

## **La experiencia de la hospitalidad y la responsabilidad por el otro como base para construir el deber de acoger a los migrantes**

### *The experience of hospitality and responsibility for the other as the basis for building the duty to welcome migrants*

Recibido el 23 de agosto de 2020, aceptado el 27 de septiembre de 2020


Ericbert Tambou Kamgue\*  
Anatole Fogou†

#### **Resumen**



El fenómeno migratorio, como el principio de hospitalidad, es tan antiguo como la humanidad. Pero nuestro tiempo parece marcado por una mayor ola migratoria a causa de conflictos regionales e internacionales, hechos marcados por el genio destructivo del hombre, por lo que tenemos derecho a preguntarnos qué destino debe reservarse para el migrante o, más exactamente, en qué principio ético basar su recepción. Nos parecía que la experiencia de la hospitalidad y la concepción levinasiana de la responsabilidad podrían ser una base sobre la que construir un deber de acogida y hospitalidad hacia el migrante que aquí toma la figura del pobre, del extranjero que pide y suplica. Solamente, el problema es el de la inscripción de estos principios en una formulación y traducción jurídica susceptible de convertirlos en un derecho exigible.

---

\* Doctor en Filosofía por la Université de Maroua, Maroua, Región del Extremo Norte, Camerún.

 <https://orcid.org/0000-0002-7641-4002>  ericberttk@outlook.fr

† Doctor en Filosofía por la Université de Yaoundé 1. Profesor del Departamento de Filosofía, Escuela Normal Superior, Université de Maroua, Región del Extremo Norte, Camerún.

 <https://orcid.org/0000-0002-1706-0005>  fogou\_ana@yahoo.fr

**Palabras clave:** hospitalidad, acogida, responsabilidad, alteridad, vulnerabilidad, migrante.

### **Abstract**

The migratory phenomenon, like the principle of hospitality, is as old as humanity. But our time seems marked by a greater wave of migration because of regional and international conflicts, events marked by the destructive genius of man, so that we are entitled to ask what fate should be reserved for the migrant or more exactly on what ethical principle to base their reception. It seemed to us that the experience of hospitality and the Levinasian conception of responsibility could be a base on which to build a duty of welcome and hospitality towards the migrant who here takes the figure of the poor, the stranger who both demands and begs. Only the problem is the inscription of these principles in a legal formulation and a legal translation likely to make it a due law.

**Keywords:** hospitality, welcome, responsibility, otherness, vulnerability, migrant.

### **Introducción**

El fenómeno migratorio es tan antiguo como la humanidad. Su historia se compone de largas procesiones de personas que deambulan por las carreteras buscando asilo seguro o huyendo de la guerra, los desastres naturales y el hambre. Por tanto, la migración parece ser inherente a la condición humana. Nuestro tiempo está marcado por una ola migratoria muy grande debido a conflictos regionales e internacionales, hechos marcados por el genio destructivo del hombre. A estas inestabilidades sociopolíticas también podemos agregar razones económicas. Frente a la intensificación masiva de los flujos migratorios en los últimos tiempos, surgen interrogantes tanto para los países de acogida o destino de los migrantes como para la comunidad humana en su conjunto. ¿Los países de destino deben acoger o rechazar a los migrantes? ¿Cómo concebir esta recepción? ¿Qué teoría ética podría, en un contexto de crecimiento de sentimientos nacionalistas, racistas y xenófobos, justificar la recepción de migrantes? La presencia de migrantes en un país cuestiona éticamente su grado de humanidad. La experiencia de la hospitalidad, la ética de la alteridad de Lévinas y su concepción de la responsabilidad nos parecen una base sobre la cual construir un deber de acogida y hospitalidad hacia el migrante que aquí toma la figura del pobre, del extranjero que pide y mendiga. Así, señala Kakoliris, “la noción de hospitalidad sienta las bases

para una crítica del presente, en un contexto social y político preciso, que refuerza la hostilidad de los países europeos contra los refugiados”<sup>1</sup>.

De hecho, la ley de la hospitalidad se basa en una orden judicial que emana del rostro de otro y que asigna la responsabilidad por el otro. Al llegar a un país, el extranjero hace posible una experiencia de alteridad que se puede vivir de manera positiva (acogida, hospitalidad, preocupación) o negativa (rechazo, expulsión, cierre de fronteras). Sin embargo, ¿la proposición de Lévinas, la responsabilidad asimétrica hacia el otro, el migrante, es suficiente para responder al problema de la recepción? ¿Es posible incluirlo en una formulación legal y traducción que podría convertirlo en derecho? Para responder a esta pregunta, intentaremos primero mostrar que la hospitalidad constituye la experiencia humana fundamental fundadora de la civilización. Estableceremos entonces que el fenómeno migratorio en la época contemporánea ofrece las condiciones adecuadas para la implementación concreta de esta hospitalidad en la medida en que coloca a las personas que se ven obligadas a hacerlo en una situación de fragilidad y vulnerabilidad. De ahí se deducirá que, si el principio levinasiano de responsabilidad por el otro es realmente capaz de servir como levadura ética para una política de hospitalidad, su radicalización impulsada a la manera de Derrida lo convierte, en última instancia, en un imperativo paradójicamente imposible.

### **La hospitalidad como experiencia humana fundamental**

La hospitalidad es tan antigua como el mundo. Es un acto, un evento fundacional que gira en torno al siguiente principio: tú que no conozco, entra y sé bienvenido. Por tanto, se aborda de forma incondicional, y es el espacio donde puede tener lugar este acto de invitación. Según Dufourmantelle<sup>2</sup>, este acto de encuentro y reconocimiento requiere al menos dos personas y un espacio para que se lleve a cabo. Presente en todas las sociedades primitivas, desde las tablillas mesopotámicas, la antigua Grecia, pero también en China e incluso en las culturas orales melanesias, representa una de las leyes fundacionales de toda civilización junto con la de la prohibición del incesto<sup>3</sup>. Así, la hospitalidad se ha mostrado desde el principio como esencial para la supervivencia de la humanidad, al mismo tiempo que asegura la manera del hombre de mostrarse humano hacia los demás, especialmente cuando lo necesitan. De hecho, argumenta Dufourmantelle, “esta ley inmemorial nos recuerda la primera condición exilia de la humanidad. Las primeras sociedades humanas son nómadas; el hombre es un ser desplazado, precario desde el principio. El estilo de vida sedentario y la construcción de la ciudad llegaron más

---

<sup>1</sup> Gerasimos Kakoliris, “René Schérer et Jacques Derrida sur l’hospitalité”, en *Mélanges offerts à René Schérer*, dirigido por Constantin Irodoutou (París: Éditions L’Harmattan, 2015), 191. Traducción de los autores.

<sup>2</sup> Anne Dufourmantelle, “L’hospitalité”, *Études* Vol. 408: n° 4 (2008): 525.

<sup>3</sup> France Quéré, “Une éthique de l’hospitalité”, *Centre Laennec* Vol. 41 (1993): 25-26.

tarde”<sup>4</sup>. Así, la primitiva regla de la hospitalidad es, sin duda, un recordatorio muy concreto, muy imperativo e inmediato de esta primera verdad que quien recibe puede un día encontrarse en la situación contraria y necesitar asilo.

