

LA COSMOPOLÍTICA A PRUEBA: LA CUESTIÓN DEL EXTRANJERO*

por Etienne Tassin**

El cosmopolitismo conoció dos tematizaciones diferentes, una antigua y una moderna. En este caso propongo comprenderla en un tercer sentido que conlleva en parte la herencia de las antes mencionadas, pero que intenta ponerse a la altura de una política significativa sobre la cuestión del extranjero. Luego de resumir las características del cosmopolitismo antiguo y moderno, evocaré la experiencia contemporánea de los “sin derecho”, crucial en la reelaboración de una idea del cosmopolitismo. Esta me llevará a considerar el sentido de una “hospitalidad universal” (Kant) en su relación con el principio político de la exclusión.

I. Cosmopolitismo antiguo y moderno

La noción de cosmopolítica es fruto de dos vertientes de explicación. Por un lado, se relaciona con la idea de humanidad como una unidad, una *cosmopolis* a la cual pertenecen tanto los hombres como los dioses, y que el estoicismo la describe desde una representación casi orgánica del mundo. El individuo, ciudadano del mundo, se reconoce siempre como en su casa y considera ilegítimas todas las fronteras y exclusiones. Por otro lado, la noción designa el interés atribuido a los seres y países extranjeros, una actitud que reconoce que a aquellos que no son los propios se les debe una hospitalidad particular. Bajo el primer punto de vista, no hay extranjeros porque todos somos ciudadanos del mundo; bajo el segundo, no hay más que extranjeros porque todos somos extranjeros, los unos y

* Publicado también en *Le citoyen du monde*, de la colección “La philosophie en commun”, dirigida por Hubert Vincent, Éditions l’Harmattan, París, en prensa. Originalmente, sus ideas pertenecen a los capítulos 5 y 9 de Etienne Tassin, *Un monde commun. Pour une cosmo-politique des conflits*, Éditions du Seuil, París, en prensa. [Traducción de Gabriel Nardacchione, controlada por el autor].

** Doctor en Filosofía. Profesor Titular en la Universidad París VII (Jussieu). E-mail: acambre@club-internet.fr

los otros. Esta extranjería¹ define el principio de una hospitalidad universal y puede ser una política del mundo². En un primer sentido, ciudadano del mundo es el que “no está ligado a ningún origen maternal autóctono, a ninguna comunidad territorial, a ninguna ley exclusiva”³; en un segundo sentido, es el que, perteneciendo a una comunidad particular, se niega a circunscribir el horizonte del mundo a sus fronteras y considera “al otro” no como “un igual”, sino bajo un principio de no-clausura de la comunidad sobre sí misma. Asumiendo la división territorial y el exclusivismo comunitario, este segundo sentido lucha contra ellos y le da un sentido *cosmopolítico* a esa lucha. Si el primer aspecto se inscribe en la perspectiva del Uno, extendido a la dimensión del Todo, el segundo se despliega sobre un fondo de pluralidad y se orienta a una articulación de relaciones que busca preservar dicha pluralidad.

Desarrollado bajo el helenismo, entre el imperio de Alejandro y la conquista romana, el cosmopolitismo estoico (contemporáneo a la apertura de los pueblos mediterráneos al mundo oriental y al declive de las ciudades como centro de la vida política) expresa la ruptura “del lazo entre la civilización y la ciudad”⁴. Privado del marco político de la *polis*, y dentro de los grandes imperios de los sucesores de Alejandro, el antiguo *polites* se revela como un individuo que pertenece a un mundo visto como sistema orgánico, y define a éste como el ámbito natural de los seres, el *oikoumene*. Así, él se transforma en *cosmopolites*, ciudadano del mundo. A pesar que el estoico respeta el orden político de comunidades finitas a las cuales pertenece, busca salir de los órdenes preestablecidos, de las pertenencias de casta, para desarrollarse como una persona libre de toda tutela comunitaria. Al extender los límites de la ciudad a las dimensiones de la tierra, el estoicismo cree sustituir el sometimiento político a una ciudad por un sometimiento más alto, de espíritu religioso, en torno al *politikon systema*. Esta comunidad de vida racional obedece a una ley universal común a todos los hombres. Si el cosmopolitismo de los cínicos había encontrado una primera formulación no-política, e incluso anti-política, el estoicismo articuló el principio cosmopolita con las reglas éticas de las comunidades políticas particulares. Como dice P. Coulmas, “la filantropía del

¹ N. del T.: la expresión del autor “étrangeté” la traducimos como “extranjería”, al no encontrar otra palabra que se encuentre a mitad de camino entre la noción de extranjero y de extraño.

² N. del T.: mantenemos la expresión “del mundo” y no decimos “mundial”, en virtud que la noción de “mundo” conlleva una importante parte de la teoría desarrollada por el autor.

³ Peter Coulmas, *Les citoyens du monde. Histoire du cosmopolitisme*, París, Albin Michel, 1995, pág. 47.

