

El universal concreto Consideraciones teológicas sobre la globalización

RESUMEN:

El punto de partida del artículo es la dimensión universal del Evangelio, como fundamento de la universalidad del cristianismo. En la profundización de lo que esa universalidad pueda significar, se explora la distinción entre universalidad, como fundamento de la diferencia, y totalidad, como origen de uniformidad. Es a partir de ahí que, por una parte, se puede establecer una relación entre la vocación universal del cristianismo y el proceso de globalización, que supera el tribalismo reductor; y, por otra parte, se percibe que una globalización totalizante y uniformizante no corresponde al sentido cristiano de universalidad, que es personalizante y, por eso, diferenciadora, a partir del concreto personal y cultural.

Palabras-clave: universalidad, globalización, hospitalidad, pluralidad, religión

The Concrete Universal. Theological Considerations on Globalization

ABSTRACT

The starting point of the article is the universal dimension of the Gospel, as the foundation of the universality of Christianity. In the deepening of what this universality may mean, is explored the distinction between universality, as the basis of difference, and totality, as the origin of uniformity. It is from there that, on the one hand, a relationship can be established between the universal vocation of Christianity and the process of globalization, which overcomes the reducing tribalism; and, on the other hand, it is perceived that a totalizing and uniformizing globalization does not correspond to the Christian sense of universality, which is personalizing and, therefore, differentiating, from personal and cultural concrete.

Keywords: Universality, Globalization, Hospitality, Plurality, Religion

Introducción

Tenemos hoy la conciencia explícita de pertenecer todos a un solo mundo, que coincide con los límites del espacio habitable en el planeta tierra, por lo menos. Esta conciencia es, sin duda, el efecto de un proceso que podremos denominar, para simplificar, la globalización. Y el mundo global es, ante todo, un fenómeno de la conciencia. Lo que, de por sí, plantea ya la cuestión de la relación entre lo global, que es el mundo, y lo particular, que es la conciencia de cada humano.

Pero los problemas planteados por la globalización no son sólo del orden del concepto. Se nos plantea muy difícil definir lo que deberíamos asumir como característica propia del mundo global o de una cultura global. En el proceso de acercamiento a sus significados, nos enfrentamos con inevitables ambigüedades conceptuales y reales del proceso mismo de globalización.

El cristianismo, por su parte, es afirmadamente una “religión” universal. Y aun cuando haya conocido su nacimiento histórico y su primera evolución en un contexto cultural particular, se ha expandido rápidamente por todo el globo, encarnando en las más diversificadas culturas. Por lo tanto, puede ser presentado como el ejemplo más completo de una religión global, que por lo tanto habrá anticipado – y quizá provocado – el proceso mismo de globalización. Pero la relación entre la historia del cristianismo, con la respectiva teología, y el proceso de globalización actual, con su compleja conceptualización, es ella misma muy compleja. Es en algunas brechas abiertas por la complejidad – y a veces por la ambigüedad – de esta relación que se planteará esta breve reflexión. Tomando como punto de partida algunas ideas teológico-políticas de Agustín de Hipona (1), se formulará su relación con el actual proceso de globalización y sus ambigüedades (2), lo que llevará al debate teológicamente fundamental sobre la ineludible relación entre lo universal y lo particular (3). A modo de aplicación y teniendo en cuenta el contexto inmediatamente contemporáneo, se terminará con una reflexión sobre el dinamismo de la hospitalidad, en el que puede verse revelado el núcleo del concepto teológico-político de universalidad, en relación crítica con el concepto de globalización (4).

1. *La otra ciudad*

Agustín de Hipona, en su monumental tratado de teología política en el que explora la relación entre la ciudad celeste y la ciudad terrena, observa, con propiedad, que los cristianos, por ser ciudadanos de la ciudad celeste, son ciudadanos del mundo, no de una ciudad en particular. Su identidad no proviene de una pertenencia étnica o cultural particulares, sino que reside en otra dimensión. Por eso, Agustín es muy explícito al referir:

“Esta ciudad celeste, durante el tiempo de su destierro en este mundo, convoca a ciudadanos de todas las razas y lenguas, reclutando con ellos una sociedad en el exilio, sin preocuparse de su diversidad de costumbres, leyes o estructuras que ellos tengan para conquistar o mantener la paz terrena. Nada les suprime, nada les destruye. Más aún, conserva y favorece todo aquello que, diverso en los diferentes países, se ordena al único y común fin de la paz en la tierra. Sólo pone una condición: que no se pongan obstáculos a la religión por la que – según la enseñanza recibida – debe ser honrado el único y supremo Dios verdadero”.¹

El fundamento de esta conclusión no es, sin embargo, del orden de la totalidad, como si cada cristiano tuviera que ser, concretamente, ciudadano de todas las ciudades, o estuviera en el interior de todas las culturas. Cada uno sigue siendo ciudadano de su ciudad y habitante de su cultura pero, por esa vía, participante de una universalidad que lo libera de una identificación tribal con esa particularidad, de la confinación a los “muros” de las ciudades terrenas. Esta universalidad es expresada, por Agustín, con el concepto del “*homo viator*” o “peregrino”. Se trata de una perspectiva que expresa una concepción universal de la persona humana, sin desligarla de su encarnación histórica. Una concepción que se distingue claramente de una perspectiva estrictamente “política” o “cívica”, muy propia del mundo grecorromano – y que podría aquí sintetizarse como expresión de un régimen *tribal* de la comprensión de la dimensión política de lo humano.