Además, como subraya René Schérer, situada en un contexto etnológico, la hospitalidad adquiere el significado de “hecho social total” para usar el término de Mauss. Aquí, la constitución de la persona es inseparable de la donación y los intercambios o servicios. La economía de la hospitalidad se definió entonces no en términos de beneficios, de intereses, sino de gastos. En este sentido, “lejos de considerar la hospitalidad como un dato particular y contingente, un simple rasgo antropológico o dato histórico, puede tratarse como parte integrante de la hominización. El hombre se ha convertido y se está volviendo tal en la medida en que practica la hospitalidad”<sup>5</sup>. La referencia a un dato antropológico y etnológico permite arrojar luz sobre el trasfondo, el contexto en el que también podemos reflexionar sobre algunos de los aspectos de la hospitalidad contemporánea o, más bien, sobre el significado de la falta de contemporáneos con relación a la hospitalidad. En efecto,

el recurso o la llamada a la hospitalidad va más allá del marco legal estricto, pero tampoco es una cuestión puramente subjetiva en el sentido de arbitrariedad. Manifiesta más bien lo que en términos frecuentemente usados por Félix Guattari se podría llamar un “proceso de subjetivación” correspondiente a este proceso general de hominización.<sup>6</sup>

Pero, ¿por qué se usa la misma palabra para designar tanto el acogedor como lo acogido, que sin embargo tienen dos funciones opuestas? Los historiadores de la lengua francesa señalan que, de entrada, la lengua latina propone *hospe* para designar el acogedor, y *hostis* para lo acogido. Detrás de esta segunda palabra se esconde el deseo de igualar o borrar las diferencias entre acogedor y acogido:

*Hospitalitas* proviene del nombre *hospitalis* sí mismo forjado en *hospes*, “el que recibe al otro”, es un gesto de acogida y alojamiento gratuito. Recordemos que recibiendo el *hostis*, el *hospes* lo pone al mismo nivel que él, le otorga una parte de su poder como “déspota”. En el origen de toda esta familia de palabras, un verbo, *hostire*, igualar. La noción es fundamental. La hospitalidad es un gesto de compensación, de igualdad, de protección, en un mundo donde el extranjero originalmente no tiene lugar. Por tanto, no puede haber ningún gesto de hospitalidad, en el sentido etimológico del término, sin desigualdad de lugar y de estatus entre los dos tipos de anfitriones: uno está dentro, dueño del lugar, sedentario, es el que recibe, el otro viene de afuera, está de paso, es recibido. La

---

<sup>4</sup> Anne Dufourmantelle, “L’hospitalité”, 525.

<sup>5</sup> René Schérer, “Cosmopolitisme et hospitalité”, *Communications* Vol. 65 (1997): 60. Traducción de los autores.

<sup>6</sup> *Ibid.*, traducción de los autores.

Invitación, la acogida, la caridad, la solidaridad, parecen formas vecinas y derivadas de una forma inicial de hospitalidad.<sup>7</sup>

Es decir que la hospitalidad permite superar una desigualdad fundamental, acoger a un extraño en peligro, debilitado, ansioso, a veces exigente, amenazado, a menudo agresivo, pero vulnerable, para protegerlo de la sospecha generalizada.

Ahora *hostis* ha pasado a designar al enemigo, ya que, en francés, la hostilidad que designa la guerra latente, la agresividad se deriva de *hostis*. ¿Cómo entenderlo? Según Montandon, la hospitalidad es de hecho el fruto de una intrusión que otorga a un extraño el privilegio de irrumpir y perturbar el curso de la vida de su anfitrión: “El gesto de hospitalidad es, ante todo, para apartar la hostilidad latente de cualquier acto de hospitalidad, porque el anfitrión, el extranjero, aparece a menudo como un reservorio de hostilidad: que sea pobre, marginal, errante, sin hogar, el loco o el vagabundo, alberga una amenaza”<sup>8</sup>. El *hostis*, el anfitrión, sigue siendo, por tanto, potencialmente un enemigo. Con esta visión, Derrida había inventado el neologismo *hosti-pitalite* para matizar esta fantasía del extraño que viene a despojarte de tu propia casa, que te seduce y te quita la propiedad. Por eso articuló la cuestión de la hospitalidad incondicional a la del parricidio: el padre es el huésped de la casa; el extranjero, desde el momento en que se le abre la puerta, tiene todos los derechos, incluso para tomar el lugar del dueño de la casa<sup>9</sup>. Sin embargo, debemos ser capaces de darle la bienvenida tal como es, superar el miedo que le es inherente. No negar la violencia, sino “tomar conciencia de ella para evitar que estalle violentamente o nos protejamos de ella evitando el camino de la eculización propia de la verdadera hospitalidad”<sup>10</sup>.

Debido a que el acogido puede ser difícil de soportar e incluso puede ignorar las reglas de la convivencia, las sociedades tendrán que instituir leyes de hospitalidad que varían según la cultura. Así, la sociedad occidental, basada en la economía, el intercambio, se esforzará por organizar estas reglas. ¿Qué mínimo se le pedirá a un mendigo, a un refugiado, a un herido? ¿A quién le abriremos la puerta y según qué escenario? ¿Cómo el que acoge al extranjero podrá garantizarse y protegerse de la posible violencia del recién llegado?

Pero, como señala Montandon,

---

<sup>7</sup> Marie-Claire Grassi, “Hospitalité”, en *Le livre de l’hospitalité. Accueil de l’étranger dans l’histoire et les cultures*, dirigido por Alain Mantondon (París: Éditions Bayard, 2004), 21. Traducción de los autores.

<sup>8</sup> Alain Montandon, “Miroirs de l’hospitalité”, en *Le livre de l’hospitalité. Accueil de l’étranger dans l’histoire et les cultures*, dirigido por Alain Montandon (París: Éditions Bayard, 2004), 10. Traducción de los autores.

<sup>9</sup> Anne Dufourmantelle, “L’hospitalité”, 526.

<sup>10</sup> Patrick Verspieren, “L’hospitalité au cœur de l’éthique du soin”, *Centre Laennec* Vol. 54: n° 4 (2006): 40. Traducción de los autores.

La hospitalidad, en la esencia misma de su funcionamiento, consiste en mantener al extranjero como tal, es decir, preservar la distancia. Así es con respeto. El respeto, que implica consideración, mantiene al otro a distancia para preservarlo en su identidad, su originalidad, su singularidad, su especificidad. La primera vocación de la hospitalidad no es la integración que, en cierto sentido, es la apropiación del otro para transformarlo en el mismo. Integrar, es someter al otro a mi ley [...], ejercer, en cierto modo, la violencia. La hospitalidad se distingue de este tipo de acogida inclusiva por el respeto a la alteridad como tal, sin la voluntad de lo que es sumisión a mi propia ley. La hospitalidad termina donde comienza la integración. Entonces la hospitalidad está entre dos límites: el rechazo y la absorción.<sup>11</sup>

Este entremedio constituye un espacio concebido como obra común, como lugar de intercambio, lugar de circulación, como punto de paso y, sobre todo, de reconocimiento recíproco de la alteridad, sobre todo porque la violencia es a menudo el resultado de una ausencia de reconocimiento. De hecho, como dice Dufourmantelle, es solo en el encuentro y el reconocimiento del otro, en la medida en que él me preexiste, que se revela la posibilidad de la verdadera hospitalidad, de la hospitalidad como alegría... Este otro que es el agente de la mayor violencia, el que puede, si quiere, matarme, destruirme, alienarme, ¿cómo puedo acogerlo sin reservas? La capacidad de trascendencia de la hospitalidad (ni religiosa ni solo política) sería este vertiginoso punto de encuentro en nosotros mismos con el otro.

### **La migración como lugar de implementación de la hospitalidad**

Los fenómenos migratorios son muy antiguos en las sociedades humanas, lo que justifica que la hospitalidad esté en la base de los encuentros humanos. Está en el pie de la mezcla de pueblos y civilizaciones, pero al mismo tiempo y, casi consustancialmente, cristaliza preocupaciones y desafíos tanto para el migrante como para aquellos en el país de acogida o tránsito. Entonces, ¿quién es el migrante?

Por su etimología, la migración proviene de *migratio*, que significa desplazamiento más o menos permanente de un lugar de residencia. De *migratio*, tenemos el verbo *emigrare*, salir lejos de su pueblo. Así, el fenómeno migratorio se entiende como el desplazamiento de residencia de un individuo, una población o un grupo de un entorno socioespacial a otro donde los seres humanos reproducen, producen e intercambian los elementos materiales y simbólicos necesarios para la satisfacción de sus necesidades vitales. En la definición de migración, la palabra desplazamiento se presenta como el punto central. Moverse significa ir del punto A al punto B. Este fenómeno de la movilidad es la condición misma de la migración. Cuando hablamos de migración, nos referimos a este fenómeno de movilidad. Sin embargo, subraya Ruiz Utrilla, si el desplazamiento es la condición para poder

---

<sup>11</sup> Alain Montandon, "Miroirs de l'hospitalité", 10. Traducción de los autores.

hablar de migración, no se trata simplemente de aludir a un desplazamiento físico, sino que “de manera esencial es un ser-fuera de su lugar original. Ésta es la razón por la cual la condición para hablar de migración es vivir fuera del lugar de origen”<sup>12</sup>. La migración se refiere a dos verbos: moverse y habitar. Nos trasladamos de nuestro lugar de origen para vivir lejos. De esta forma, el migrante, por trasladarse a un territorio extranjero en el que quiere vivir, también es extranjero allí, sobre todo porque viene de otro lugar y no conoce el lugar que lo acoge.