⁴ Cfr. V. Goldschmidt, “L’ancien stoïcisme”, en B. Parain (ed.), *Histoire de la philosophie*, París, Gallimard, 1969, pág. 725.

cínico se transformó en deber moral para el estoico (...) el estoico estaba *koinikos*, orientado a la sociedad (...) El cosmopolitismo no representaba más una forma de indiferencia política, una forma de eludir la responsabilidad ética, sino que se afirmaba como una solidaridad humana, tal cual lo exigía la máxima estoica de la virtud. La experiencia del imperio de Alejandro creó la idea del Estado universal⁵. Sin embargo, a pesar de los ejemplos imperiales de Alejandro y Marco Aurelio, esta idea no encontró una expresión política efectiva. La *cosmopolis* se expresa, según la fórmula de Cicerón, bajo la forma de la “*communis humani generis societas*”, cuyo contenido es ético y no político; esta “sociedad del género humano” que tiene en vista la utilidad común, ignora la división entre el oriundo y el extranjero⁶. Plantea una sociedad mundial bajo la forma de una eticidad y de una civilidad compartida cuyo fundamento está en la doble unidad del género humano y del mundo.

Marcado por el humanismo del Renacimiento, por la exploración de la tierra con los grandes descubrimientos, por el desarrollo del derecho natural moderno después de la reformulación del *jus gentium* de Vitoria y Suarez a Grotius y hasta los juristas del siglo XVIII, y finalmente a través del espíritu de las Luces, el *cosmopolitismo moderno* ofrece otra representación de la humanidad y de la ciudadanía del mundo. Así como los *cosmopolites* antiguos eran miembros de imperios multinacionales y políglotos, los humanistas del Renacimiento viven dentro de ciudades-Estado rivales. Así como el mundo estoico forma una única *koinonia*, una *cosmopolis*, el mundo moderno es un campo de batalla donde se enfrentan potencias fragmentadas y hostiles que darán luego nacimiento a los Estados-nación. Así como el cosmopolitismo antiguo florece con las últimas luces de la cultura griega clásica, el cosmopolitismo moderno nace con el amanecer de un redescubrimiento del hombre y del mundo, de un nuevo progreso de la ciencia y de las letras, en síntesis, de una apertura del mundo al infinito. Así como la ética cosmopolita está sostenida por una representación física y religiosa del universo que le confiere una realidad, el cosmopolitismo moderno es un horizonte, una orientación política, una idea reguladora que no puede encontrar en el carácter esférico de la tierra más que un fundamento metafórico⁷. Dentro del mismo movimiento, la humanidad toma posesión de una tierra cuyos límites son conocidos. Este conocimiento exhaustivo testimonia la existencia de una única

⁵ P. Coulmas, *op. cit.*, págs. 76-77.

⁶ Cicerón, *Traité des devoirs*, III, 6, 28: “Decir que hay que tener en cuenta a sus conciudadanos, pero no a los extranjeros, es destruir la sociedad del género humano y, con ella, suprimir la benevolencia, la liberalidad, la bondad, la justicia; semejante negación debe ser juzgada como una falta de piedad frente a los dioses inmortales (...)”, en *Les Stoïciens*, París, Gallimard, 1962, pág. 595.

humanidad mundial, pero al mismo tiempo refuerza los marcos de una organización política estatal soberana, limitada a las fronteras del reino.

A este cambio de contexto le corresponde una nueva elaboración del cosmopolitismo. Sugiero interpretarla como *el pasaje de una idea cosmopolita a una idea cosmopolítica*. El mundo no es más una *cosmopolis*, pero la política se despliega dentro de un horizonte de mundo común: ella pues tiene que ser una “cosmopolítica”. Surge un tema desconocido para el cosmopolitismo antiguo, que va a dirigir todo el pensamiento cosmopolítico moderno: la paz mundial ligada a la guerra entre los Estados, que lleva a conflictos similares a los del estado de naturaleza. El problema del cosmopolitismo se centra en la instauración de un orden político mundial susceptible de asegurar la paz entre los Estados y los pueblos.

La organización jurídico-política de la humanidad a escala mundial pasa por el establecimiento de un derecho cosmopolítico. La idea de un derecho cosmopolítico ha sido formulada por Kant de manera original pero aparentemente restrictiva. Original porque lo distingue del *jus gentium* clásico y porque lo funda no como un derecho internacional regido por las relaciones entre los Estados, sino como un derecho de los ‘ciudadanos del mundo’, expresión en la cual el mundo parece sustituir a las organizaciones estatales para tomar entidad de comunidad mundial, de *cosmopolis*. No obstante, es restrictiva porque lo considera como un simple “derecho de visita” del que todo extranjero dispone frente a los diferentes territorios nacionales, respondiendo ciertamente al principio de hospitalidad universal pero sin conceder derecho de asilo ni de residencia ni, por consiguiente, una comunidad de derechos con los sujetos del Estado que es “visitado”.