De una forma genérica y dada la imposibilidad de entrar en análisis más detallados de la complejidad de cada matriz cultural, podría situarse uno de los núcleos de la diferencia entre la visión judeocristia-

1. AGOSTINHO DE HIPONA, *A cidade de Deus*, Livro XIX, cap. XVII, Lisboa, Gulbenkian, 2000 (PL 41).

na y la visión grecorromana precisamente en la concepción de persona y de su lugar en el mundo social y natural. Aunque una parte de la filosofía griega, sobre todo de orientación platónica, ya haya manifestado perspectivas más amplias, lo cierto es que el horizonte común de encuadramiento de las concepciones griegas de la existencia era la *polis*. Se trata, pues, de una forma política de estar en lo real, que evocaba la ciudadanía como núcleo de la concepción de ser humano y de sus relaciones sociales. En este contexto – que se hace claramente visible, por ejemplo, en la *Política* de Aristóteles – cada ciudadano era definido, en cuanto ser humano, es decir, en relación a su “naturaleza” (*physis*), por el lugar que ocupaba en la ciudad, con el correspondiente papel.² Esto implicaba, sin duda, una división de los humanos en diversos niveles, fundamentalmente distintos: hombres, niños, mujeres; ciudadanos libres y esclavos; ciudadanos y extranjeros, etc. Esta división, originada por la referencia al horizonte de la *polis*, constituiría la más fundamental definición de los seres humanos, en su dignidad y derecho a la existencia, así como a la participación en la vida común.

Con el imperio romano, la situación se mantuvo, en gran parte, siendo el horizonte de la *civitas* ampliado a un horizonte más envolvente, igualmente fundamentador: el del *imperium*. Este pasaba a ser el fundamento último de la catalogación de las “naturalezas” humanas: internamente, se mantuvieron las diferencias esenciales entre hombre y mujer, entre hombre libre y esclavo; externamente, se acentuaron hasta las diferencias entre ciudadano romano y extranjero o bárbaro.

Es en este contexto que deberá interpretarse la conocida formulación de San Pablo: “No hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay hombre y mujer, porque todos sois uno solo en Cristo Jesús” (Gal 3, 28).³ La tradición bíblica, que sitúa la dignidad de cada ser humano en el simple y radical hecho de ser criatura de Dios, hecha a su imagen y semejanza, es ahora reinterpretada a la luz de la referencia a Cristo. Esto no implica, sin embargo, que la universalidad originaria sea cuestionada, como si ahora el género humano se dividiera en dos naturalezas: los cristianos y los gentiles. Todos, sin distinción, están

2. Cf.: ARISTÓTELES, *Política*, Lisboa, Vega, 1998.

3. Cabe referir que Pablo señala claramente, en este contexto, que “una vez llegados al tiempo de la fe, ya no estamos bajo el dominio del pedagogo. Es que todos vosotros sois hijos de Dios en Jesucristo, mediante la fe” (Gal 3, 25-26).

asegurados en su dignidad, por ser criaturas del mismo Dios, aunque no reconozcan explícita y libremente ese origen.

Transpuesto el horizonte de fundamentación del valor del ser humano de la *polis* y del *imperium* (como divinizaciones de dimensiones inmanentes al mundo) hacia el verdadero Dios trascendente, todos los demás horizontes fundadores se vuelven secundarios o relativos. No son propiamente abandonados, como simples y eventualmente útiles organizaciones de la sociedad humana; son simplemente colocados en su lugar.

Lo que esto significa no es sólo el paso de una “política” cívica o imperial hacia una teocracia – en realidad, ya la política griega y romana era teocrática, aunque según una modalidad pagana y politeísta, por la divinización de grandezas humanas o naturales (como la *polis* o la *civitas* – representada en sus dioses – y el *imperium* – representado en el dios-emperador).

En la línea del espíritu “secularizante” de la Escritura, la referencia a Dios como fundamento de la dignidad humana no entra en competencia con la libertad y la dignidad humanas, sino que es condición de posibilidad de la misma autonomía humana, incluso en relación con Dios. Este, según la tradición judeocristiana, no gobierna el mundo directamente, pero instaura, precisamente, una modalidad de relación interhumana, según la cual las distinciones (incluso entre gobernantes y gobernados) son solamente funcionales y no fundamentales. Fundamental es la común dignidad de todos los humanos, como personas únicas e irrepetibles, porque así lo son, originariamente, ante su Creador. Entre la ciudadanía *tribal* practicada en las ciudades terrenas – que según Agustín conduce a la violencia interna y externa – y la ciudadanía verdaderamente *universal*, propia de la ciudad celeste – la única verdaderamente pacífica para Agustín – hay una ciudadanía del mundo que supera la primera y está a camino de la segunda. Es esa ciudadanía histórica intermedia que fundamentará la internacionalidad de la Iglesia, sin anular sino más bien exigiendo su compromiso local.