La migración puede ser voluntaria o forzada. Por migración voluntaria entendemos el desplazamiento por motivos como el matrimonio o la reunificación familiar, problemas de salud, estudios e investigaciones o incluso por motivos laborales. La migración forzada, en cambio, se refiere al exilio político, huida de conflictos y guerras o sectores ecológicos degradados que ponen en peligro la vida, la libertad y los medios de vida de las personas. Éste sigue siendo un tema políticamente delicado en un gran número de países. También se distingue entre migración regular, cuando el desplazamiento se realiza en estricto cumplimiento de las leyes y reglamentos del país de acogida, e irregular, cuando se realiza en violación de estas leyes. Si viviéramos en un mundo donde la libre movilidad fuera una realidad, sería difícil hablar de migración irregular; abrir fronteras sería la forma más fácil de eliminarlo. Pero las consideraciones políticas están impidiendo que los gobiernos adopten esta medida para remediar la situación. La irregularidad en la migración es el resultado de leyes y regulaciones migratorias y rígidos controles fronterizos estatales.

La probabilidad de ser un migrante irregular varía en función de criterios como el país de origen, la condición social, el capital humano, el género y la edad. Los nacionales de países desarrollados con un pasaporte universalmente reconocido y un capital humano considerable, es decir, calificaciones educativas y profesionales, tienen una probabilidad muy baja de migración irregular, ya que son bienvenidos en los países de destino. Quienes pertenecen a la clase media en países pobres y tienen un buen capital humano también pueden migrar de manera regular. Las personas afectadas por múltiples formas de vulnerabilidad tienen una alta probabilidad de verse cerradas las puertas de entrada de lo que consideran como su El Dorado.

Las motivaciones para la migración pueden ser múltiples. La búsqueda de trabajo, bienestar y una vida mejor son, sin duda, las principales causas de la movilidad de las personas. El flujo migratorio que observamos se debe a la existencia de varios factores que son singulares o acumulativos. Situaciones como el predominio del capitalismo salvaje, la falta de empleo y la naturaleza flexible del trabajo, así como la inestabilidad sociopolítica obligan a millones de personas a

---

<sup>12</sup> Arturo Ruiz Utrilla, “El fenómeno de la migración desde el sentido de la extranjería”, *Espacio I+D. Innovación más Desarrollo* Vol. 5: n° 10 (2006): 84.

desplazarse constantemente en busca de las mejores condiciones de vida. De forma que las personas migran con la esperanza de tener una vida mejor que la que les ofrece su país de origen. Desde este punto de vista, podemos decir que la migración es una apuesta por el valor y la ley fundamental de la hospitalidad. En efecto, para que la migración sea posible, es necesario suscribir la idea del libre movimiento de personas, del movimiento permanente de hombres en el espacio y el tiempo, para hacer efectiva la recepción del otro como miembro de la sociedad o comunidad humana. De hecho, la hospitalidad solo existe porque las personas se mueven, se encuentran y se separan. Mantiene y hace posible esta capacidad de los individuos para moverse, encontrarse y separarse.

### **Migración, vulnerabilidad y alteridad**

Cuando llega a otro lugar, el migrante es el *otro*: diferente pero también similar a todos. Es diferente por su vulnerabilidad, su extrañeza. Pero es similar a otros en su humanidad común. Porque a pesar de la precariedad de su existencia, el migrante sigue siendo un ser vivo dotado de una dignidad inalienable. Su vulnerabilidad se puede ubicar en varios niveles. Primero, podemos hablar de vulnerabilidad socioeconómica. Cuando los migrantes abandonan su país, experimentan una sensación de pérdida de los lazos significativos en torno a los cuales se estructuraban sus vidas; a esto se suma la pérdida de los signos y símbolos familiares con los cuales se identificaban. Por tanto, hay importantes intercambios en la rutina de la vida diaria. En general, quienes eligen el camino del exilio provienen mayoritariamente de países pobres. Las brechas de ingresos entre diferentes países son una de las principales causas de la migración. Por tanto, su matriz principal es la vulnerabilidad económica.

En segundo lugar, podemos hablar de una vulnerabilidad de seguridad. Se refiere a la situación de quienes, por conflictos de diversa índole, se ven obligados —para escapar de una muerte segura y brutal— a abandonar su país para ir a otro donde se encuentra “buena vida” y donde los ruidos de las armas son solo un producto de la imaginación. Este tipo de fragilidad se parece a la vulnerabilidad de la identidad, que se refiere a la violación de los derechos humanos y de los pueblos, la falta de libertad, la persecución de minorías religiosas y étnicas o, en general, la opresión política. Estas diferentes expresiones de vulnerabilidad no están tan separadas. Aparecen en el migrante, para usar la expresión de Lévinas, a través de su rostro. Como dice Prairat, “la filosofía levinasiana es una filosofía del encuentro, en la que el otro se revela como un rostro. Concepto central en el pensamiento levinasiano, el rostro nos devuelve a la pura contingencia del otro, a su debilidad y miseria”<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Eric Prairat, “La responsabilité”, *Le Télémarque* Vol. 2: n° 42 (2012): 23. Traducción de los autores.



De hecho, para hablar de vulnerabilidad, Lévinas utiliza la metáfora del rostro. El rostro habla; es la voz y su percepción se convierte así en modelo del encuentro con los demás. La relación con el otro es una relación ética porque “la relación con el rostro es ética desde el principio”<sup>14</sup>. El rostro representa la humanidad en Lévinas; una humanidad que, vista de frente, se presenta frágil, expuesta y amenazada. La vulnerabilidad no es solo característica del otro, de su alteridad, sino que es específica de la condición humana. Sin embargo, si bien todos los hombres son igualmente vulnerables, eso no significa que sean iguales en vulnerabilidad. Esto puede ser desigual o asimétrico entre hombres. Algunas personas son vulnerables debido al hambre, la pobreza, la falta de medicamentos, mientras que otras tienen seguro social. Algunos viven en un país bien organizado donde se protegen los derechos, se respeta su identidad, el medio ambiente es seguro y rico; otros —por falta de funciones básicas que les aseguren una vida humanamente digna— se ven obligados a dejar su país de origen, arriesgando su vida.

Así, si la vulnerabilidad es común a todos los hombres, no obstante, sigue siendo desigual; el migrante, por su vulnerabilidad económica, sociopolítica, identidad, de salud, etc. es más vulnerable que los nacionales de los países de destino. Es la razón por la cual hablamos de vulnerabilidad asimétrica. El otro, el migrante, con su rostro vulnerable, desafía al sujeto —país de destino— por su vida, su hambre, su miseria, por las carencias que lo hacen vulnerable porque puede remediarlo: “Otro me llama, me ordena que lo proteja, llama por preocupación. No es la fuerza ni el poder, sino la vulnerabilidad del otro que me obliga”<sup>15</sup> y me asigna la responsabilidad.

Lévinas asocia tres figuras a la vulnerabilidad del rostro: el *extranjero*, la *viuda* y el *huérfano*<sup>16</sup>. Podríamos agregar al migrante. En su desnudez, “el rostro presenta la miseria del pobre y del extranjero”<sup>17</sup>, pero también la del migrante. En la ética levinasiana, éstos representan la vulnerabilidad de quienes han sido excluidos de relaciones sociales significativas como la comunidad de afiliación cultural: permanecen sin identidad, expuestos a amenazas y muerte: es el caso del migrante, del extranjero y del pobre en el territorio de acogida: indefenso como la viuda y el huérfano.

