

Alternativas para el Desafío Ético de la Hospitalidad: Un diálogo entre el cosmopolitismo, Derrida y Taylor

(Alternatives for the Ethical Challenge of Hospitality: A Dialogue between Cosmopolitanism, Derrida and Taylor)

Matheus Thiago Carvalho

Abstract

The reception of the foreigner is a challenge that unfolds in several dimensions. Within this epistemological myriad, this study penetrates the philosophical spectrum by focusing on the ethical challenge of welcoming the refugee and cultural identities. Its itinerary starts from cosmopolitanism, as a concept and as a political project, to consolidate the figure of the world citizen and the idea of the right to hospitality. Subsequently, the paper analyzes the multiple dimensions of hospitality presented by Derrida, which removes legal-political issues and condenses the debate in ethical philosophy. Finally, Taylor's multiculturalism presents itself as a basis for re-reading Western identity and stereotypes about refugees, which leads to the hypothesis that, despite the complexities of refugee protection, the imperative of otherness creates possibilities for harmonizing singularities aiming at living together.

Keywords: cosmopolitanism, hospitality, multiculturalism, Derrida, Taylor

Resumen

La acogida del extranjero es un desafío que se desdobra en varias dimensiones. Dentro de esa mirada epistemológica, este estudio adentra el espectro filosófico al enfocar el desafío ético de acoger el

refugiado y las identidades culturales. El itinerario parte del cosmopolitismo, como concepto y como proyecto político, para consolidar la figura del ciudadano del mundo y la idea del derecho a la hospitalidad. Posteriormente, el estudio analiza las múltiples dimensiones de la hospitalidad presentadas por Derrida, que aleja las cuestiones jurídico-políticas y condensa el debate en la filosofía ética. Al final, el multiculturalismo planteado por Charles Taylor se presenta como fundamento para la relectura de la identidad occidental y los estereotipos sobre los refugiados, lo que lleva a la hipótesis de que, a pesar de las complejidades concernientes al amparo de refugiados, el imperativo de la alteridad crea posibilidades de armonizar las singularidades objetivando la vivencia solidaria.

Palabras clave: cosmopolitismo, hospitalidad, multiculturalismo, Derrida, Taylor

1. Introducción

En uno de los capítulos pertenecientes a la colección de crónicas publicadas en los periódicos franceses *Libération* y *Le Monde*, el economista Thomas Piketty discute los efectos de la crisis migratoria en Europa. Después de disertar acerca de algunas estadísticas, el economista – que obtuvo su doctorado en filosofía con una tesis sobre redistribución de riqueza – concluye al afirmar que, si Europa implementara una mejor política moratoria para las deudas públicas, reactivación económica, inversión en educación e infraestructura, entonces el continente tendría todos los medios para mostrarse más receptivo a los refugiados (Piketty, 2017: 64). Esto señala que la acogida de migrantes y refugiados encuentra impedimentos en las estructuras macroeconómicas y en los arreglos político-partidarios, en esferas nacionales y supranacionales. Además, en otro ámbito, estudios psiquiátricos constataron que la salud emocional y mental de

refugiados queda debilitada debido a traumas relativos a las circunstancias que plantean la solicitud de refugio (Silove, 2017), lo que demuestra que la temática de la crisis migratoria no se manifiesta sólo en las relaciones sociales y políticas, sino que invade también la dimensión más íntima y personal de cada sujeto.

En realidad, como se ha demostrado anteriormente, la justificación de este estudio reposa en el hecho de que las causas y efectos pertinentes a la cuestión de migrantes y refugiados no se restringen a los aspectos económicos, jurídicos, políticos y sociales, lo que lleva a la investigación filosófica integral. Por lo que la hospitalidad tiene contacto con el *ethos* social (Derrida, 1997b: 42), el objetivo del presente estudio es investigar el desafío ético de amparar a los refugiados, recorriendo por los fundamentos y complejidades que envuelven la hospitalidad, con el propósito de encontrar alternativas viables para la consolidación de la solidaridad a partir de la relectura de la identidad occidental y la coexistencia multicultural.