Se trata entonces de un “derecho de los extranjeros”, el derecho “que tiene cada extranjero a no ser tratado como un enemigo en el país que arriba”. La hospitalidad estipula que “no se puede negar a recibir” (a no ser que entre en peligro la propia existencia) ni a “actuar de manera hostil contra él, dado que no ofende a nadie”⁷. La *Doctrine du droit* establece los derechos y deberes del Estado hacia los extranjeros bajo una doble articulación exclusión-inclusión. Derecho de excluir desde el momento en que la presencia extranjera amenaza los derechos de los ciudadanos; derecho de incluir con el fin “de favorecer la

⁷ Cfr. la famosa fórmula de Kant que funda “el derecho de visita que autoriza a todos los hombres a poder ser parte de la sociedad en virtud del derecho de posesión común de la superficie de la tierra; siendo ésta esférica, los hombres no pueden desperdigarse hasta el infinito, sino que deben tolerarse los unos a los otros, sin que nadie tenga originariamente más derecho que el otro sobre una porción de la tierra”, *Vers la paix perpétuelle*, Tercer artículo definitivo hacia la paz perpetua, París, PUF, 1958, pág. 107. (Cfr. también en *Oeuvres philosophiques*, París, Gallimard, III, pág. 350; la misma idea está expuesta en *La doctrine du droit*, pág. 626).

⁸ Kant, *Projet de paix perpétuelle*, IIIème article définitif, *op. cit.*, pág. 350.

inmigración y la implantación de extranjeros”, incluso contra el sentimiento de los autóctonos⁹. Sin poner bajo examen los argumentos de Kant, se puede al menos subrayar que el derecho cosmopolítico se orienta menos a la unificación, bajo un mismo título de ciudadanos, de un conjunto de pueblos e individualidades del mundo, que al reconocimiento de su *irreductible extranjería mutua*. ¿Qué queda entonces del status del excluido, del apátrida?

II. Apátridas y los “sin derecho”

El análisis decisivo de Arendt sobre la cuestión de los “sin derecho” y de los apátridas que fueron arrojados al mundo sin una tierra que los proteja al día siguiente de la Primera Guerra Mundial¹⁰, dirige el debate sobre el cosmopolitismo hacia el examen de la exclusión, al tiempo que permite reflexionar sobre los procedimientos estatutarios para la concesión de la ciudadanía. La exclusión política conoció en Europa un giro decisivo en el momento en que la solidaridad de las naciones explotó a consecuencia de la Primera Guerra Mundial, multiplicando los casos de apátridas. La cuestión de las minorías, que ninguno de los tratados de la posguerra pudo resolver, puso a la Sociedad de las Naciones frente al fracaso. Los tratados sobre las minorías criticaban a la vez la existencia de pueblos sin Estado y el principio de las nacionalidades, es decir la evidencia “que la verdadera libertad, emancipación y soberanía popular no podían obtenerse sino mediante una completa emancipación nacional, y que los pueblos privados de un gobierno nacional elegidos por ellos mismos eran, al mismo tiempo, privados de sus derechos humanos”¹¹. Sólo las naciones podían acceder a la ciudadanía y ser beneficiadas de la completa protección de sus instituciones legales. A la aparición de “pueblos sin Estado” le correspondió “la transformación del Estado como instrumento de la ley en Estado como instrumento de la Nación”¹², mientras que al mismo tiempo, la aparición

⁹ Kant, *Doctrine du droit* I, párrafo 50 “Du rapport juridique du citoyen avec sa patrie et avec l'étranger”, *Oeuvres philosophiques*, III, *op. cit.*, pág. 609. Sobre la cuestión de los extranjeros, cfr. Stéphane Chauvier, *Du droit d'être étranger. Essai sur le droit cosmopolitique kantien*, París, L'Harmattan, 1996.

¹⁰ H. Arendt, *L'impérialisme*, París, Fayard, 1982, cap. 5, “Le déclin de l'Etat-nation et la fin des droits de l'homme”, págs. 239-292.

¹¹ *Idem.*, pág. 247.

¹² *Idem.*, pág. 251. Arendt agrega “(...) la nación había conquistado el Estado, el interés nacional había prevalecido sobre la ley antes que Hitler pueda proclamar: “el derecho es aquello que es bueno para el pueblo alemán”.

del problema de los “sin-Estado” iba a significar la desintegración de los Estados-nación.

Arendt define la lucha de los sin-Estado como “el fenómeno de masas más novedoso de la historia contemporánea” (*ibid.*) porque pone en juego el sentido de vivir-juntos político y el significado fundamentalmente político del derecho tal como se afirma bajo la forma del derecho de asilo. Al poner a los Estados-nación europeos frente a la insoluble alternativa: repatriación (imposible para los “sin patria”) o naturalización (imposible para los Estados-nación), el surgimiento masivo de los “sin” iba a invalidar “el único derecho que siempre figuró como símbolo de los derechos del hombre dentro de las relaciones internacionales” y cuya “historia sagrada se remonta a los orígenes mismos de la vida política organizada”¹³: *el derecho de asilo*. Único vestigio en la época moderna del principio medieval: *quid est in territorio est de territorio*, el derecho de asilo, incompatible con los derechos internacionales del Estado, nunca figuró en la carta de la Sociedad de las Naciones¹⁴. Desde el periodo de entre-guerras, se hizo visible que “el único sustituto concreto a un país natal era el campo de concentración” (*ibid.*).