En ese horizonte, las organizaciones sociales – a nivel de la ciudad o a un nivel más amplio – sólo se justifican si están al servicio de la dignidad inviolable de cada ser personal, en su diferencia, la cual se constituye en las múltiples relaciones existenciales. Y la organización

social que mejor parece prestar ese servicio es, interesantemente, la familia, que el propio Kant reconoce como la mejor encarnación de lo que él consideraba ser la “comunidad ética”.⁴ Lo que no es inocente, si tenemos en cuenta la dimensión personalista de esta propuesta moderna, aunque ese personalismo haya sido a menudo absorbido por un naturalismo científico de base.

En la actualidad y teniendo en cuenta el presente tema, una cuestión se vuelve inevitable: ¿Será la globalización contemporánea la realización de este proyecto universal, que encontró precisamente en la modernidad de Kant uno de sus más fuertes impulsos, pero que ya había sido formulado por Agustín y extiende sus raíces a la tradición hebrea? En parte sí y en parte no, cómo se intentará mostrar a continuación.

2. *Ambigüedades de la globalización*

El fenómeno de la globalización tiene una relación ambigua con la perspectiva tribalista de lo humano, por paradójal que parezca. Quizá haya sido el sociólogo francés Alain Touraine quien mejor describió esa ambigüedad. Él parte de una descripción básica del fenómeno:

“Lo que significa la globalización es que las tecnologías, los instrumentos, los mensajes están presentes por todas partes, es decir, no están en ninguna parte, no están ligados a ninguna sociedad o a ninguna cultura particular ... lo que hace que sólo vivimos juntos, en la medida en que hacemos los mismos gestos y utilizamos los mismos objetos, pero sin ser capaces de comunicarnos entre nosotros, más allá del cambio de los signos de la modernidad. Nuestra cultura ya no comanda nuestra organización social que, a su vez, ya no comanda la actividad técnica y económica. Cultura y economía, mundo instrumental y mundo simbólico se están separando”.⁵

Ahora bien, es precisamente esta separación que transforma, por una parte, la globalización en una uniformización de las prácticas coti-

4. I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, B 145: “Una comunidad ética... no es, en sí misma, ni monárquica..., ni aristocrática..., ni democrática... podría ser comparada, de preferencia, con una comunidad de hogar (familia)...”.

5. A. TOURAINE, *Iguais e diferentes. Poderemos viver juntos?* Lisboa, Instituto Piaget, 1998, 14.

dianas, sólo instrumentales y, por otra parte, fomenta la recuperación de los tribalismos más diversificados, como reacción contra esa uniformidad. En realidad, no hay recursos verdaderamente simbólicos para un mundo globalizado, lo que no permite un verdadero proceso de universalización. La filósofa catalana Marina Garcés dice lo mismo, en otras palabras y señalando otros aspectos de una realidad idéntica:

“La experiencia de la unión planetaria es, en realidad, la de la interdependencia real y peligrosa de los aspectos fundamentales de la vida humana: su reproducción, su comunicación y su supervivencia. Esta experiencia directa de la interdependencia a escala planetaria no ha traído consigo una nueva idea del *nosotros*. Dependemos unos de otros, más que nunca, y sin embargo no sabemos decir ‘nosotros’. Entre el yo y el todo no sabemos dónde situar nuestros vínculos, nuestras complicidades, nuestras alianzas y solidaridades”.⁶

La realidad constituida por una superestructura global, cada vez más omnipresente y fuertemente incrementada por las tecnologías de la comunicación, sigue el modelo de la denominada “cultura de masas”, que funciona sobre la base de un sistema comercial-consumista.⁷ Es precisamente por eso que esta superestructura no está ligada a ninguna cultura en particular y, por lo tanto, no corresponde a un universo simbólico significativo. La brecha entre el mundo instrumental (global) y el mundo simbólico (local) corresponde, en general, a la brecha entre los sistemas (anónimos) y los agentes (individuales).

En realidad, la “cultura instrumental” global no marca conductas ni identidades, apenas las influye pasajeramente, conforme a los intereses del mercado. De ello resulta, por lo menos, la tendencia hacia una fragmentación de las identidades, individuales y culturales. Los individuos “pertenecen simultáneamente a varios continentes y a varios siglos: el yo ha perdido su unidad, se ha vuelto múltiple”.⁸

Ahora bien, de esa fragmentación al nihilismo de la identidad es tan solo un pequeño paso. “Nosotros somos simultáneamente de aquí y de todas partes, es decir, de ninguna parte”.⁹ La televisión y, cada vez más, los ambientes digitales establecen relaciones supuestamente

6. M. GARCÉS, *Un mundo común*, Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2013, 21.

7. Cf. J. BAUDRILLARD, *A sociedade de consumo*, Lisboa, Edições 70, 1970.

8. TOURAINE, *Iguais e diferentes*, 16.

9. *Ibid.*, 18.

“directas” entre lo personal y lo global, eliminando las mediaciones y haciendo que esa relación sea meramente virtual. De ahí resulta una crisis en la capacidad de comunicación analógica entre personas.