Como punto de partida, se adopta el cosmopolitismo, como concepto y como proyecto político. Sus orígenes remiten a las proposiciones de los cínicos y estoicos en la Grecia Antigua, que sostenían que las fronteras eran sólo convenciones que separaban a los hombres, aislándolos, y resultando en guerras y persecuciones. En tiempos posteriores, el concepto cosmopolita se conformó como un gran linaje filosófico y político, que ganó contornos más significativos en la modernidad, a partir de los escritos de Montaigne y de Immanuel Kant. Además, en tiempos recientes, el tema fue recuperado por autores como Beck (2006; 2007), Habermas (1997; 2001), Harvey (2009) y Held (1995; 2005; 2010). Con fundamento en las formulaciones del filósofo de Königsberg, en apretada síntesis, se puede afirmar que el cosmopolitismo esboza la tesis de que los seres humanos forman parte de una misma colectividad: la

humanidad, el *kosmos*. Así, la hospitalidad figuraría como base para la efectividad del proyecto cosmopolita y, en la concepción kantiana, no sería simplemente una virtud, sino que un derecho (Kant, 1998: 27).

El itinerario filosófico sigue, entonces, en otra trayectoria, en busca del contrapunto para el ejercicio de la crítica, de la reflexión. Si Kant vincula la hospitalidad al marco jurídico, el filósofo deconstruccionista Jacques Derrida realiza un enfoque fenomenológico-filosófico del objeto (Zagalo, 2006), lo que le lleva a pensar la hospitalidad a partir de la ética, entendiéndola como perteneciente al orden del puro don y externa a las nociones comunes de las formas jurídicas y políticas. Para Derrida, hay en esa idea una inspiración trascendente incluso a la lógica del cambio y del derecho, pues la hospitalidad es un "salto" absoluto más allá del saber y del poder, de la norma y de la regla, constituyendo la condición de posibilidad del mundo ético y político, donde no hay ni siquiera la noción de alteridad (Matos, 2008: 14–15). Sin embargo, la reflexión del filósofo no se cierra en ese punto, alejando la hospitalidad desde la perspectiva del derecho. Al reforzar su tónica ética, Derrida desarrolla otros conceptos, como el de la condicionalidad de la hospitalidad y el de don de entrega. Además, en proposiciones originales, plantea nuevos roles para las estructuras de poder de las ciudades, insertando el tema de la hospitalidad en el contexto de gobernanza global y sociedad internacional, lo que establece una relación dialógica con las ideas cosmopolitas de Kant.

Al final, para cerrar ese giro epistemológico, ante los prejuicios y estereotipos formulados sobre los refugiados, se busca investigar el multiculturalismo, según planteado por Charles Taylor, como parámetro teórico para la reflexión sobre identidades culturales. En el contexto de complejidades concernientes al acoger al otro, el multiculturalismo constituye un desafío mientras abre la construcción

de la propia identidad al enfrentamiento con la imagen que los demás tienen de un individuo y que a él transmiten (Taylor, 1985: 226–227). Sin embargo, el multiculturalismo, la interculturalidad también figuran como alternativa a la problemática, pues exigen un camino paciente de comprensión profunda del otro y de su visión del mundo que inevitablemente determina una nueva comprensión de sí mismo y de la propia visión del mundo.

Después de todo, ese estudio aspira ofrecer una reflexión amplia, pero no exhaustiva, sobre las complejidades del desafío ético de amparar al extranjero y las alternativas dialógicas para la comprensión de la problemática. Naturalmente, la hipótesis sostenida aquí no se pretende totalmente consumada, pues "gobernar una sociedad contemporánea significa reconstruir continuamente un equilibrio entre demandas [...], siempre encontrando nuevas soluciones creativas siempre que las antiguas sistematizaciones dejan de funcionar. Está escrito en las propias cosas que no puede haber una solución definitiva" (Taylor, 1991: 111).

2. Cosmopolitismo y el derecho a la hospitalidad

Un punto común a las discusiones sobre las crisis migratorias – que ocurren tanto en Europa como en América Latina – es la estructura política de los estados nacionales (y las consecuencias que derivan de eso). Desde los conflictos bélicos, que son la principal causa de salida de enormes poblaciones, hasta la acogida de refugiados, los estados-nacionales, como estructuras de poder, son piezas que definen el juego, por así decir.