Lo que Arendt escribió acerca de los sin-derecho en el periodo de entre-guerras, podemos plantearlo sobre los sin-derecho en la actualidad: “el malestar de los sin-derecho no es ser privados de su vida, de la libertad y de la búsqueda de la felicidad, o incluso de la igualdad frente a la ley y de la libertad de opinión (...) sino simplemente de haber dejado de pertenecer a una comunidad. Su defecto no es no ser iguales frente a la ley, sino que para ellos no existe ninguna ley (...) Ser privado de los derechos del hombre es, en un principio, y antes que todo, ser privado de un lugar en el mundo que vuelve significativas las opiniones y eficaces las acciones”¹⁵. De esta manera, esta exclusión de los sin-derecho proviene de una doble pérdida: “pérdida de su residencia”, es decir “de toda trama social en la cual (...) se habían organizado en un lugar en el mundo”, lo cual no es, precisa Arendt, “un problema de espacio, sino de organización política”; y pérdida “de la protección de un gobierno”, lo cual no es solamente “su status jurídico en su propio país, sino en cualquier otro”¹⁶.

¹³ *Idem.*, pág. 257.

¹⁴ *Idem.*, pág. 258. En una nota al pie, Arendt subraya que una defensa asociativa, y no política del derecho de asilo, como la que lleva delante de manera destacable la Liga de los Derechos del Hombre, no habría hecho más que salvar individuos perseguidos, pero jamás aportar garantías institucionales a los millones de seres privados de su derecho de ser sujetos de derecho dentro de un Estado (cfr. nota 28, pág. 342).

¹⁵ *Idem.*, págs. 280 y 281.

¹⁶ *Idem.*, págs. 276-277.

El individuo apátrida es de esta manera empujado a tomar la figura del criminal y, al mismo tiempo, el Estado-nación –incapaz de aportar un marco legal a los que perdieron toda protección de un gobierno– a desentenderse del problema en favor de la acción policial¹⁷.

Si todos estos elementos ya tienen por sí mismos una pertinencia descriptiva para los sin-derecho de hoy día, el acercamiento entre las dos situaciones se encuentra aún justificada en la explicación que da Arendt sobre la toma de conciencia del carácter fundamental del “derecho a tener derechos”. Si fue necesario, para que se comprenda la significación política del derecho a tener derechos luego de la Primera Guerra Mundial, que millones de personas los hayan perdido “sin esperanza de recuperación a consecuencia de la nueva situación política global”, ello supone que “guste o no comenzamos a vivir verdaderamente en un Mundo Único. *Sólo una humanidad completamente organizada podía hacer que la pérdida de residencia y de status político sea igual a ser expulsado de la humanidad entera*”¹⁸. La consecuencia política se impone, y nos lleva al principio de un derecho cosmopolita que irá a efectuarse concretamente dentro de cada Estado. “La humanidad, que para el siglo XVIII, según la terminología kantiana, no era más que una idea reguladora, actualmente devino un hecho irrefutable (...) *es la humanidad misma la que debería garantizar el derecho a tener derechos, o el derecho de todo individuo de pertenecer a la humanidad*”¹⁹. Pero hay que aceptar que no es seguro que ello ocurra. Pues sería necesario que la idea de derechos humanos “trascienda el actual ámbito del derecho internacional en la que aún funciona, dentro de los términos de convenciones y tratados mutuos firmados entre Estados soberanos”. Así, a falta de un mundo que se encuentre por encima de las naciones y de un gobierno mundial, de ninguna manera deseable, ninguna institución está en capacidad de hacerse cargo de un derecho cosmopolítico. Entonces éste queda como el derecho de los extranjeros, que no será más que un derecho de visita y que requiere ser formulado como un derecho de recepción, un derecho de asilo, como el principio de una hospitalidad política.

La figura del extranjero queda como el límite irreductible a toda política, al tiempo que indica su dimensión cosmopolítica. Aquella reviste al menos dos aspectos diferentes. Por una parte el extranjero que designa una relación con el

¹⁷ Arendt remarca que “era la primera vez que en Europa occidental la policía recibía poderes discrecionales para actuar de parte de su líder (...) ella dejaba de ser un instrumento destinado a hacer respetar y a aplicar la ley para volverse una instancia de gobierno, independiente del gobierno nacional y de sus ministerios”. La autora cita en una nota el caso francés, donde una orden de expulsión emanada de la policía es muy difícilmente anulada por el ministerio del interior del cual, a su vez, depende la policía. *Idem.*, pág. 265.

¹⁸ *Idem.*, pág. 282 (itálicas propias).

