decisión en manos del Estado<sup>45</sup>. Las leyes hostiles, aquellas mediante las cuales se instaura una excepcionalidad política, revelan un rasgo intrínseco del sistema jurídico occidental<sup>46</sup>. Conviven en su interior dos dimensiones, una normativa (*potestas*) y otra anómica y metajurídica (*autorictas*): “el elemento normativo precisa del anómico para poder aplicarse, pero por otra parte, la *autorictas* puede afirmarse sólo en una relación de validación o de suspensión de la *potestas*”<sup>47</sup>.

Para inmunizar a la vida de la comunidad de la violencia que podría llegar a desgarrarla hay que permanecer impune. El *no matarás* no rige para el verdugo, y en este punto es indiferente que se presente bajo los ropajes de la *potestas* o la *autorictas*. Desde el momento en que existe una instancia que considera legítimo hacer un uso de la violencia que le es negado al resto de la comunidad, hay quienes se exceptúan de cumplir con la norma válida para el resto de los individuos. El carácter extremo de algunas leyes no hace más que evidenciar el proceso por el cual lo provisorio se extiende indefinidamente. En vista de este fenómeno, la filosofía política contemporánea ha exhumado de entre los libros sagrados del cristianismo el término *kathékon*. Para retardar el advenimiento del mal absoluto al mundo, el *kathékon* contiene en su interior dosis controladas de maldad. Al combatir el mal mediante su conservación graduada, el *kathékon* obstaculiza la llegada del momento en que el principio del bien luce cuerpo a cuerpo con el Anticristo. Puesto que su victoria definitiva acarrearía su propia destrucción, la pospone indefinidamente para seguir existiendo. Todo lo cual recuerda a aquella sentencia nietzs-

cheana: “*Quien vive de combatir a un enemigo tiene interés en que éste siga con vida*”<sup>48</sup>.

¿A qué viene a oponerse el *kathékon*? ¿En qué consiste ese mal absoluto disolutorio del orden de la comunidad? ¿Cuál es esa sustancia caótica que funciona como coartada del estado de excepción? Todas las respuestas conducen al enfrentamiento violento entre facciones del cuerpo político que se denomina *stásis*. La *stásis* es “una fuerza que se subleva contra su propia sustancia provocando la aniquilación de todo cuanto la rodea y, finalmente, también de ella misma [...] el resultado no es la victoria de una de las dos partes [...] sino la pura anarquía”<sup>49</sup>. En su origen, “el término no designa, etimológicamente, otra cosa que una posición, el hecho de que la posición se convierte en partido, que el partido se constituye necesariamente con fines de insurrección, que una facción exige indefinidamente la existencia de otra facción y que, por consiguiente, la guerra civil se enardece”<sup>50</sup>.

Tal palabra, presente también en numerosos pasajes del *Nuevo Testamento* en su acepción de “disturbio”, tuvo antes de su ingreso en la esfera teológica una longeva biografía dentro del pensamiento político de la antigüedad. *Stásis* era lo otro de la política. Era su negativo conflictivo, aquello de lo que sólo se podía hablar mediante un ejercicio retórico de denegación de su intrínseca pertenencia a la política<sup>51</sup>. Era también lo hecho por otros. Por ese motivo, nadie se reivindicaba como un *stasiótes* (sedicioso)<sup>52</sup>. La *stásis* era algo que le ocurría a

<sup>48</sup> NIETZSCHE, Friedrich (2000) *Humano demasiado humano*, Madrid, Edaf, p. 279.

<sup>49</sup> ESPOSITO, Roberto (2005) *Inmunitas*, Buenos Aires, Amorrortu, p. 232.

<sup>50</sup> LOURAU, Nicole (2008) *La ciudad dividida*, Buenos Aires, Katz.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> Salvando las lógicas distancias históricas, y aún a riesgo de caer en el peor de los anacronismos, sucedía con el uso del término *stasiótes* algo similar a lo que hoy en día ocurre con el adjetivo terrorista, nadie reivindica para sí esta condición de su práctica política. El terrorista siempre es el otro. Sin embargo, y ésta es una diferencia substancial respecto de la utilización antigua de la sedición, el terrorismo no es algo que sufra un proceso de denegación por quienes se consideran sus víctimas, sino que,

<sup>45</sup> SCHMITT, Carl (2005) *Teología política*, Buenos Aires, Struhart & Cía.