Como revés de esta globalización ambigua, surge la fragmentación cultural. Si la globalización se da en relación con los medios instrumentales que dominan nuestra sociedad, la regionalización se da en relación con los símbolos que constituyen la identidad de personas y grupos particulares. En ese ámbito, se recupera la fuerza de los «dioses», los mitos y las tradiciones particulares. “Cuando estamos todos juntos, no tenemos nada en común, y cuando compartimos creencias y una historia, rechazamos a aquellos que son diferentes de nosotros. Sólo vivimos juntos perdiendo la identidad”.¹⁰

La crisis de comunicación entre personas se refleja en la crisis de comunicación entre grupos de identidad. De ahí surge la problemática de la convivencia de esos grupos diferentes, en un mismo espacio y en una misma sociedad, mucho más aún en espacios y sociedades muy diversificadas, como sucede con el espacio global.

Alain Touraine ve aquí explícitamente un dilema:

“O reconocemos una plena independencia a las minorías y a las comunidades, limitándonos a hacer respetar las reglas de juego, procedimientos que aseguran la coexistencia pacífica de los intereses, las opiniones y las creencias, y entonces renunciamos al mismo tiempo a la comunicación entre nosotros ... o creemos que tenemos valores en común, preferentemente morales ... preferentemente políticos ... y somos llevados a rechazar a aquellos que no comparten esos valores, sobre todo si atribuimos a éstos un valor universal. O vivimos juntos, comunicándose sólo de modo impersonal, por señales técnicas, o sólo comunicamos en el interior de las comunidades, que se cierran tanto más sobre sí mismas cuanto más se sienten amenazadas por una cultura de masa que les parece extraña”.¹¹

Ya queda claro que no se puede plantear la cuestión de la globalización sin explotar, aunque a la ligera, la tradicional relación entre lo universal y lo particular. La globalización actual hace ineludible este enfoque y ese es precisamente su gran valor: ya no puede pensarse la humanidad sin comprender cómo la particularidad de cada sujeto

10. *Ibid.*, 15.

11. *Ibid.*, 17.

posee referencias universales que permitan pensar a la humanidad precisamente como una y, al mismo tiempo, sus referencias como referencias aplicables a todos, incondicionalmente y a la vez particularmente.

3. Universalidad más allá de la totalidad

Los problemas inherentes a las ambigüedades de la globalización, antes referidas, pueden ser reconducidas a una cuestión más fundamental y que se sitúa al nivel de la comprensión del concepto de universalidad. Cuando este concepto es entendido en el sentido de la uniformidad se confunde con el concepto de totalidad, correspondiendo a una extensión total de ciertas características, que reducen todo a la mismidad de una perspectiva, de un proceso o incluso de un espacio – que ahora sería el espacio del globo.¹²

Pero el concepto de universalidad deberá entenderse en otro sentido. Se trata, en la legítima diversidad de las perspectivas – como las culturas, los tiempos y los lugares, incluso las personas – de hallar referencias comunes, que por eso son universales o universalizables, sin provocar relaciones instrumentales uniformes. Se trataría, aquí, sobre todo de valores fundamentales, con aplicación diferente según los contextos diversos, pero sin perder su dimensión universal. Hablamos, por así decir, de una universalidad intensiva, más que de una universalidad extensiva.

Pero, ¿cuál es el planteamiento específico de la teología, dentro de esta cuestión? Si Agustín, en cierto sentido, asumía una posición minimalista en cuanto al significado de la relación hacia Dios de la universalidad de la ciudadanía cristiana – en la medida en que las características diversificadoras de las culturas no eran significativas, siempre que no impidieran la adoración del verdadero Dios – la tradición monoteísta hebrea y después cristiana relaciona con la profesión de fe monoteísta precisamente la unidad del género humano, basada en la universalidad del principio ético resultante de la exigencia venida de Dios, igual para todos los humanos, como universalización del parti-

12. Podríamos retomar aquí la crítica de Levinas a la noción de “totalidad” en E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, Lisboa, Edições 70, 1988.

cular, como respuesta concreta, encarnada culturalmente y personalizada.

El teólogo alemán Johann Baptista Metz, conocido sobre todo por su teología política, aplica esta cuestión al caso concreto de la diversidad de religiones, como que por contraposición a la defensa agustiniana de una sola religión, en la diversidad de las culturas. La cuestión es colocada de forma precisa y algo parecida al diagnóstico de Touraine:

“La época de la globalización... es también... una época de un pluralismo de los mundos religiosos y culturales... Pero ¿existe en la diversidad de religiones y culturas, hoy irrevocablemente reconocida, un criterio de entendimiento y convivencia que obligue a todos y sea, en este sentido, capaz de ser reconocido como verdadero? ¿O todo queda sometido ahora a la arbitrariedad del mercado posmoderno? ¿Acaso la globalización en el ámbito de las religiones no termina conduciendo a una relativización de todas las pretensiones de validez, a una diversidad de juegos lingüísticos religioso-culturales que, en último término, permanecen inconexos entre si y que, debido a esa falta de relación, pueden dar fácilmente pábulo a nuevos conflictos y estallidos de violencia?”.¹³