Así, el rostro del migrante nos habla; habla con el país de destino; habla a toda la comunidad humana. El cara a cara con el rostro constituye la primera relación con los demás que abre, según Lévinas, la humanidad: “La epifanía del rostro

---

<sup>14</sup> Emmanuel Lévinas, *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo* (París: Éditions Fayard, 1982), 91. Traducción de los autores.

<sup>15</sup> Eric Prairat, “La responsabilité”, 25. Traducción de los autores.

<sup>16</sup> Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, cuarta edición (La Haya: Martinus Nijhoff Publishers, 1974), 50.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 188. Traducción de los autores.

como rostro abre la humanidad”<sup>18</sup>. No se trata de escuchar, y menos de ver, porque el acceso al rostro no es del orden de la fenomenología sino de la ética. Este desafío es “sobre todo una interpelación ética”<sup>19</sup>. Está hecho de la desnudez de su rostro, su miseria. La mera presencia de migrantes en las costas italianas de Lampedusa o Sicilia, en los enclaves de Ceuta y Melilla en España, es ya una “orden para responder”<sup>20</sup> a su llamado porque “hay una pobreza esencial en el rostro; la prueba es que intentamos ocultar esta pobreza dándonos poses, una actitud”<sup>21</sup>.

“No matarás” es el primer discurso del rostro: es una expresión de la desnudez y la vulnerabilidad del otro hombre: “El rostro, por tanto, significa la prohibición del asesinato y el ‘texto’ que dice esta prohibición se puede leer en el rostro del otro”<sup>22</sup>, del migrante. Mucho más que una palabra, un discurso, es una orden, un mandamiento que nos dirige el rostro del migrante, “como si un maestro [nos] hablaba”<sup>23</sup>. El “No matarás” que expresa el rostro puede entenderse de manera directa como la prohibición de matar, de quitar la vida a otros; pues el asesinato es “la negación total” de la humanidad del otro. Pero también se puede entender como la prohibición de dejar morir al migrante que ha desafiado todos los peligros de un mar hostil y se ha encontrado en las costas de cualquier país. Así, para los que han tomado una embarcación improvisada rumbo a las costas europeas, el “No matarás” del rostro puede referirse a “no dejes que me trague el mar”, “no me prohíbas el acceso a tus costas y a tu territorio”. La presencia masiva de migrantes en diferentes países escapa a todo entendimiento. Cuestiona el sentido de nuestra humanidad, de nuestra convivencia. Vivir éticamente es estar abierto a la cuestión ética que nos asigna el rostro del migrante: “Entonces, vivir éticamente es vivir sin apartarse de encontrarse con el rostro”<sup>24</sup>. Para este autor, esto supone por parte del sujeto —que, en el caso de la migración, es el país acogedor de los migrantes y sus nacionales— una forma de ser, de dejarse afectar por la miseria y vulnerabilidad de otro. Esta forma de ser también podría entenderse como apertura a lo desconocido, al extranjero y a lo incognoscible.

En efecto, la relación ética a la que nos asigna el rostro es una “relación des-inter-esada”<sup>25</sup>, es decir, una salida de uno mismo, del individualismo posesivo y auto-posesivo, excluyendo la alteridad, y que se define por expresiones como “nuestro país”, “nuestras tierras”, “nuestros trabajos”, “nuestra riqueza”, “nuestros

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, traducción de los autores.

<sup>19</sup> Lazare Benaroyo, “Le visage au-delà de l’apparence. Levinas et l’autre rive de l’éthique”, *Lo Sguardo. Rivista di filosofia*: n° 20 (2016): 218. Traducción de los autores.

<sup>20</sup> Emmanuel Lévinas, *Humanisme de l’autre homme* (Montpellier: Éditions Fata Morgana, 1972), 53. Traducción de los autores.

<sup>21</sup> Emmanuel Lévinas, *Éthique et Infini*, 90. Traducción de los autores.

<sup>22</sup> Lazare Benaroyo, “Le visage au-delà de l’apparence”, 221. Traducción de los autores.

<sup>23</sup> Emmanuel Lévinas, *Éthique et Infini*, 93. Traducción de los autores.

<sup>24</sup> Lazare Benaroyo, “Le visage au-delà de l’apparence”, 220. Traducción de los autores.

<sup>25</sup> Emmanuel Lévinas, *Éthique et Infini*, 51. Traducción de los autores.

valores”, “nuestros derechos”, “nuestras leyes”, etc. Estas expresiones forman cada vez más las raíces modernas de la discriminación social, el racismo y la xenofobia en países que enfrentan flujos migratorios y a menudo justifican políticas de deportación. De hecho, regularmente se percibe al migrante como un peligro: el enemigo, el terrorista, el que viene a robarnos nuestros trabajos, nuestra riqueza, etc. Su presencia se ve negativamente como una expresión de identidad, destrucción económica y social. Ante las demandas de autonomía, el individualismo y las reacciones de rechazo de los migrantes y extranjeros, Mylène Botbol-Baum subraya que, para que se nos considere un sujeto ético, debemos ir más allá de nuestra autonomía y de nuestro individualismo porque “la fractura de mi autonomía es mi nacimiento como sujeto ético”<sup>26</sup>. Comprender la miseria, el hambre y la angustia del migrante “establece la proximidad misma del Otro”<sup>27</sup>.

La ética de la alteridad levinasiana rompe entonces con el egoísmo de la conciencia de los países de destino de los migrantes, impidiendo así que la razón se transforme en violencia, definida por Lévinas “como la incapacidad de dejar espacio al otro. En definitiva, el encuentro con el rostro en cierto modo obliga al sujeto a una desnudez de su conciencia, a una apertura a su propia vulnerabilidad, que hace de la pasividad no lo contrario de la acción libre y autónoma, sino el espacio de acoger al otro, es decir, lo que es incognoscible —en sí”<sup>28</sup>.

Esta ética cambia nuestra percepción del extranjero, enfatizando su vulnerabilidad. Al presentarse como un rostro, el migrante nos desafía en un encuentro cara a cara capaz de cuestionar la autoridad de los países de acogida. Nos afecta su miseria, su angustia, su vulnerabilidad, su hambre, su grito de desesperación. Esta presencia “desafiante”, que no podemos evitar, abre un espacio ético entre el migrante y el país de destino o tránsito que lo coloca en condiciones de tener que darle respuesta. La persona detenida está en un cargo de responsabilidad: de hecho, frente a quienes desembarcan en nuestras costas o están en nuestras fronteras, nuestra responsabilidad está llamada. Acoger el rostro es sinónimo de responsabilidad, que traduce “el hecho original de la fraternidad. [...] El estatus mismo de lo humano implica la fraternidad y la idea de la raza humana”<sup>29</sup>. Así, frente al rostro del migrante, frente a su llamado “[ser] responsable sería poder responder a la pregunta anónima ‘¿Dónde estás?’ con ‘¡Aquí estoy!’”<sup>30</sup>. Responsabilizarse es escuchar y responder a la miseria y clamar por justicia del

---

<sup>26</sup> Mylène Botbol-Baum, “Après vous Monsieur”, en *La responsabilité. La condition de notre humanité*, editado por Monette Vacquin (París: Éditions Autrement, 2002), 54. Traducción de los autores.

<sup>27</sup> Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*, 174. Traducción de los autores.

<sup>28</sup> Lazare Benaroyo, “Le visage au-delà de l’apparence”, 220. Traducción de los autores.

<sup>29</sup> Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*, 189. Traducción de los autores.

<sup>30</sup> Lazare Benaroyo, “Le visage au-delà de l’apparence”, 220. Traducción de los autores.

otro. “Decir: aquí estoy. Hacer algo por otro. Dar. Ser espíritu humano, esto es”<sup>31</sup> la responsabilidad.