<sup>46</sup> En la historia argentina, la denominada Ley de Residencia resulta ejemplar respecto de este funcionamiento puesto que, pensada para dar solución a una situación social conflictiva mediante una suspensión de las garantías constitucionales que permitiera la deportación de militantes obreros, siguió vigente varias décadas después de que hubiera desaparecido el desorden que le sirvió de coartada a su instauración.

<sup>47</sup> AGAMBEN, Giorgio (2004) *Op. Cit.*, p. 154.

un Otro —a la ciudad pretérita o lejana— y que ponía en pie de igualdad a los contendientes. Se la percibía como a una epidemia que afectaba a todos los partidos participantes de la contienda. El efecto de esta dolencia consistía en trastornar la *pólis* hasta el punto de hacer que la ciudad comenzara a luchar contra sí misma.

El uso recurrente del reflexivo para referirse a la *stásis* ha sido visto como una fórmula que subsume bajo el Uno de la ciudad al conflicto que tiende a establecer divisiones entre los ciudadanos. Incluso en sus momentos más violentos, en el discurso político de los antiguos griegos, la *pólis* no dejaba de ser una entidad única a la cual pertenecían los bandos en disputa. La sedición se concebía como aquello que no pertenecía al orden político, como lo que era realizado por otros o por la propia ciudad pero en otro momento y provenía de un factor externo a la *pólis*. La *stásis* era reforzada en su carácter de otredad a través de un mecanismo enunciativo mediante el cual se remitía a la guerra civil a un espacio-tiempo ajeno al presente, a una catástrofe natural o a una plaga contra la cual la voluntad ciudadana carecía de la potencia necesaria para producir su rechazo.

Durante la vigencia de la *stásis*, todas las normas podían llegar a ser transgredidas. Al invertirse todos los valores, los suplicantes eran degollados, los santuarios profanados, y caducaban las leyes de hospitalidad. La crueldad alcanzaba en la discordia civil su grado extremo haciendo posible en ella “*todas las formas de muerte posible*”<sup>53</sup>. Basta un breve repaso por los casos históricos de *stásis* para tomar noción de las dimensiones del daño provocado: “*en Mitilene, en el furor de la revolución, los deudores degüellan a los acreedores; en Argos los demócratas matan a 1.200 ricos; en Sicilia la plebe*

por el contrario, su existencia puede llegar a ser exagerada para generar consenso político a favor de los poseedores del poder.

<sup>53</sup> Tucídides, III 81,3. Cfr. TUCÍDIDES (2006) *La guerra del Peloponeso*, Madrid, Gredos. En el caso de las referencias a textos antiguos hemos adoptado la forma tradicional de citar. Añadiendo luego los datos completos de la edición.

*con los soldados de Agatocles asesina en dos días a 4.000 ciudadanos*”<sup>54</sup>.

Las leyes de la hospitalidad son unas de las primeras víctimas de la *stásis*. En la sedición el enemigo no merece ninguna piedad. Se lo mata allí donde se lo encuentra, sus propiedades son destruidas, su familia esclavizada. En ella, no parece haber límite alguno para el ejercicio de la violencia. Resulta suficiente contrastar esta situación con los prolegómenos de la guerra del Peloponeso para apreciar en qué consiste la distinción entre *stásis* y *pólemos*. Al comienzo de la guerra entre Atenas y Esparta, Pericles se encuentra en una situación incómoda. El rey de Esparta, Arquidamo, es su huésped. El estratega ateniense teme que Arquidamo, en honor a las leyes de la hospitalidad, al momento de invadir el Ática, respete su propiedad y no la saquee. Pericles aclara entonces ante la asamblea que “*en el caso de que los enemigos no devastaran sus tierras y sus casas como las de los demás, haría donación de ellas al Estado*”<sup>55</sup>. Un poco a la manera de lo que sucederá mucho después con la instauración del *iustus hostis* en el derecho de gentes europeo, en el *pólemos* la conflagración no exime del cumplimiento de ciertas normas. Es por ello que la muerte durante el combate producido en el marco del *pólemos* puede ser considerada gloriosa. En tanto hay restricciones para la lucha, del *pólemos* puede resultar la instauración de un orden. Se puede interpretar en este sentido al conocido fragmento 53 de Heráclito: “*Guerra [pólemos] es el padre de todos, rey de todos: a unos ha acreditado como dioses, a otros como hombres; a unos ha hecho esclavos, a otros libres*”<sup>56</sup>. Todo *nomos*, justo o injusto, es en algún punto fruto del *pólemos*, que al ser una violencia controlada no degenera en “pura anarquía”. Combate leal que

<sup>54</sup> MONDOLFO, Rodolfo (1956) *El genio helénico*, Buenos Aires, Columba, p. 45.