Es precisamente como respuesta a esta pertinente cuestión que Metz propone el recurso universal al monoteísmo bíblico – no como fundamento de una identidad tribal, sino como recurso universal que permite la identidad y la convivencia de las diferentes “tribus”. Esto supone, ante todo, un monoteísmo sensible al sufrimiento. Es de esa sensibilidad que resulta la responsabilidad por el otro, sin distinciones y, en ese sentido, la universalización de esa responsabilidad. De ello podría resultar aquello que Metz denomina una “ética global de la compasión”¹⁴, como posibilidad de consenso mínimo entre la diversidad cultural e incluso religiosa. El criterio fundamental de esta ética sería la autoridad del sufriente inocente. No se trata de una ética totalizadora – mucho menos totalitaria – porque se basa en la autoridad de los débiles y de cada ser humano vulnerable concreto. En ese sentido, su universalidad coincide con la máxima particularidad, porque se refiere a la unicidad de cada persona, incluso antes de sus calificaciones tribales o culturales.

13. J. B. METZ, *Memoria passionis*, Santander, Sal Terrae, 2007, 160.

14. *Ibid.*, 173.

En la línea de las observaciones anteriores sobre las ambigüedades de la globalización, podrá constatar, a partir de esta propuesta, ante todo, que “si se desea evitar que el proceso de globalización conduzca a la trivialización cultural y moral no se puede desatender – hoy menos que nunca – el núcleo religioso de las culturas de la humanidad”.¹⁵ Y, además, podemos prever que, a través de la implicación de las religiones, la universalización de la sensibilidad a la autoridad del otro sufriente inocente se transforme en el principal recurso, sea contra los tribalismos que fragmentan a la humanidad y originan el enfrentamiento violento, sea contra la dilución de las identidades en una uniformidad instrumental, de contenido mercantil, mediático o tecnológico. Como tal, este “ecumenismo de la compasión”, como le llama Metz, no tiene pertinencia sólo religiosa, sino también política, porque permite pensar una “política mundial escrupulosa en estos tiempos de globalización”.¹⁶

Habríamos así encontrado un camino teológico para comprender el significado posible de una globalización que vaya más allá de sus ambigüedades, sobre todo de su separación esquizofrénica entre mundo instrumental y mundo simbólico, así como entre el tribalismo y la uniformidad. Al mismo tiempo, se aclara aún más lo que pueda significar la universalidad intensiva – no necesariamente extensiva o totalitaria – del cristianismo o la ciudadanía universal del cristiano – que llega a asumir la configuración de lo no cristiano, ya que puede organizarse en la modalidad de otra tradición religiosa y cultural. En el actual contexto global de la movilidad permanente, pero también en el contexto de la recuperación de viejos mitos en relación con los procesos migratorios –sin duda, una de las manifestaciones más problemáticas de la globalización – estas consideraciones teológicas sobre el tema nos conducen muy naturalmente a la categoría final de la hospitalidad y de la respectiva incondicionalidad.

4. Hospitalidad incondicional

El fenómeno de la hospitalidad, muy expandido en la historia de

15. *Ibid.*, 174.

16. *Ibid.*, 175.

las más variadas culturas, es sin duda una realidad que nos obliga a pensar sus características más profundas. En este momento final de nuestra reflexión no nos interesa presentar las prácticas y los códigos de hospitalidad, sino más bien un planteamiento fundamental sobre el significado antropológico – casi ontológico – de la hospitalidad humana. Para tal seguiremos muy de cerca, naturalmente, lo que sobre el tema ha escrito Jacques Derrida.

En la exposición al otro como huésped, se transforman por completo los códigos del mismo, porque se asentaban en distinciones de horizonte – aunque fuese, que nunca lo es simplemente, el horizonte de la propia subjetividad. Ante todo, el sí-mismo es, él mismo, colocado en cuestión, siendo conducido al elemento primordial de su ser, como ser en cuestión. “El extranjero es el ser en cuestión, la cuestión fundamental del ser en cuestión, el ser-cuestión o ser en cuestión de la cuestión. Pero también el que, planteando la primera cuestión, me pone en cuestión”.¹⁷ Se pone en cuestión la identidad del mismo, construida desde horizontes subjetivos o culturales, para conducirla a un modo de ser que es, primordialmente, el ser-colocado-en-cuestión. Ser cuestionado, poniendo lo mismo en cuestión, es la identidad primordial y universal de lo humano. Su modo de realizar esa identidad es precisamente la respuesta a lo diferente. El mismo es, así, el que acoge al huésped, exponiéndose a su cuestión. El sí-mismo es siempre exposición total a la alteridad y la revelación máxima de este modo de ser se da en la hospitalidad.