Sin embargo, al seguir las pistas que conducen a los fundamentos éticos que sostienen las garantías fundamentales promulgadas por diversos tratados internacionales, resulta evidente que los derechos humanos se superponen a las estructuras políticas nacionales, pues están vinculados a la dignidad constitutiva que es

inherente a la estructura ontológica de cada individuo¹. Dignidad que, a su vez, no se define por convenciones sociales, sino que es anterior a éstas y es meramente reconocida por ellas. En otras palabras, la dignidad determina un mínimo que se ha sustraído de la arbitrariedad del poder político y, por lo tanto, no puede ser anulada o relativizada (Spaemann, 1988: 13–14). Así, en el marco de las discusiones sobre la dignidad humana, investigar *exclusivamente* la responsabilidad de los estados nacionales parece ser un método epistemológico insuficiente y, consecuentemente, inadecuado.

En este sentido, el presente estudio presenta como una de las alternativas el paradigma cosmopolita que, en la forma de concepto filosófico, trabaja con el personaje del "*ciudadano del mundo*" y se muestra suficientemente desprendido de las convenciones fronterizas y ordenaciones de poder que, de alguna forma, condicionan la dignidad humana; además, en la forma de proyecto político, el cosmopolitismo se presenta capaz de proveer mecanismos de gobernanza global, como se expondrá a continuación.

2.1. Los orígenes griegos de la tradición cosmopolita

Desde la historia de las ideas se puede rastrear los orígenes del cosmopolitismo hasta la escuela de los cínicos y estoicos griegos. De entre ellos, reconocidamente los cínicos fueron los que primero propusieron esas ideas al afirmar, con Diógenes de Sinope (412-323 a.C.), que todas las formas de convenciones sociales debían ser rechazadas. Tal actitud se alía al modo de vida de los cínicos, un modo de vida que predicaba el desamor de todo tipo de bienes materiales y cuya finalidad era la vida de acuerdo con un ordenamiento racional que regula el mundo (Scuccimarra, 2006: 13).

¹ A través de una hermenéutica analógica de la condición de persona es posible hablar en la sacralidad y dignidad del ser humano mismo en una cultura no unitaria permeada por una corriente variable de opiniones (Joas, 2012: 86–87).

De ese modo, la filosofía cínica no fue sólo un estilo de vida o una protesta contra el ordenamiento establecido, sino que también en cierta dimensión una filosofía política, una crítica a las instituciones dominantes y una sugerencia para la reorganización radical de la sociedad.

Los rasgos más marcados de esta corriente filosófica están acuñados en la icónica respuesta de Diógenes, que, al ser preguntado sobre su origen, afirmó ser "un ciudadano del mundo" (*kosmopolités*) (Bredlow, 2007: 5). Para algunas interpretaciones, esta afirmación fue la primera declaración sobre el principio universal de la tolerancia, que dice acerca de la solidaridad debido a la humanidad y fraternidad común a todos los hombres, independientemente del criterio de pertenencia a una comunidad específica (Long, 2008). Pero, de manera objetiva, es posible observar que, para Diógenes, su afirmativa era una manera de expresar que él no se entendía restringido a su ciudad natal debido a algún tipo de obligación². También se puede indicar que ese comportamiento era una reacción contra todo tipo de coacción que la sociedad imponía sobre los individuos, pues, de hecho, el cosmopolitismo cínico representaba un ideal "individualista y dissociativo", basado en el ejercicio de autodominio y liberación de las falsas necesidades inducidas por la sociedad (Scuccimarra, 2006: 43). En síntesis, el sentido del cosmopolitismo de Diógenes y de sus seguidores cínicos significaba, propiamente, que todo tipo de pertenencia a las costumbres locales debía ser abdicado en lugar de una asociación universal de la razón humana.

² En ese contexto, también es importante notar que Diógenes, a pesar de haber respondido de forma negativa, no dijo que no pertenecía a ninguna ciudad. La verdad es que él afirmaba su pertenencia y su sumisión al universo y rechazaba cualquier tipo de nexo que podría vincularlo a una ciudad (Moles, 1996: 109). Además, otra aclaración pertinente es que la negativa al vivir de acuerdo con las leyes de la ciudad no implica ninguna responsabilidad ética de la creación de instituciones alternativas (Long, 2008: 54).