<sup>55</sup> TUCÍDIDES, II 13, 1.

<sup>56</sup> Cfr. AA.VV. (2007) *Los filósofos presocráticos*, vol. I, Madrid, Gredos, p. 223. Si bien es cierto que aparentemente Heráclito no se refería con *pólemos* al conflicto violento entre humanos, nuestra interpretación del fragmento está puesta en función de un esclarecimiento de la diferencia entre *pólemos* y *stásis*.

no cae en los excesos de la *hybris*, la guerra exterior hace que la *pólis* se engrandezca, hace que adquiera nuevos territorios, incrementa su gloria.

La *stásis* es un estrago que afecta a toda la ciudad. El resultado de la sedición es un desastre que abarca a la comunidad en su conjunto. La lucha es estéril porque, como sostiene Demócrito, en la *stásis* “tanto los vencedores como los vencidos experimentan el mismo daño”<sup>57</sup>. Algo de esta formulación resuena en Marx, un atento lector de Demócrito, cuando en el *Manifiesto comunista* afirma que cada vez que una sociedad se ha encontrado frente a frente con las contradicciones que la desgarran, se suscita “una lucha que conduce en cada etapa a la transformación revolucionaria de todo el régimen social, o al exterminio de ambas clases beligerantes”<sup>58</sup>. Marx creía que la revolución social pertenecía al horizonte de expectativas políticas de la antigüedad. Distinguía, por este motivo, entre la revolución y la *stásis*. Pero no siempre los marxistas han trazado esa diferencia. Ha habido historiadores que han creído ver en la insurrección ciudadana una forma de la revolución social. Pero como han demostrado otras investigaciones, se trata de un anacronismo que pierde de vista que la idea de revolución social supone una reflexión acerca del vínculo de determinación entre la economía y la política que no estaba presente entre las preocupaciones puramente políticas de quienes participaban de la *stásis*<sup>59</sup>.

La potencia indomeñable de la *stásis* viene menos a revelar los peligros de los radicalismos más extremos, que a dejar en evidencia una concepción de la política en la cual la comunidad es un cuerpo; un cuerpo que se rige por normas naturales y en el que la historia se reduce a variaciones de un mismo proceso de inmunización de su violencia interior. Dolencia del cuerpo político que se ataca a sí mismo, que sin embargo no

<sup>57</sup> Cfr. AA.VV. (1996) *Los filósofos presocráticos: Leucipo y Demócrito*, Barcelona, Planeta-De Agostini, p. 234.

<sup>58</sup> MARX, Karl, (1992 [1848]) “El Manifiesto comunista”, en: MARX, Karl *La cuestión judía y otros escritos*, Barcelona, Planeta-Agostini, p. 247.

<sup>59</sup> LOURAUX, Nicole, *Op.Cit.*

poseía para los antiguos griegos las mismas características de las enfermedades que eran constitutivas de la salud humana, la *stásis* es considerada por ciertas vertientes de la moderna filosofía política como “la proliferación irrefrenable del disenso interno”<sup>60</sup>. En la consideración de la política como un cuerpo, *physis* y *nomos* se aúnan hasta volver su conjunción inextricable mediante la emergencia del *nosos*. Para el comunitarismo impolítico, la enfermedad es el punto de convergencia que demuestra que la naturaleza y la comunidad se rigen por una misma lógica ahistórica. La violencia excesiva del cuerpo político que se vuelve contra sí mismo, y la violencia de la afección autoinmune que promueve la destrucción del organismo humano al radicalizar el funcionamiento del sistema inmunitario, son una misma cosa.