“La hospitalidad absoluta exige que yo abra mi casa (*le chez-moi*) y que dé no solamente al extranjero (con un nombre de familia, un estatuto social de extranjero, etc.), sino incluso al otro absoluto, desconocido, anónimo, y que yo le dé un lugar, que lo deje venir, que lo deje llegar, y tener lugar en el lugar que le ofrezco, sin pedirle ni reciprocidad (la entrada en un pacto) ni tampoco su nombre”.¹⁸

La hospitalidad se convierte así en una relación incondicional, una relación incondicional a la incondicionalidad misma, que precede y no puede ser dominada. El extranjero es, de hecho, otro, extraño. Pero su alteridad y extrañeza son medidas por su relación con un lugar, una cul-

17. J. DERRIDA, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Paris, Galilée, 1997, 3.

18. *Ibid.*, 29.

tura, una nación, hasta un estado, un horizonte que condiciona la propia relación. Esta condición es determinada por esquemas, por leyes, por reducciones del otro a la misma de esas identificaciones.

“La diferencia entre la acogida del extranjero y la acogida del otro absoluto es la diferencia entre la hospitalidad jurídico-político-moral y la hospitalidad incondicional a la que alude Derrida. En cuanto que la hospitalidad cosmopolita es regulada por el cálculo que se impone a la traducción de la lengua extranjera, la hospitalidad incondicional es siempre una relación a-económica y a-simétrica con la alteridad absoluta: es la imposibilidad de traducción del idioma singular del otro. Siendo así, la hospitalidad incondicional es imposible”.¹⁹

Esta “imposibilidad” – la categoría de imposibilidad es en Derrida, frecuentemente una categoría heurística, no simplemente negativa o nihilista – radica precisamente en su carácter incondicional. La hospitalidad, en sentido estricto, es anterior y posterior – porque en realidad es exterior y diferente – al condicionamiento del otro por la estructura político-jurídico-cultural que lo pretende determinar precisamente como otro. La alteridad pasaría así a definirse a partir de la mismidad, por la diferencia de estructuras constituyentes de identidades diferentes. Pero la (meta)ética de la hospitalidad – el llamamiento que en ella resuena – es anterior a las definiciones de la identidad a partir de horizontes de sentido, normalmente culturales. Se sitúa “antes y más allá de las normas y de las leyes – de las leyes de la hospitalidad, del deber y del derecho de hospitalidad inherentes al espacio de la *polis*. Antes, por lo tanto, y diferentemente de su asimilación en una determinada comunidad”.²⁰

En gran proximidad con la categoría de “rostro” desnudo propuesta por Levinas para inculcar el carácter incondicional de la interpelación ética originaria, Derrida habla de la obligación de la hospitalidad como una respuesta ante otro, incluso antes de sus definiciones de identidad, que ya lo encuadran en categorías discriminatorias:

“En la hospitalidad sin condición, el huésped que recibe debería, en principio, recibir antes incluso de saber sea lo que sea sobre el huésped que acoge. La acogida pura

19. G. ZAGALO, “Hospitalidade e soberania – uma leitura de Jacques Derrida”, in *Revista Filosófica de Coimbra*, 30 (2006) 307-323, 318.

20. F. BERNARDO, “A ética da hospitalidade ou o porvir do cosmopolitismo por vir l’”, *Revista Filosófica de Coimbra*, 20 (2001) 333-426, 370.

consiste no simplemente en no saber o en hacer como si no supiéramos, sino más bien en evitar toda cuestión respecto de la identidad del otro, su deseo, sus reglas, su lengua, sus capacidades de trabajo, de inserción, de adaptación...»²¹

La acogida es, en cuanto respuesta ética primordial, una acción inmediata e incondicional, antes del pensamiento que deduce y calcula, antes del análisis de las condiciones de identidad, mucho antes sobre todo de cualquier intencionalidad subjetiva o contextual (político-cultural).

La ética de la hospitalidad se nos presenta entonces como una dimensión más allá de lo político – entendido esencialmente como tribalismo – porque le es anterior y más fundamental. La persona, como tal y sólo por el hecho de ser persona humana, en su unicidad irreducible a cualquier generalización o determinante, es anterior a la *polis*; cada ser humano, en su particularidad, es anterior y más fundamental que el ciudadano.

Una primera e importante consecuencia de esta precedencia se refiere a la relativización del encuadramiento nacional y estatal de la identidad, con la correspondiente determinación de derechos y deberes. El estado-nación, actual referencia para la identificación jurídico-político-cultural – y también individual – del ciudadano, es así suplantado por una dimensión primera, que lo coloca en cuestión. Esta dimensión habrá encontrado, según Derrida, una realización muy propia en la tradición de las denominadas «ciudades-refugio» bíblicas.

“Una tradición en la cual la *polis* no era, de cierta manera, el horizonte último de las ciudades que, en cuanto a la *hospitalidad*, podían elevarse por encima del Estado, constituyéndose así como una especie de santuarios o de asilos. Independientemente de las naciones y del Estado, independientemente de la legislación estatal, dichas ciudades podían acoger quiénes desearan. El filósofo recuerda que el texto fundador de semejante jurisprudencia, aquella que otorga a las ciudades un singular derecho a la *inmunidad* y a la *hospitalidad* es sobre todo *Números*, 35, 9-32, donde Dios ordena a Moisés la institución de seis «ciudades de refugio» o «de asilo» para *acoger todos aquellos* que eran perseguidos por una justicia ciega y vengativa, o por crímenes de que eran autores involuntarios”.²²

21. J. DERRIDA, *De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, 98.

22. F. BERNARDO, “A ética da hospitalidade ou o porvir do cosmopolitismo por vir II.” *Revista Filosófica de Coimbra*, 22 (2002) 421-446, 431.