## **De la responsabilidad por el otro al imperativo categórico de la hospitalidad**

La hospitalidad apela a nuestra responsabilidad como seres humanos y nos hace humanos hacia los demás. Sin embargo ¿cómo lograrla? Sobre todo, porque, como señaló Derrida,

La experiencia de la hospitalidad pura, si existe (de lo que no estoy seguro, pero es un punto de referencia indispensable), debe partir de la *nada*. No debemos presuponer *nada* conocido o determinable; no se impone ningún contrato para que sea posible el puro hecho de acoger al otro. Entonces la *nada* no es necesariamente un límite. Y, sin embargo, hay una experiencia que a menudo se siente tan negativa, como la pobreza, la indigencia, y a menudo lo es, de hecho. Pero es solo en la medida en que partamos de la *nada* que el evento inventivo o poético de la hospitalidad tiene alguna posibilidad de ocurrir. Entonces, ¿cómo ubica esto en la categoría de responsabilidad?<sup>32</sup>

Según Lévinas, cuando el otro viene a mí en el cara a cara, me afecta irreparablemente su rostro antes de que pueda siquiera elegir otra actitud o comportamiento. Me compromete “a la fraternidad humana” y “se me impone sin que pueda quedarme sordo a su llamada, ni olvidarlo, es decir, sin que pueda dejar de ser responsable de su miseria”<sup>33</sup>, de su hambre, de su sed, de su pobreza, de su angustia, de su miseria. No se trata de mirar u observar, sino de actuar, de tomar acciones concretas para responder a esta llamada “porque el rostro me recuerda mis obligaciones y me juzga”<sup>34</sup>. El migrante se presenta tanto al país de destino como al de tránsito como extranjero, sin oponerse a él como si fuera un enemigo o un obstáculo. La posición de estos países es entonces “para poder responder a esta miseria esencial del otro, para encontrar recursos”<sup>35</sup> de todo tipo para que la respuesta sea proporcional al llamado. El rostro nos desafía, nos asigna responsabilidades. Uno no puede evitar responder a la miseria, al sufrimiento del otro. Cruzar los brazos y no hacer nada, cubrirse la cara o permanecer en el anonimato es irresponsabilidad; también se está sumergiendo en la filosofía de la indiferencia, del abandono. El rostro del otro, el migrante, que es la vulnerabilidad, me preocupa. El primer discurso del rostro, como señalamos anteriormente, es el

---

<sup>31</sup> Emmanuel Lévinas, *Éthique et Infini*, 104. Traducción de los autores.

<sup>32</sup> Jacques Derrida, “Responsabilité et hospitalité”, en *Manifeste pour l'hospitalité: autour de Jacques Derrida*, dirigido por Mohammed Seffahi (Paris: Éditions Parole d'aube, 1999), 112. Traducción de los autores.

<sup>33</sup> Emmanuel Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, 52-53. Traducción de los autores.

<sup>34</sup> Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*, 190. Traducción de los autores.

<sup>35</sup> *Ibid.*, traducción de los autores.

“No matarás”: “No matarás [...] pero también da la bienvenida al extranjero”<sup>36</sup>. En la responsabilidad levinasiana, se plantea la primacía de los demás y su desafío. El *otro* aparece no como una amenaza o una voluntad que potencialmente frustraría mis proyectos y mis intenciones, sino como un ser caracterizado por su vulnerabilidad que, más allá de la llamada de su rostro, es la base de mi libertad.

Antes de ser una responsabilidad ante la ley, Dios, la responsabilidad levinasiana es una responsabilidad *por el otro*. Lévinas habla de la responsabilidad por el otro “como responsabilidad de lo que no estoy haciendo, o incluso no me concierne, o que precisamente me concierne, es abordado por mí como rostro”<sup>37</sup>. Frente al flujo migratorio, no podemos quedarnos de brazos cruzados con el pretexto de que no se ha pedido a la gente que tome el desierto o la ruta del mar para encontrarse en nuestro país. O porque no somos responsables de la inestabilidad sociopolítica de su país y de su pobreza y por eso deben quedarse en casa y no venir a hacernos daño. La responsabilidad por el otro es responder por los demás, responder por lo frágil, por lo que se considera vulnerable. Los migrantes están presentes en nuestro territorio, en nuestras fronteras, en nuestras costas, incluso antes de que pretendamos desarrollar estrategias para reaccionar y responder al flujo migratorio. Una vez presentes en nuestra tierra, en nuestro espacio, no podemos evitar ser desafiados por su miseria y vulnerabilidad. Su presencia viva y desafiante nos obliga a responder, a ser responsables: “En cuanto el otro me mira, soy responsable de él, sin siquiera tener que responsabilizarme de él; su responsabilidad recae en mí. Es una responsabilidad que va más allá de lo que hago. Por lo general, somos responsables de lo que hacemos. [...] La responsabilidad es inicialmente por el otro. Eso significa que soy responsable de su propia responsabilidad”<sup>38</sup>.

Esta responsabilidad por el otro es asimétrica. Soy responsable del otro, el migrante, sin esperar nada en cambio. Que el otro sea responsable ante mí es asunto suyo, nos dice Lévinas: “En este sentido, soy responsable del otro sin esperar lo recíproco, aunque me cueste la vida. Lo contrario es asunto suyo. Es precisamente en la medida en que la relación entre el otro y yo no es recíproca, que estoy sometido a él; soy ‘sujeto’ principalmente en este sentido”<sup>39</sup>.

El otro se presenta en su miseria; lo primero con lo que me enfrento es responder a esta vulnerabilidad. Los migrantes desafían a los países de acogida y tránsito, que se encuentran en una situación económica y sociopolítica estable, debido a su total vulnerabilidad. Pueden detenerse y hacerlos retroceder o pueden darles la bienvenida, ofrecerles hospitalidad, cosas que los migrantes no pueden hacerles. Sin embargo, esto no significa que el otro, el migrante, no sea responsable de los demás.

---

<sup>36</sup> Jean François Rey, *Levinas. Le passeur de justice* (París: Michalon Editeur, 1997), 31. Traducción de los autores.

<sup>37</sup> Emmanuel Lévinas, *Éthique et Infini*, 101-102. Traducción de los autores.

<sup>38</sup> *Ibid.*, traducción de los autores.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 105. Traducción de los autores.

La responsabilidad por el otro también es una responsabilidad inevitable. Es “la que exclusivamente es mía y que, humanamente, no puedo rechazar”<sup>40</sup>. No dar respuesta a la llamada del rostro ya es una forma de respuesta. Es el caso de la huida, la indiferencia, el desprecio, las respuestas autoengañosas como la asimilación de los migrantes al terrorismo —que muy a menudo se toman para despejar la conciencia y justificar su rechazo— no son ni más ni menos que irresponsabilidad: “El vínculo con el otro solo se forma como una responsabilidad, si esta, además, se acepta o se rechaza, si sabemos o no asumirlo, si podemos o no hacer algo concreto por el otro”<sup>41</sup>.

En la epifanía del rostro, el sujeto es un anfitrión y un rehén. Así, los países de recepción o tránsito de migrantes son al mismo tiempo anfitriones y rehenes del otro. Son rehenes porque siempre se encuentran ya elegidos por los migrantes. En ese momento hablaríamos de responsabilidad de rehenes. Su identidad dependerá aquí de “la imposibilidad de eludir la responsabilidad, hacerse cargo del otro”<sup>42</sup>. No se eligieron a sí mismos como tales. Están en condición de rehenes, condición en la que puede haber piedad, compasión, perdón y cercanía al mundo. La condición de rehén es la condición misma de toda solidaridad: “La condición de rehén, [...] indica, al igual que la elección, que soy yo a partir del yo que el otro significa para mí”<sup>43</sup>. Asimismo, para Lévinas “Ser uno mismo, de otra manera que ser, perder interés es cargar con la miseria y la quiebra del otro y hasta con la responsabilidad que el otro pueda tener por mí; ser uno mismo —condición de rehén— es siempre tener un grado más de responsabilidad, responsabilidad por la responsabilidad del otro”<sup>44</sup>.