A fuerza de creer en entidades ahistóricas<sup>61</sup>, el comunitarismo impolítico hace que no estemos demasiado lejos de la denegación de la *stásis* por parte de los hombres de la antigüedad. Excepto por el hecho de que se utilizan en la argumentación los descubrimientos pertenecientes a una disciplina científica que no existía en la antigüedad, la biología, no hay demasiadas diferencias entre aquella denegación y la que circula en la actualidad. También hoy la *stásis* sigue perteneciendo a una instancia ajena a lo humano, que emerge a la superficie del discurso para ser inmediatamente recubierta con una pátina de teología político-fisiológica que aspira a conjurar el fundamento conflictivo de la política mediante su asimilación al funcionamiento del orden de la naturaleza.

El retorno de la *stásis* al vocabulario de la filosofía política actual es un caso ejemplar de ese quiasmo que rige las relaciones entre lo “teológico ya politizado y lo político ya

<sup>60</sup> ESPOSITO, Roberto, *Op. Cit.*, p. 232.

<sup>61</sup> Es posible también encontrar una pérdida de la perspectiva histórica en Giorgio Agamben cuando sostiene que “la política occidental es desde el inicio una biopolítica”; dejando de lado el carácter preciso respecto de la configuración histórica que presentan el saber y el poder que tiene el concepto de biopolítica de acuerdo las formulaciones foucaultianas.

teologizado” que señala Lefort<sup>62</sup>. Pero aunque la circulación de los conceptos entre la teología y la política pueda seguir vigente en la teoría, su eficacia simbólica en la práctica se ve reducida por el quiebre histórico que instaura la modernidad. En la ruptura con el Antiguo Régimen se crea una idea del poder como un “lugar vacío” a partir del cual se escinden lo real y lo simbólico. Al no poder ser restituida la unidad de lo real y lo simbólico, “*el ser de lo social [...] se da como un cuestionamiento interminable*”<sup>63</sup> que socava las certezas que provienen de la teología política.

Esa grieta que funda la modernidad ha tenido hasta ahora un carácter irreversible. Los intentos de las experiencias totalitarias por suturar ambos dominios han terminado en la bancarrota ideológica más absoluta. Parte del proyecto de estas experiencias era también la producción de una sociedad que funcionara a la manera de un cuerpo<sup>64</sup>. La coincidencia de este intento con la concepción de la comunidad del comunitarismo impolítico no es casual. Las perspectivas que piensan la política a partir de la nuda vida, asumen como propia una concepción que es la que el poder sobreimprime sobre el cúmulo de potencias que bullen a nivel de las singularidades. Visión normalizada de las formas de vida indómitas, los discursos sobre la vida desnuda toman como propia la perspectiva del poder sobre la vida, que es definida como el blanco inerte sobre el que ejerce el poder mediante el estado de excepción. Es por ello que esas “*vidas desnudas*”, aún cuando estén abandonadas por la protección legal, se encuentran “*saturadas de poder*”<sup>65</sup>.

Pero esta saturación no debe ser entendida como sinónimo de impotencia. Los cuerpos a los cuales se enfrenta la biopolítica se encuentran cubiertos de pasiones, formados ya por el afecto. En ese sentido, si la idea de una nuda vida es

reprobable, se debe a que en ella existe una ausencia absoluta de una dimensión de la lucha. Una carencia que se debe a que en el comunitarismo impolítico hay una exaltación de la humillación y la sumisión en un discurso pletórico de rémoras de medievalismo cristiano. Los “*hombres desnudos*” son figuras afincadas en las pasiones tristes que los conducen fatalmente hacia la impotencia. Para pensar otra política para otra vida – una política que no conciba el poder en términos de soberanía que tenga por objeto una vida que no sea reducida a la concepción biológica de la existencia – se debe comenzar por afirmar que no hay una impotente vida desnuda; hay siempre una potencia de vida, una alegría de los cuerpos a partir de la cual se puede fundar “*lo común*”, que constituye el parapeto privilegiado desde el que es posible afirmarse contra los poderes que asolan la vida.

<sup>62</sup> LEFORT, Claude (1988) *¿Permanece lo teológico-político?*, Buenos Aires, Hachette, p. 84.

<sup>63</sup> LEFORT, Claude *Op. Cit.*, p. 40.

<sup>64</sup> LEFORT, Claude, *Op. Cit.*, p. 53.

<sup>65</sup> BUTLER, Judith y CHAKRAVORTY SPIVAK, Gayatri (2009) *¿Quién le canta al Estado-nación?*, Buenos Aires, Paidós, p. 71.