¹⁹ *Idem.*, pág. 285 (itálicas propias).

espacio y por otra la imposibilidad de toda relación, la ausencia de espacio *entre*. En el primer caso, el extranjero no designa tanto una relación con el otro sino una relación con aquél que es a la vez lo otro y lo mismo, el errante y el establecido, lo distante y lo próximo. “Si ser errante es la liberación con relación a todo punto dado en el espacio y se opone conceptualmente al hecho de estar fijo en un punto, la forma sociológica del *extranjero* se presenta como la unidad de estas dos características. (...) La unidad de la distancia y la proximidad, presente en toda relación humana, se organiza en este caso como una constelación cuya fórmula más simple sería la siguiente: la distancia al interior de la relación significa que lo próximo está lejos, pero que el hecho mismo de la alteridad hace que lo lejano sea próximo”²⁰. En el segundo caso, el extranjero está más allá de toda relación, fuera de la comunidad, ni visita ni residente, invisible, fuera del espacio común, bárbaro²¹. El extranjero representa, tanto en el derecho como en la política, una diferencia no conceptualizable que indica los límites del derecho y la política. La extranjería es una condición correlativa de la pluralidad. Como la pluralidad, la extranjería no es su condición más que significando al mismo tiempo el límite y el riesgo de toda política. Toda política está, en efecto, marcada por la ambivalencia de la extranjería: intangibilidad y barbarie.

Por un lado, desde el momento en que la extranjería significa intangibilidad, la política está, por definición, confrontada a lo irreductible, a lo no integrable, a lo que resiste a toda inclusión. Toda política de asimilación está políticamente destinada al fracaso. Se podría decir que el extranjero anuncia lo que no puede ser cambiado por las empresas humanas. Al final de *L'imperialisme*, Arendt usa, para clasificar las diferencias naturales y singulares que simboliza el extranjero, una fórmula que volverá a emplear dieciséis años más tarde para designar la tierra y el cielo que nos rodean, nos protegen y nos albergan: tanto uno como otro son dominios que los hombres no pueden cambiar a su voluntad. “El extranjero (...) marca los ámbitos donde el hombre no puede ni transformar ni actuar y, por consiguiente, donde tiene una notable tendencia a destruir”²².

Por otro lado, sin embargo, la extranjería es espantosa porque significa la barbarie de la diferencia pura. “El extranjero (the “*alien*”) (...) es el símbolo

²⁰ Georg Simmel, “Digressions sur l'étranger” (1908), en *L'Ecole de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine* (presentación de Y. Grafmeyer e I. Joseph), París, Aubier, 1984, págs. 53-54 (subrayado por el autor). Cfr. el comentario de los presentadores: “dentro de una relación de contigüidad y no de filiación o de identificación, libre de ataduras (con relación a las raíces y los prejuicios) es decir, libre de todo lazo orgánico con el grupo social dentro del cual está inserto y para el cual es estructuralmente indispensable, el extranjero permite ver un medio que es lo contrario a un organismo, dado que él ha suscitado la alteridad y la incomunicación en su seno” (pág. 12).

²¹ *Idem.*, pág. 58.

²² H. Arendt, *op. cit.*, pág. 291. El artículo “Vérité et politique” (Wahrheit und politik,

horroroso de la diferencia como tal, el símbolo de la individualidad” (*ibid.*). La diferencia individual que simboliza el extranjero, librada a sí misma (en ausencia de un mundo común que la acoga y, además, en ausencia de ley)²³, pierde toda significación al punto de constituir un grave peligro para la vida política. Dado que ella no es más que, a la vez, un dato natural privado de forma humana, sólo adquirida con la institución de una comunidad humana, y una diferencia “que no representa otra cosa que su propia y única individualidad” (*ibid.*). La extranjería indica entonces una especie de barbarie, la barbarie de una diferencia que *no es más que* una diferencia natural, la de ser-otro en tanto tal, que no puede incluirse ni en la comunidad de “unos” ni en la de “otros” en el seno de un mundo común. Dado que no se despliega ninguna política para acoger lo que se afirma como una exterioridad absoluta a todo tipo de civilidad. Naturaleza bruta, sin forma, lo extraño de la diferencia desnuda es su indisponibilidad a todo estilo de vida, encerrada en una diferencia natural sin contenido, in-idéntica. Este extranjero constituye un “peligro mortal para la civilización”, peligro interno que no se opone a ella sino en la medida que es su producto. “*El peligro es que una civilización global, coordinada a escala universal, un día comienza a producir bárbaros en su seno a fuerza de haber impuesto a millones de personas condiciones de vida que, a pesar de las apariencias, son las condiciones de vida de los salvajes*”²⁴.

Sacar la extranjería de su barbarie (de su crudeza), es designar al extranjero como un sujeto de derecho: *el derecho a tener derechos*. El extranjero se transforma en la figura por excelencia de la relación que Arendt estableció entre las condiciones de pluralidad y de natalidad. Toda singularización es volverse extraño a sí mismo, y a la vez es una presentación, una exposición de un “quién”. La política tiene que ver con el extranjero, no solamente en el establecimiento de una relación con el otro, sino en la definición de una relación con sí mismo. Esta es también la cuestión del “derecho a tener derechos”: no estar integrado a una comunidad y poderse identificar con

1964) culmina con la siguientes frases: “(La esfera política) está limitada por aquellas cosas que los hombres no pueden cambiar a su voluntad. Y es solamente respetando sus propios límites, donde nosotros somos libres de actuar y de transformar, que este ámbito puede quedar intacto, conservar su integridad y mantener sus promesas. Conceptualmente, podemos llamar verdad a lo que no se puede cambiar; metafóricamente, es el suelo sobre el cual nos sostenemos y el cielo que se extiende por encima de nosotros”, *La crise de la culture*, París, Gallimard, 1972, pág. 336.