La responsabilidad por el otro, el migrante, es finalmente una responsabilidad ilimitada. La deuda con el migrante nunca se paga; crece en la medida en que se paga: “cuanto más justo soy, más responsable soy; nunca nos rendimos con el otro”<sup>45</sup>, el migrante. Esta responsabilidad ilimitada podría ser hasta cierto punto similar a la deuda histórica (económica, política, moral) de Occidente con África o de Estados Unidos con Oriente Medio. Una deuda no cuantificable, contraída por la violencia colonial y neocolonial, la explotación del suelo y el subsuelo...

La triple dimensión de la responsabilidad levinasiana —a saber, ilimitada, asimétrica e inevitable— se refleja en la acogida del migrante y en la hospitalidad que se le brindará. La hospitalidad con Lévinas es “el lugar ofrecido al extranjero”<sup>46</sup>; traduce y reproduce dos expresiones, la atención y la acogida. Al

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, 108. Traducción de los autores.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 105. Traducción de los autores.

<sup>42</sup> Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (La Haya: Martinus Nijhoff Publishers, 1974), 29. Traducción de los autores.

<sup>43</sup> Jean-Luc Marion, “La substitution et la sollicitude. Comment Levinas reprit Heidegger”, *Pardès* Vol. 1: n° 42 (2007): 137. Traducción de los autores.

<sup>44</sup> Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être*, 185-186. Traducción de los autores.

<sup>45</sup> Emmanuel Lévinas, *Éthique et Infini*, 111. Traducción de los autores.

<sup>46</sup> Jacques Derrida y Anne Dufourmantelle, *De l'hospitalité: Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre* (París: Éditions Calmann-Lévy, 1997), 124. Traducción de los autores.

comentar sobre Lévinas, Derrida señala que hay delitos que se plantean a diario contra la hospitalidad como la deportación, encarcelamiento, detención en fronteras a través de campamentos de migrantes y cierre de fronteras a migrantes y extranjeros. Cada vez más, algunos Estados están estableciendo leyes y regulaciones que se presentan como obstáculos para la migración y la recepción de migrantes. Ahora bien, “que un pueblo, como pueblo, ‘acepte a los que vienen a instalarse en su casa, por extranjeros que sean’, es la apuesta de un compromiso popular y público, una *res publica* política que no se puede reducir a una ‘tolerancia’, a menos que esta tolerancia en sí misma requiera la afirmación de un ‘amor’ sin medida”<sup>47</sup>.

Este deber de hospitalidad “abre el acceso a la humanidad del humano en general”<sup>48</sup>. Derrida habla incluso de un imperativo categórico de hospitalidad para significar este requisito absoluto de hospitalidad que manda abrir mi hogar y ofrecerlo al extraño desconocido, anónimo, como si fuera su dueño: que le dejo llegar y ocuparme en este lugar que le ofrezco sin pedirle reciprocidad ni siquiera su nombre, porque la ley de la hospitalidad manda romper con la hospitalidad de la ley.

Es, pues, a una fenomenología de la sociabilidad o de la hospitalidad a la que nos invita el pensamiento de Lévinas. La hospitalidad se define, así, como acoger al otro, al extranjero, al migrante en su propio territorio, ya sea político o cultural. A pesar de las dificultades materiales que implicaría la práctica generalizada de la hospitalidad, es importante recordar un rasgo importante de la misma: la asimetría entre el sujeto —(país de destino o tránsito)— y el *otro* —el migrante—; entre el que acoge y el que es acogido, cuya irreversibilidad consiste en dar sin esperar nada a cambio. La lógica del dar es una forma de relación social que se diferencia de otras como pedir, exigir, comerciar, imponer, expropiar, robar. Es un reflejo del hecho de que solo del otro puede surgir el significado ético de cualquier relación. Esto se debe a que el discurso del rostro del otro se refiere a la vulnerabilidad.

Sin embargo, ¿es la hospitalidad levinasiana un cheque en blanco entregado al migrante? En otras palabras, pregunta Derrida:

¿Debería obligarse al recién llegado a cumplir con la regla de distinción entre lo privado y lo público, herencia de una larga historia que de ninguna manera es un estado natural de cosas? ¿Qué debe hacer el anfitrión receptor cuando el principio mismo de su generosidad hospitalaria no es compartido por el recién llegado o cuando el recién llegado ejerce violencia?<sup>49</sup>

Si las fronteras están abiertas para recibir al migrante, para el migrante la entrada a una tierra extranjera debe ser también sinónimo de responsabilidad,

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, 133. Traducción de los autores.

<sup>48</sup> *Ibid.*, traducción de los autores.

<sup>49</sup> Jacques Derrida, “Responsabilité et hospitalité”, 116. Traducción de los autores.

responsabilidad hacia quienes lo han acogido. Sobre este punto, Kant consideró que el extranjero, que tiene derecho de visita y no de residencia, podría ser aceptado siempre que “permanezca en paz en su lugar”<sup>50</sup>, es decir, básicamente que se obliga a respetar los hábitos y costumbres, las leyes y la identidad cultural de los anfitriones. Así, el derecho de hospitalidad, para Kant, se reduce a la autorización otorgada al recién llegado para solicitar las condiciones de posibilidad de un fructífero comercio con los antiguos habitantes del territorio. Lo que distingue a Lévinas de Kant es precisamente que, para Kant, la hospitalidad se sitúa en la perspectiva de una moralidad de reglas mientras que, para Lévinas, se trata de un despertar original, de un “yo” responsable del otro. En el otro, permanecemos en una forma de abstracción en la medida en que no siempre vemos cómo concretar la ética de la hospitalidad. De hecho, ¿qué organización es probable que lo organice e implemente en términos de derechos y deberes para los pueblos y entidades políticas? En otras palabras, ¿podemos registrar la ética de la hospitalidad como un contrato de civilización respetado por los Estados y cuyo respeto sería obligatorio o deberíamos reducirlo al derecho de asilo como es el caso actualmente?

Nótese que, si suscribimos el enfoque derridiano, debemos estar de acuerdo en que la hospitalidad es más que un derecho de asilo, debe ir más allá del marco restrictivo de este derecho para afirmarse como cultura misma, lugar de estadía familiar, una forma de ser y de relacionarse con uno mismo y con los demás como propios o extraños. Derrida lamenta el hecho de que Kant se refiera a la posesión común de la tierra para excluir la hospitalidad como un derecho de residencia y limitarla a las visitas y el asilo. Para él, todas las llegadas deben ser acogidas y consideradas como propietarias del local:

La ley de la hospitalidad, la ley formal que rige el concepto general de hospitalidad, aparece como una ley paradójica, pervertible o pervertida. Parece dictar que la hospitalidad absoluta rompe con la ley de la hospitalidad como derecho o deber, con el “pacto” de la hospitalidad. Para decirlo en otras palabras, la hospitalidad absoluta requiere que abra mi casa y que le dé no solo al extranjero (siempre con un apellido, una condición social de extranjero, etc.) sino al otro absoluto, desconocido, anónimo, y que yo le dé lugar, que deo que venga, que deo que suceda, que se produzca en el lugar que lo ofrezco, sin pedirle ni reciprocidad (entrar en un pacto) o incluso su nombre.<sup>51</sup>

Esta hospitalidad absoluta de Derrida conduce a una especie de imperativo categórico de la hospitalidad, que finalmente la convierte en una utopía, una especie de religión de la hospitalidad imposible de generalizar e implementar de manera concreta, porque sería declinada en principio, traspasando el plano

---

<sup>50</sup> Emmanuel Kant, *Vers la paix perpétuelle* (Paris: Éditions Flammarion, 1991), 94. Traducción de los autores.