Es decir, la tradición hebrea – en la que se enraíza una antropología ética asentada en el valor absoluto de la persona del otro, frente a cualquier marco inmanente, sea del orden que sea – es la que habrá introducido, en la historia de la humanidad, la perspectiva fundamental de una (meta)ética de la hospitalidad. Aunque muchas otras culturas y otros textos hayan articulado prácticas de hospitalidad, éstas estaban, sin embargo, condicionadas por las leyes de la respectiva *polis*, no reportándose a la dimensión de la meta-ética y de la antropología que determina el horizonte de los escritos bíblicos, y que es una dimensión ya típicamente teológica. De hecho y en este horizonte, la “ley” ética supera – y a veces contradice – la pura ley positiva elaborada en el contexto de la *polis*, poniendo en cuestión, de ese modo, su validez última o absoluta.

“*La ley rompe, al mismo tiempo, con las leyes, o sea, con el pacto de la hospitalidad como derecho o obligación, así como intenta superar la vertiente institucionalizada de la hospitalidad. Esta forma de hospitalidad incondicional debe entenderse, por lo tanto, como la ‘ley en su singularidad universal’, que intenta superar (¿o subvertir?), de modo hiperbólico, las codificadas leyes del huésped. Ella no tiene por que condenar la hospitalidad condicionada, pero le es tan heterogénea como lo es la justicia por relación al derecho, y sin embargo del mismo modo inseparablemente ligada*”.²³

Esta paradójica vinculación a la ley, incluso a la ley sobre la acogida del extraño – normalmente del extranjero ya determinado en cuanto tal por la ley misma – transforma la ética de la hospitalidad y su incondicionalidad en una suerte de utopía sociopolítica. Como todas las utopías, se encuentra habitada por una imposibilidad radical, que no deja sin embargo de tener un enorme efecto sobre las posibilidades reales. El huésped representa un caso de “imposibilidad lógica y simultáneamente de manifiesta presencia. El huésped es la figura paradójica del tercero: en realidad no debería existir, pero existe. De esta situación aporectica resultan simultáneamente su incomodidad y su indisponibilidad”.²⁴

Si vinculamos esta cuestión a la que anteriormente formulamos, a propósito de la diferencia entre universalidad y totalidad, cabe aquí

23. E. FOUNTOLAKIS & B. PREVIC (org.), *Der Gast als Fremder. Narrative Alterität in der Literatur*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2011, 16.

24. *Ibid.*, 13.

retomar la ya mencionada crítica de Levinas a la categoría de la totalidad, en particular a través de la denuncia de su relación con la violencia: “La cara del ser que se muestra en la guerra se fija en el concepto de totalidad que domina la filosofía occidental”.²⁵ Las categorías filosóficas evocadas para proponer una salida del pensamiento de la totalidad – con que muchas veces se confunde la noción de globalización – son las categorías de la trascendencia, del infinito e incluso de la escatología. Como tales, son categorías igualmente fundamentales en un ámbito típicamente teológico. El pensador judío es muy claro en el lenguaje que utiliza:

“La escatología coloca en relación con el ser *más allá de la totalidad* o de la historia, y no con el ser más allá del pasado y del presente. No con el vacío que rodearía la totalidad y dónde se podría, arbitrariamente, creer lo que se quisiera, y promover así los derechos de una subjetividad libre como el viento. Es relación con *un excedente siempre exterior a la totalidad*, como si la totalidad objetiva no llenara la verdadera medida del ser, como si un otro concepto – el concepto de *infinito* – debiera expresar esa trascendencia por relación a la totalidad, no-englobable en una totalidad y tan original como la totalidad”.²⁶

Aplicando a nuestro tema, y ahora con contornos explícitamente teológicos, incluso eclesiológicos, podríamos decir que el otro, en sí mismo, como llamada incondicional y por eso infinita de su ser personal a una acogida sin límites, es anterior a todas sus determinaciones totalizadoras, sean territoriales, nacionales, culturales o de cualquier otro orden. Incluso la determinación de la comunidad eclesial, como lugar de pertenencia e identidad, es ya siempre derivada, en relación a la primordial hospitalidad. La pragmática creyente revela su propia forma fundamental en esa acogida incondicional, sin cuestionarse por determinaciones, sean cuales sean. Es evidente que estas determinaciones son importantes en la constitución de la identidad del otro y no pueden ser ignoradas. Pero hay una identidad humana universal, anterior y más fuerte que todas las demás identidades. Esta identidad humana fundamental, que resuena en la interpelación ética y la respuesta activa y sin condiciones, es condición primera de la propia identidad del creyente cristiano. El “extranjero”, como otro diferente y no dominable, es el principio mismo de la fe cristiana. En la alteridad concreta y corpórea del “extran-

25. E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, 10.

26. *Ibid.*, 11.

jero” que se hace huésped es donde se hace posible una experiencia verdadera de la trascendencia, del infinito no totalizable ni totalitario, como lugar primordial de la llamada a la hospitalidad universal. Quizá sea ésta la única noción aceptable de universalidad, más allá de la globalización.