²³ *L'impérialisme*, pág. 292. La ley, escribe Arendt, es “ese gigantesco igualador de diferencias que es el privilegio de los que son ciudadanos de una comunidad pública”.

²⁴ *Idem.*, pág. 292 (itálicas propias). Con esta frase se termina el segundo volumen de los *Origines du totalitarisme: L'Impérialisme*.

ella, sino más bien ser reconocido como un actor político que dispone de un espacio público donde poder exponer su singularidad²⁵.

En este sentido, hay dos maneras opuestas de concebir el espacio público de la actividad política. En el primero, la *polis* se despliega a partir de un eje central alrededor del cual la comunidad se organiza en un movimiento centrípeto que envía hacia el interior lo que no se puede incluir, y desvía hacia la periferia, en un movimiento inverso, centrífugo, a aquellos que no sabrían presentarse a título de ciudadanos, “los extranjeros”. En el segundo, la *polis* es concebida como un espacio isotópico no polarizado, instituyendo una relación igualitaria con el centro vacío del poder, que no busca discriminar a los que presentan títulos de afiliación de los que están “sin” (sin título, sin derecho, sin papeles, etc.) sino que busca construir relaciones de igualdad entre los agentes de una ciudadanía activa. En este caso, la singularización que evocábamos reencuentra la figura del extranjero porque excede toda identificación y constituye a la vez una apertura inédita a otras singularidades, y un devenir-extranjero uno mismo, que es el modelo de revelación del actor político. El tema del extranjero, lejos de ser un aspecto secundario de la cosmopolítica, establece verdaderamente la relación entre la singularización política y la instauración de un mundo común. Presentarse “a sí mismo como un otro” (P. Ricoeur), es poder recibir al otro en la novedad de “quien” adviene con sus actos, acoger al otro como “sí”.

Dando como contenido del derecho cosmopolítico el derecho a la hospitalidad, Kant invita a pensar la política dentro del horizonte de la extranjería. Es decir, según el segundo esquema espacial evocado: el de una extensión de la espacialidad política, no mediante la abolición de las fronteras geopolíticas (o *no solamente* mediante su abolición, siendo Europa un ejemplo que prueba el sentido simbólico de la apertura de las fronteras y su ambigüedad política) sino por el recibimiento del extranjero dentro del espacio de la actividad y las responsabilidades cívicas.

III. Exclusión y hospitalidad

No obstante, cualquier política se construye a partir de una doble representación cómplice: la de una relación de dominación y la de una relación de distribución. Una no es más que la expresión de la otra. La relación de fuerza se apoya sobre una distribución del espacio y de los lugares que confiere una

²⁵ Utilicé la imagen del “bautismo republicano” para indicar esta “admisión” dentro del espacio público de las acciones políticas. Cfr. “Le baptême républicain des sans nom”, en F. Lambert (dir.), *Figures de l'anonymat: Médias et sociétés*, París, L'Harmattan, 2001, págs. 335-346.

autoridad de forma que pensar lo político en términos de dominación es a la vez pensarlo en términos económicos: gobernabilidad, administración de los bienes, repartición de las cargas, distribución de los puestos de trabajo, etc. La gestión del poder es una economía de lugares. Es esta cuenta, esta “economía política”, la que viene a romper la intervención de los “sin”, la que hace acceder la comunidad, confrontada a la exclusión, a su verdadera dimensión política.

En la estela de los análisis de Jacques Rancière, se pone en evidencia que los excluidos son los que intentan acceder al espacio público, a la palabra y a la acción pública, en otra lengua que la de la dominación por la fuerza (policía) y de la distribución de los bienes (economía): ellos son los seres “políticos” por excelencia, quienes desequilibran las cuentas, anulan las relaciones de fuerza, arruinan el proyecto de una comunidad cerrada y proporcionada, el proyecto de una *oikonomia* generalizada. Con su presencia, las cuentas como los lugares no pueden cerrarse.

En el contexto de una sociedad global, como lo indicaba Arendt, la exclusión política obedece y “oficializa” esa eliminación. No se puede decir simplemente que ella golpea esencialmente al extranjero²⁶, sino que *enviado a la espantosa extranjía todo individuo es privado de sus derechos cívicos*. El extranjero no es solamente el que pertenece a otra etnia o a otra nacionalidad: es aquél que se encuentra privado del mundo, excluido del mundo común. La exclusión de los extranjeros, la privación de derecho de los apátridas revela la principal paradoja de la comunidad política: la exclusión es empírica e históricamente posible porque la comunidad es por principio irrealizable. Una sociedad que tenga los medios para realizar la exclusión de los *atimoi*, para completar una depuración étnica, social o confesional, etc., esa comunidad no será más “política”. Ella descenderá del plano político donde se mantenía a través del juego de las instituciones que la ligaba a su exterioridad, al plano de la naturaleza que ignora la exterioridad y las relaciones con el extranjero.