En continuidad a la genealogía cosmopolita en Grecia, se encuentra a los estoicos que son influenciados por el legado cínico, aunque han desarrollado una versión muy original del cosmopolitismo. Esto porque, en ese punto, el fondo histórico y sociopolítico está marcado por la caída de las ciudades-estados griegas y la ascensión del Imperio Romano (siglos IV-III a. C.). En un momento histórico en que las leyes humanas pierden eficacia y dejan de ser capaces de compensar las contradicciones de la vida real, el constructo cosmogónico es que debe proporcionar el ejemplo de legalidad y orden de los fenómenos. De este modo, el mundo se transforma en una ciudad universal (*cosmopolis*) para los filósofos estoicos, porque la estructura equilibrada y la armonía que lo impregna son el resultado de una racionalidad supranatural, según la cual las acciones de los hombres deben ser reguladas. Sin embargo, los estoicos no sostienen una refutación abstracta de la política convencional, tal como pasaba con Diógenes y los cínicos. Y aquí está su originalidad. La moral estoica, así como su cosmopolitismo, es una moral que tiene como objetivo la aplicación de las reglas universales al acuerdo de la conducta humana con la armonía del universo, para cualquier contexto particular, en la sensibilización de la imperfección de la realidad concreta y de la necesaria intervención del filósofo para modificarla.

En continuidad, a partir del presupuesto de leyes universales que rigen la justicia y todos los hombres, Zenón de Citio (336-264 a.C.), fundador del estoicismo, formuló sus tesis cosmopolitas, conforme es visible en el comentario del historiador griego Plutarco:

[...] la muy admirada República de Zenón, el fundador de la escuela estoica, se puede resumir en este único principio: de que todos los habitantes de nuestro mundo no deben vivir de forma diferente de acuerdo con las respectivas

reglas de justicia de diversas ciudades y, comunidades, pero se debe considerar a todos los hombres como de una comunidad y de un gobierno, y deberíamos tener una vida en común y un orden común a todos nosotros [...] (Plutarco, 1962: 329)³.

En efecto, la contribución de la filosofía estoica consiste, por un lado, en la aserción de que toda la humanidad forma una comunidad única y consecuentemente todas las personas gozan de un estatuto moral idéntico (Hayden, 2005: 15). Por otro lado, la debilidad – o la laguna – de los estoicos reside en el hecho de no haber logrado ofrecer una concepción concreta de las normas, de los agentes y de las instituciones de una comunidad política global. Por eso, se resalta que su filosofía permaneció apenas como una perspectiva ética general del mundo.

Sin embargo, esta idea de ciudadanía mundial del pensamiento estoico aprehende los dos aspectos principales del cosmopolitismo – y que son de gran importancia para la hipótesis sostenida por ese estudio: el primero, que suscribe una tesis sobre *identidad*, indica que un individuo es marcado o influenciado por varias culturas⁴. El segundo aspecto, que implica una tesis sobre *responsabilidad*, desde una mirada ética, guía al individuo más allá de lo obvio, del lugar, realzando las obligaciones hacia aquellos que desconoce y con los que no establece relaciones afectivas cercanas (Sypnowich, 2005: 55–57).

³ De Alexandri magni fortuna aut virtute, I, 6, en *Moralia*, vol. IV,

⁴ Ese punto será retomado cuando de la exposición del multiculturalismo en Charles Taylor, más adelante.

2.2. El cosmopolitismo kantiano y el derecho a la hospitalidad

La estructura cosmopolita, como se ha mencionado anteriormente, tuvo sus bases éticas lanzadas en Grecia, y en la era del Iluminismo (siglos XVII-XVIII), ese concepto recibió nuevos contornos teóricos y filosóficos. Ahora bien, el Iluminismo representaba un nuevo paradigma ideológico acerca del hombre, de la sociedad y de la naturaleza, que desafiaba concepciones preexistentes basadas en una cosmovisión tradicional marcada fuertemente por el cristianismo. Para los iluministas, la ciencia era el epítome de la razón iluminada que conduciría la sociedad humana a un nivel más esclarecido y progresista. En ese contexto de intercambio intelectual a una escala casi mundial, los filósofos y científicos se consideraban cosmopolitas, ciudadanos que verdaderamente valoraban a la humanidad por encima de su país o del grupo a que estaban vinculados (Gay, 1995: 13).