Conclusiones

Para reconectar el desarrollo teológico de nuestro tema con nuestro punto de partida más propiamente político y su desdoblamiento social subsiguiente, se propone lo siguiente, a modo de conclusión. Si identificamos esta meta-ética de la hospitalidad con la fundamentación religiosa de la existencia y de la correspondiente constitución de lo social y de lo político en su universalidad, parece que ambas dimensiones están marcadas por una imposibilidad, debido al estatuto trascendente y excesivo de lo que se revela aquí. Esta imposibilidad podría permanecer en su negatividad radical; o bien, recurriendo a la inspiración en Paul Ricoeur, podemos hacer fértil precisamente esa tensión. En ese sentido, el político – en cuanto espacio de la ideología, en el sentido positivo de articulación histórica de una identidad particular – constituye la posibilidad de articulación humana de la utopía de lo universal no totalitario, ya sea referida a la meta-ética fundamental o al religioso.²⁷ En la nomenclatura de Touraine, se trataría de lograr articular correctamente el mundo instrumental de la vida cotidiana con el mundo simbólico del sentido.

Ahora bien, la dimensión política se realiza hoy sobre todo a través del Estado – en nuestras sociedades occidentales, a través del denominado Estado laico. Esta es la “organización de una comunidad histórica”.²⁸ La cuestión del sentido de la acción y de las decisiones – y de su fundamentación originaria – se enraíza en el mundo simbólico de una comunidad social concreta, con sus tradiciones, sus costumbres, sus valores, sus convicciones, también sus reglas, y por eso siempre marcada por un límite, que la distingue de otras comunidades, originando el sentido del extranjero o extraño. Entonces, el estado será una especie de “síntesis del racional y del histórico, de la eficacia y del

27. Cf.: P. RICOEUR, *Du text à l'action*, Paris, Seuil, 1986.

28. P. RICOEUR, *Du text à l'action*, Paris, Seuil, 1986, 402.

justo”²⁹, lo que significa también del utópico y de lo históricamente realizable, de lo universal y de lo particular, siguiendo la regla de la más justa aplicabilidad de lo incondicional, teniendo en cuenta las circunstancias pragmáticas e históricas y al mismo tiempo la salvaguarda de la igualdad de todos ante la ley.

Ahora bien, si la meta-ética o la religiosidad nómada de la hospitalidad necesitan una realización política para ganar un cuerpo realmente histórico – y por lo tanto realmente eficaz en el contexto de las relaciones interhumanas, en condiciones de la *civitas terrena* – no es menos importante que estos logros sean siempre relativizados, por su fundamento incondicional y, en ese sentido, nunca plenamente realizable. Es en la tensión de estos elementos que un Estado se mantiene humano y no se transforma en articulación divina o absoluta del puro poder; y es también ahí donde la utopía de la hospitalidad puede ganar cuerpo, sin limitarse a ser la idea negativa de una imposibilidad. Es lo que representa la tensión emblemática de la relación entre amor y justicia, núcleo de lo social, de lo político, pero también de lo teológico. Ricoeur propone un programa inspirador, a este respecto: “La incorporación tenaz, paso a paso, de un grado suplementario de compasión y de generosidad en nuestros códigos – código penal y código de justicia social – constituye una tarea perfectamente razonable, aunque difícil e interminable”.³⁰

Es ahí donde se articula la universalidad con la particularidad, de forma permanentemente desafiante. Es ahí donde lo universal se vuelve concreto, único modo de ser históricamente experimentable. Es ahí, también, donde la globalización puede ganar un significado y una pragmática humanizadoras, más allá de todas sus ambigüedades contemporáneas.

JOÃO MANUEL DUQUE
jduque@braga.ucp.pt

UNIVERSIDAD CATÓLICA PORTUGUESA - FACULTAD DE TEOLOGÍA
Recibido 02.10.2018 /Aprobado 02.02.2019

29. *Ibid.*, 400.

30. P. RICOEUR, *Amour et justice. Liebe und Gerechtigkeit*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1990, 66.

· El autor es decano y profesor de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Portuguesa. Es investigador del Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião (CITER) y del Centro de Estudos Filosóficos e Humanísticos (CEFH), ambos de dicha Universidad.

Bibliografía

- J. BAUDRILLARD, *A sociedade de consumo*, Lisboa, Edições 70, 1970.
- J. DERRIDA, *De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1999.
- J. DERRIDA, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Paris, Galilée, 1997
- E. FOUNTOULAKIS & B. PREVISIC (org.), *Der Gast als Fremder. Narrative Alterität in der Literatur*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2011.
- M. GARCÉS, *Un mundo común*, Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2013.
- E. LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, Lisboa, Edições 70, 1988.
- J. B. METZ, *Memoria passionis*, Santander, Sal Terrae, 2007.
- P. RICOEUR, *Amour et justice. Liebe und Gerechtigkeit*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1990.
- A. TOURAINE, *Iguais e diferentes. Poderemos viver juntos?* Lisboa, Instituto Piaget, 1998.