El plano político, donde Arendt ubicaba al espacio público, debe entenderse como la superficie de aparición, no solamente de los miembros de la comunidad, de aquellos que están “adentro”, que cuentan y poseen los derechos para aparecer, sino más exactamente como el plano de visibilidad de relaciones que se fundan entre el adentro y el afuera, entre los que cuentan y los que no cuentan, entre los incluidos y los excluidos. Una vez que la visibilidad de la exterioridad prohíbe que la comunidad se cierre sobre sí misma, ésta deja de fantasear con una imposible completud: dicha exterioridad condena a la comunidad a realizar permanentemente la prueba de su contrario. La lengua francesa expresa esta visibilidad ligada al excluido pero negada en la cuenta. El mismo término, *excludere* produjo “exclure” y “esclore”, salir a luz; aparecer,

²⁶ Cfr. Etienne Balibar, *Les frontières de la démocratie*, París, la Découverte, 1992, pág. 113 y ss.

nacer. La relación política es la de la exclusión porque es la de la eclosión: nacimiento y aparición dentro de un espacio de visibilidad común.

En este sentido la cuestión de una cosmopolítica debe ser pensada de manera diferente a las dos figuras legadas por la tradición: la de una *cosmopolis* estoica (políticamente imperial) y la de una “constitución civil perfecta” que pondría fin a la guerra. *Contra el postulado holista* de una *koinonia cosmopolitike*, hay que estar de acuerdo con los modernos en que el horizonte del mundo es conflictivo, polémico, agonístico, expuesto a una violencia inevitable; donde la paz es una tarea práctica de la política considerada desde un punto de vista cosmopolítico. *Contra el postulado atomista* del liberalismo moderno, hay que recordar que ninguna política pragmática, más allá de la forma que tome (polémica, competitiva, contractual, comunicativa, etc.) no tendrá sentido si descuida la consideración de un mundo común como su condición y su problema, como su razón de ser.

Sin embargo, no se trata de recuperar un consenso sobre el mundo fijado en el pasado, como si la vieja figura del ecúmene pudiera cobrar actualidad: “no hay más mundo: ni *mundus*, ni *cosmos*, ni un orden compuesto y completo al interior o en el interior del cual se pueda encontrar un lugar, una estadía, los signos de alguna orientación”²⁷. Se trata más bien de reflexionar lo que significa “ser-en-el-mundo” dentro de nuestro contexto a-cósmico y cómo la política puede asumir este ser-en, este “trato ontológicamente mundano, y mundial”²⁸. Pues no se puede ser-en-el-mundo sin ser-con. Pero no con los propios o con los próximos, según sus afinidades naturales o culturales, sino por el contrario con aquellos con quienes no se es y con quienes tiene que actuar. En consecuencia este ser-con es un actuar-con del cual depende, en un modo político, el ser-en-el-mundo. Entonces el mundo no es lo que (ya) tenemos en común, compartido, sino lo que nuestra acción conjunta puede hacer advenir como mundo en común en la institución de relaciones con los otros, con los extranjeros, la extranjería de sí. *A condición de acoger la extranjería del otro y la propia, el mundo deja de sernos extranjero, y nosotros de ser extranjeros al mundo, así la hospitalidad puede ser el nombre propio de una cosmopolítica.*

La cuestión del carácter de mundo, de los modos de ser-en-el-mundo, negados dentro del fenómeno de la “mundialización”, orienta el punto de vista

²⁷ Jean-Luc Nancy, *Le Sens du monde*, París, Galilée, 1993, pág. 13. Cfr. también Jean-Luc Nancy, “Démeseure humaine” y E. Tassin, “Un monde acosmique? Mesure du monde et démesure de la politique” en *Epokhé* N°5: “La démesure”, Grenoble, Million, 1995, págs. 257 y 205 respectivamente.

²⁸ *Idem.*, pág. 18. El mundo no da más lugar a la interpretación, sino a ser transformado, subraya Nancy. Pero transformar significa “cambiar el sentido del sentido”. Y agrega: “lo que quiere decir también que la transformación es una *praxis*, no una *poiesis*, una acción que efectúa el agente y no la obra” (pág. 19).

cosmopolítico de forma que las políticas (en un sentido pragmático) existen en la medida que instauran un mundo en común, un mundo hospitalario, un mundo abierto al extranjero. El cosmopolitismo sería menos el proyecto de una comunidad política universal, incluso bajo la forma del común reconocimiento de un derecho cosmopolítico, que la orientación mundana de una política que rechaza la propagación de odios. En el seno de cada espacio público instituido por comunidades políticas diferentes se decidirá la perspectiva cosmopolítica, en la manera que se acoja al extranjero y en la manera de reconocerle, como a cualquier otro, una misma pertenencia al mundo, un mismo derecho de singularizarse. El mundo común es la comunidad de singularidades plurales.