<sup>51</sup> Jacques Derrida, *De l'hospitalité*, 29. Traducción de los autores.



individual para convertirse en trascendencia y religión de Estado que no dará lugar a las libertades individuales. Así, esta ley de la hospitalidad incondicional no se puede aplicar políticamente porque sería absolutamente subversiva y por eso, quizás, parece imposible. Pero no solo sería imposible, sería lo imposible, definiría lo imposible, porque en nombre de una ley imposible de implementar, la ley de la hospitalidad incondicional empujaría a transgredir todas las demás:

Todo sucede como si la hospitalidad fuera lo imposible: como si la ley de la hospitalidad definiera esta misma imposibilidad, como si solo pudiera transgredirla, como si la ley de la hospitalidad absoluta, incondicional, hiperbólica, como si el imperativo categórico de la hospitalidad ordenara transgredir todas las leyes de la hospitalidad, es decir, las condiciones, normas, derechos y deberes impuestos a los huéspedes, a quienes dan en cuanto a los que reciben la bienvenida. Por el contrario, todo sucede como si las leyes de la hospitalidad consistieran, al marcar límites, poderes, derechos y deberes, en desafiar y transgredir la ley de la hospitalidad, la que mandaría ofrecer al llegando una bienvenida incondicional. Digamos, sí, al llegando, antes de cualquier determinación, antes de cualquier anticipación, antes de cualquier identificación, sea o no un extranjero, un inmigrante, un invitado o un visitante inesperado, que el llegando sea o no ciudadano de otro país, humano, animal o divino, vivo o muerto, hombre o mujer.<sup>52</sup>

Desde este punto de vista, Derrida coincide con Lévinas, para quien la ética de la hospitalidad no puede enraizarse en la ley en la medida en que ésta instituye a veces en las sociedades un funcionamiento perverso que aleja al individuo de su condición primaria que es la responsabilidad total, incondicional y libre hacia los demás. En efecto, Lévinas, como hemos visto, tiene una concepción muy amplia de la responsabilidad por el otro que se extiende a la respuesta del otro por sus faltas y sufrimientos y, esto, a través de la prueba de un desbordamiento. La exposición al otro, al rostro, siendo el rostro la forma singular en que los demás se expresan y se imponen en mí, es vulnerabilidad. En la misma perspectiva, Derrida radicaliza el imperativo de la hospitalidad absoluta:

Porque para ser lo que “debe” ser, la hospitalidad no debe pagar una deuda, ni estar ordenada por un deber: amable, no “debe” abrirse al anfitrión (invitado o visitante) ni “de acuerdo con el deber” o incluso, para utilizar nuevamente la distinción kantiana “por deber”. Esta ley incondicional de la hospitalidad, si se puede pensar así, sería por tanto una ley sin imperativo, sin orden y sin deber. Una ley sin ley, en definitiva. Una llamada que llama sin mandar. Porque si practico la hospitalidad por deber (y no solo de conformidad con el deber), esta hospitalidad de absolución ya no es una hospitalidad absoluta, ya no se ofrece con gentileza más allá de la deuda y economía, ofrecida al otro, una hospitalidad inventada para la singularidad del recién llegado, el visitante inesperado.<sup>53</sup>

---

<sup>52</sup> *Ibíd.*, 73. Traducción de los autores.

<sup>53</sup> *Ibíd.*, 77. Traducción de los autores.

Derrida radicaliza así el principio de hospitalidad hasta el punto de que cualquier deber moral se convierte en una cuestión de hospitalidad. Por tanto, se trata de saber transformar y hacer avanzar el derecho cosmopolita kantiano, más allá de una concepción puramente política y jurídica, hacia una hospitalidad incondicional y transnacional. No se puede ordenar la hospitalidad por un deber. Si hay que hablar de ley incondicional de la hospitalidad, ésta debe ser sin imperativo y sin deber, si no la hospitalidad no se ofrecería de forma gratuita. Como señala Herrero, “toda forma de hospitalidad condicionada se puede considerar una forma de violencia”<sup>54</sup>. Derrida habla al respecto de formas de solidaridad por inventar. En otras palabras, la hospitalidad está necesariamente por venir porque

La justa hospitalidad rompe con la hospitalidad del derecho; no es que lo condene o se oponga, por el contrario, puede ponerlo y mantenerlo en un incansante movimiento de progreso; pero es tan extrañamente heterogénea para él como la justicia es heterogénea para la ley a la que, sin embargo, está tan cerca, y en verdad inseparable.<sup>55</sup>

## Conclusión

La reflexión que se acaba proponía preguntarse si la propuesta levinasiana de una responsabilidad por el otro, que es un terreno fértil para una política de hospitalidad, fue suficiente para responder de manera positiva y legal a la cuestión de la recepción de los migrantes. De hecho, frente al flujo migratorio, la hospitalidad y la acogida de los migrantes es una cuestión importante que se plantea a nuestras sociedades contemporáneas. Partiendo de la idea de que la hospitalidad, como experiencia humana primaria, es característica de la hominización del hombre, parece que la recepción del migrante vulnerable debe tener en cuenta no solo la urgencia de la situación, sino también (y, sobre todo) la preocupación por realizar la primera vocación del hombre, que es la hospitalidad incondicional, obligando en virtud de la responsabilidad por el otro a acompañarlo para una mejor integración en la sociedad de acogida. En la responsabilidad por el otro se afirma la excelencia de la sociabilidad. El interés por abordar la ética levinasiana en la cuestión de la migración proviene del hecho de que se pasa a una fenomenología de la sociabilidad a partir del rostro del otro hombre —el vulnerable, el migrante—, que me da una orden, la de no permanecer indiferente ante su sufrimiento y su miseria; pero también el de ser responsable de la vida del otro, a riesgo de ser cómplice de su muerte en nuestras fronteras o en campamentos superpoblados. La responsabilidad ilimitada hacia el otro, cuyo secreto es la

---

<sup>54</sup> Montserrat Herrero, “Políticas de la hospitalidad en el pensamiento de Jacques Derrida”, *Revista de Estudios Políticos*: n° 180 (2018): 81, <https://doi.org/10.18042/cepc/rep.180.03> (fecha de consulta: 15 de agosto de 2020).

<sup>55</sup> Jacques Derrida, *De l'hospitalité*, 29. Traducción de los autores.

sociabilidad, también se puede llamar amor al prójimo. Desde la perspectiva levinasiana de la responsabilidad, la relación con la alteridad es una relación de preocupación. Se trata de la preocupación por el otro, una atención amable y una cálida bienvenida. Esta atención a los demás se abre al deber de la hospitalidad, a un imperativo categórico de la hospitalidad, a una exigencia absoluta de hospitalidad que rompe con todas las formas de hospitalidad legal y se basa únicamente en formas de sociabilidad por inventar. La hospitalidad se entiende, entonces, como la respuesta de acogida a la irrupción de un visitante inopinado: el migrante.

Al leer a Derrida, podemos decir que existe en todo hombre un deber incondicional de hospitalidad y es en esta convicción ética en la que debe basarse cualquier política del tema. Ésta es la razón por la cual la cuestión de la hospitalidad es y sigue siendo ético-política. Sin embargo, este acto nos cuestiona en la medida en que nuestras fronteras son siempre móviles y los migrantes aparecen y nos invitan a responder. Por tanto, la pregunta que surge a este nivel es cómo traducir en términos políticos esta hospitalidad hacia los extranjeros, los migrantes. El reto aquí sería establecer la relación entre la ética de la hospitalidad (acoger al otro) y la política de la hospitalidad (posibilidad de materializar la ética en derecho)<sup>56</sup>. Al comentar Derrida, Herrero<sup>57</sup> subraya que según él, para que la política de la hospitalidad pueda involucrar el requisito ético fundamental de la hospitalidad, es necesario que tome en cuenta la idea de ciudad, porque ésta representa la estructura de acogida y encarna específicamente el carácter de la hospitalidad ética, abandona la idea de soberanía territorial y ciudadana en favor de la soberanía compartida, institucionaliza la crítica que permita a la democracia considerarse perfectible, recuerda los beneficios recíprocos de culturas y civilizaciones y, finalmente, cambia la condición de la infraestructura económica para el desarrollo de un nuevo derecho internacional, pues “la reedificación de un nuevo derecho internacional no edificado sobre la soberanía indivisible de los Estados es el cauce político adecuado para abrir el espacio ético de la solidaridad”<sup>58</sup>. Según Herrero, estas figuras que debe tomar la política de la hospitalidad no implican necesariamente que esta última sea perfeccionista porque nadie puede ser suficientemente hospitalario. Pero podemos serlo más cada vez que encontramos a un migrante. Acoger a los migrantes, desde una perspectiva derridiana, manifiesta así una virtud deconstructiva porque prohíbe que cualquier identidad colectiva se cuaje y se cierre sobre sí misma para abrirse a su indeterminación constitutiva.

En definitiva, el esfuerzo que le corresponde a cualquier sociedad frente a los flujos migratorios debe ser limitar la violencia en todas sus formas y el miedo<sup>59</sup>

---

<sup>56</sup> Emmanuel Biset, “Jacques Derrida, entre violencia y hospitalidad”, *Daimon. Revista de Filosofía*: n° 40 (2007): 138.

<sup>57</sup> Montserrat Herrero, “Políticas de la hospitalidad”, 92-95.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 95.

<sup>59</sup> El miedo no es, según Cailié *et al.*, una fuerza productiva que conduce los individuos a una autolimitación de sus poderes para la fundación de una sociedad política moderna como fue el caso en Hobbes. Pero es un “miedo irrazonable del ‘otro’ como figura indiferenciada de la diferencia; ‘miedo

hacia los migrantes —los extranjeros— que llegan a sus fronteras. Además, es su responsabilidad, sostiene Kakoliris, desarrollar una crítica radical de las estructuras (como la idea del Estado-nación<sup>60</sup>) que hacen imposible la hospitalidad “porque, si no pensamos, si no imaginamos otras formas de convivencia en una sociedad, siempre permaneceremos cuajados en las estructuras existentes, mientras nos preguntamos por qué nuestra sociedad se está volviendo cada vez más inhóspita”<sup>61</sup>. Por tanto, la migración sigue siendo una invitación a reconciliar humanidad y sociabilidad. La acogida de los migrantes tiene como principal objetivo la caridad de las personas invitadas a formar múltiples “fraternidades”. En conclusión, pensamos que, al referirnos a nuestra responsabilidad por el otro, la experiencia de la hospitalidad nos invita a la convivencia en la diferencia, fundada en la acogida de la alteridad. Ella nos permite (como sociedad y como individuos) descubrir que el contacto con los migrantes puede ser un recurso más que un problema, un descubrimiento de valores comunes más que una carga, un enriquecimiento mutuo más que un enfrentamiento y una oportunidad más que un riesgo: ofreciéndonos así la posibilidad de crecer en humanidad.

La gestión ética del fenómeno migratorio en el contexto de la globalización sigue siendo un desafío para todas las sociedades. Si bien las propuestas de Lévinas y Derrida nos permiten reafirmar la hospitalidad como un valor humanista, no nos dicen mucho sobre el desafío de integración que enfrentan los migrantes a su llegada. De hecho, la mezcla cultural provocada por el fenómeno migratorio puede ser causa de tensiones sociales y discriminación. De ahí la necesidad de impulsar políticas de integración de los migrantes en los países de acogida que faciliten su participación activa en la vida social y económica. Pues, la hospitalidad es ante todo un acto político. Le toca a cada sociedad inventar políticas de hospitalidad, basadas en el respeto de la dignidad de la persona humana, que deben ser puentes entre los ciudadanos y los migrantes. Estas políticas deben poder conciliar soberanía y hospitalidad. Ellas significan, ante todo, acoger al migrante, al extranjero, como ser humano y deben tener dispositivos con modos de socialización. Es importante que la hospitalidad deje de ser un suplemento del alma y vuelva a convertirse en un valor político que impulse y oriente nuestras elecciones políticas.

---

de la contaminación’ que se transforma en odio y violencia, en designación de chivos expiatorios”. Alain Caillé *et al.*, “Le don d’hospitalité. Quand recevoir, c’est donner”, *Revue du MAUSS* Vol. 53: n° 1 (2019): 23, <https://www.cairn.info/revue-du-mauss-2019-1-page-5.htm> (fecha de consulta: 15 de agosto de 2020). Traducción de los autores.

<sup>60</sup> “El estado-nacional es, según Schérer, inhóspito por naturaleza. Es una forma social cerrada y egocéntrica”. Gerasimos Kakoliris, “René Schérer et Jacques Derrida”, 196. Traducción de los autores.

<sup>61</sup> Gerasimos Kakoliris, “René Schérer et Jacques Derrida”, 202. Traducción de los autores.

## Referencias

### *Fuentes secundarias*

- Benaroyo, Lazare. “Le visage au-delà de l'apparence. Levinas et l'autre rive de l'éthique”. *Lo Sguardo. Rivista di filosofia*: n° 20 (2016): 217-223.
- Biset, Emmanuel. “Jacques Derrida, entre violencia y hospitalidad”. *Daimon. Revista de Filosofía*: n° 40 (2007): 131-143.
- Botbol-Baum, Mylène. “Après vous Monsieur”. En *La responsabilité. La condition de notre humanité*, editado por Monette Vacquin. París: Éditions Autrement, 2002, 57-71.
- Caillé, Alain, Chaniel Philippe, Gauthier François y Robertson Fabien, “Le don d'hospitalité. Quand recevoir, c'est donner”. *Revue du MAUSS* Vol. 53: n° 1 (2019): 5-26. <https://www.cairn.info/revue-du-mauss-2019-1-page-5.htm>
- Derrida, Jacques y Anne Dufourmantelle. *De l'hospitalité: Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre*. París: Éditions Calmann-Lévy, 1997.
- Derrida, Jacques. “Responsabilité et hospitalité”. En *Manifeste pour l'hospitalité: autour de Jacques Derrida*, dirigido por Mohammed Seffahi. París: Éditions Parole d'aube, 1999, 111-124.
- Dufourmantelle, Anne. “L'hospitalité”. *Études* Vol. 408: n° 4 (2008): 516-527.
- Grassi, Marie-Claire. “Hospitalité”. En *Le livre de l'hospitalité. Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*, dirigido por Alain Mantondon. París: Éditions Bayard, 2004, 21-34.
- Herrero, Montserrat. “Políticas de la hospitalidad en el pensamiento de Jacques Derrida”. *Revista de Estudios Políticos*: n° 180 (2018): 77-103. <https://doi.org/10.18042/cepc/rep.180.03>
- Kakoliris, Gerasimos. “René Schérer et Jacques Derrida sur l'hospitalité”. En *Mélanges offerts à René Schérer*, dirigido por Constantin Irodotou. París: Éditions L'Harmattan, 2015, 191-203.
- Kant, Emmanuel. *Vers la paix perpétuelle*. París: Éditions Flammarion, 1991.
- Lévinas, Emmanuel. *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier: Éditions Fata Morgana, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haya: Martinus Nijhoff Publishers, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. Cuarta edición. La Haya: Martinus Nijhoff Publishers, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*. París: Éditions Fayard, 1982.
- Marion, Jean-Luc. “La substitution et la sollicitude. Comment Levinas reprint Heidegger”. *Pardès* Vol. 1: n° 42 (2007): 123-141.

Tambou Kamgue, Ericbert. Fogou, Anatole. La experiencia de la hospitalidad y la responsabilidad por el otro como base para construir el deber de acoger a los migrantes  
Vol. XII, No. 12 enero-junio 2021

Montandon, Alain. “Miroirs de l’hospitalité”. En *Le livre de l’hospitalité. Accueil de l’étranger dans l’histoire et les cultures*, dirigido por Alain Montandon. París: Éditions Bayard, 2004, 6-14.

Prairat, Eric. “La responsabilité”. *Le Télémarque* Vol. 2: n° 42 (2012): 19-34.

Quéré, France. “Une éthique de l’hospitalité”. *Centre Laennec* Vol. 41 (1993): 25-26.

Rey, Jean François. *Levinas. Le passeur de justice*. París: Michalon Editeur, 1997.

Ruiz Utrilla, Arturo. “El fenómeno de la migración desde el sentido de la extranjería”. *Espacio I+D. Innovación más Desarrollo* Vol. 5: n° 10 (2006): 77-105.

Schérer, René. “Cosmopolitisme et hospitalité”. *Communications* Vol. 65 (1997): 59-68.

Verspieren, Patrick. “L’hospitalité au cœur de l’éthique du soin”. *Centre Laennec* Vol. 54: n° 4 (2006): 39-49.