La práctica de la hospitalidad juega allí un rol clave. No solamente porque “una reflexión sobre la hospitalidad supone, entre otras cosas, la posibilidad de una delimitación rigurosa de umbrales o fronteras: entre la familiar y la no familiar, entre el extranjero y el no extranjero, entre el ciudadano y el no ciudadano”²⁹, etc., sino porque invita a tomar un punto de vista “práctico” sobre las modalidades pragmáticas de una política hospitalaria. Derrida desarrolló esta paradoja de una Ley de la hospitalidad que pide romper con el derecho que la rige. La Ley de la hospitalidad “parece dictar que la hospitalidad absoluta rompe con la ley de la hospitalidad como derecho o deber, con el “pacto” de hospitalidad. En otros términos, la hospitalidad absoluta exige que yo abra mi casa no solamente al extranjero (teniendo un nombre, un status social de extranjero, etc.) sino al otro absoluto, desconocido, anónimo, y que le *dé un lugar*, que lo deje venir, que le deje llegar, y tener lugar dentro de los lugares que yo le ofrezco, sin pedirle reciprocidad (la entrada en un pacto) ni siquiera su nombre, con la ley o la justicia como derecho”³⁰.

Esta paradoja representa la distancia que separa la acción política de las instituciones: una práctica política que, dado que violenta las leyes y las

²⁹ Jacques Derrida (con Anne Dufourmantelle), *De l'hospitalité*, París, Calmann-Lévy, pág. 47.

³⁰ *Idem.*, pág. 29. Cfr. también: “todo ocurre como si (...) la ley de hospitalidad absoluta, incondicional, hiperbólica, como si el imperativo categórico de la hospitalidad pudiera transgredir todas las leyes de la hospitalidad, a saber las condiciones, las normas, los derechos y los deberes que se imponen a los huéspedes, a aquellos o a aquellas que dan como a aquellos o a aquellas que reciben cobijo” (pág. 71). Hay una antinomia entre la ley de la hospitalidad (en el sentido “práctico”) y las leyes hospitalarias (en el sentido “pragmático”). Al mismo tiempo, sin embargo, la ley incondicional pide las mismas leyes que niega por ser lo que es; y recíprocamente “las leyes condicionales dejarían de ser leyes de hospitalidad si no estuvieran guiadas, inspiradas, ambicionadas, exigidas incluso, por la ley de la hospitalidad incondicional.” Entonces habría que hacer “una ley sin imperativo, sin orden ni deber. En síntesis, una ley sin ley. Un llamado que pide venir sin exigir”. Derrida tiene cuidado en indicar que esta forma de hospitalidad no se lleva a cabo por deber en el sentido kantiano: se trata, por el contrario, de “ir más allá de la deuda y del deber” (págs. 73-77).

instituciones al mismo tiempo que define sus límites y autoriza su desarrollo, le da sentido a las mismas instituciones que contradice. De la misma manera, hay un “derecho a tener derechos” que excede todo derecho declarado pero sin el cual éstos no podrían serlo, y que los derechos otorgados o conquistados no confirman más que contradiciéndolos, en la medida que este derecho (incondicional o absoluto, para retomar las palabras de Derrida) exige siempre más que lo que las luchas por el reconocimiento de los derechos están en capacidad de obtener, y siempre más que lo que los derechos están en capacidad de dar.

De esta manera se encuentra re configurada y superada la oposición inicial: no hay extranjeros dado que todos somos ciudadanos de un mismo mundo; no hay más que extranjeros dado que todos lo somos, los unos y los otros. La cosmopolítica ordena estos dos enunciados bajo una paradoja propia del mundo común: tratar al otro como un semejante significa el reconocimiento de un derecho de extranjería, por donde las instituciones políticas particulares que determinan su ciudadanía se consideran mutuamente como deudores de un derecho de asilo para todo ciudadano y de un derecho de ciudadanía frente a todo apátrida que la reclame. El derecho cosmopolítico trasciende el derecho internacional sin negarlo; el mundo común trasciende los mundos comunitarios sin ignorar sus derechos.

Resumen

El trabajo pretende reelaborar la noción del cosmopolitismo con el fin de repensar, desde esta perspectiva, la cuestión del extranjero. Para ello, el autor ilustra la experiencia de los “sin derecho” bajo la óptica de la exclusión y la concepción kantiana de hospitalidad universal. Se invita entonces a pensar la política dentro de un nuevo esquema espacial que permita entender la espacialidad política no mediante la abolición de fronteras geopolíticas sino a través del recibimiento del extranjero dentro del espacio de la

actividad y las responsabilidades cívicas. Así, en el espacio público de cada comunidad política se decidirá la perspectiva cosmopolítica según sea la manera en que se acoja al extranjero y la manera en que se le reconozca una misma pertenencia al mundo, un mismo derecho a singularizarse. Finalmente, con la redefinición de la cosmopolítica aquí propuesta se revaloriza el derecho de asilo para todo ciudadano y el derecho de ciudadanía frente a todo apátrida que lo reclame.

Palabras Clave

cosmopolitismo - extranjero - apátrida - exclusión - hospitalidad universal