En este recorte del tiempo, se destaca la figura de Immanuel Kant (1724-1804), cuyas teorías cosmopolitas del Derecho y de la justicia todavía se muestran pertinentes en los tiempos contemporáneos. Por lo tanto, Kant es considerado como el verdadero fundador del cosmopolitismo moderno, pues retuvo la idea de la ciudadanía de la humanidad como un todo a través de la insistencia en la importancia del conocimiento del hombre como un ciudadano del mundo (Cheah, 2006: 487). Además, Kant fue uno de los primeros pensadores en colocar las ambigüedades de niveles crecientes de interrelación en el centro de una historia universal con aspiraciones cosmopolitas, afirma Linklater (2010: 23). Si, por un lado, la extensión de vínculos sociales traería ventajas de carácter comercial y cultural, también siendo posible atenuar la violación de derechos humanos a través del poder de la ley, por otro lado, el estrechamiento entre las sociedades humanas haría posible el poder y el abuso de los más fuertes sobre los más débiles.

Por eso, una de las principales características de la filosofía de Kant es la importancia de una cultura cosmopolita para influir en un sentido de pertenencia a la Humanidad. Así, el llamado *ius cosmopolitanum* representa un suplemento necesario para el Derecho público, en general, contribuyendo a la paz perpetua entre los Estados, por lo que Kant escribe:

Como se ha avanzado tanto en el establecimiento de una comunidad (más o menos estrecha) entre los pueblos de la tierra que la violación del derecho en un punto de la tierra repercute en todos los demás, la idea de un derecho cosmopolita no resulta una representación fantástica ni extravagante, sino que completa el código no escrito del derecho político y del derecho de gentes en un derecho público de la humanidad, siendo un complemento de la paz perpetua, al constituirse en condición para una continua aproximación a ella (Kant, 1998: 30).

Ahora bien, hay que notar que Kant cree que la paz en su sentido completo – y, de esta forma, perpetua – requiere que el Derecho público se efectúe a tres niveles: (i) el *constitucional*, (ii) el *internacional* y (iii) el *cosmopolita*. El primero consubstancia los tres poderes (soberano, legislativo y ejecutivo) que una República – en oposición a un Estado despótico – debe mantener en equilibrio para la armonía y la paz entre los ciudadanos. En el segundo nivel, el internacional, Kant (21–26) sugiere el establecimiento de una liga de Estados no coercitiva y voluntaria – la llamada *Federación de la Paz*.

Ya en el tercer nivel, el cosmopolita, Kant propone el derecho a la hospitalidad y, en un primero momento, lo hace en la forma de un principio moral. En ese sentido, la hospitalidad asociada a una ordenanza es un punto recurrente en la literatura. La clásica narrativa

de *La Odisea*, por ej., cuenta que Ulises fue recibido en la casa de Eumeo con hospitalidad, aunque no fue reconocido. Ulises agradece y concluye: "Que los dioses inmortales te concedan [...] lo que más desees, ya que tan generosa y benévola me acoges". A lo que Eumeo responde: "No sería honrado, buen hombre, menospreciar a quien llega a nuestra puerta, [...] no hay que olvidar que los forasteros y los suplicantes Júpiter los envía" (Homero, 1945: 207)⁵. Es básicamente en esa línea que Kant argumenta sobre la hospitalidad, como principio moral, en su obra *La Metafísica de las Costumbres*, donde se perciben deberes éticos establecidos en una filosofía de la alteridad.

Sin embargo, es en el sentido jurídico de la hospitalidad que está la originalidad de Kant, pues, según Benhabib (2004: 28–29), el derecho a la hospitalidad resulta en una ambivalencia moral y jurídica, ya que el filósofo de Königsberg no especifica si representa un deber moral relacionado con el reconocimiento de los derechos de la humanidad de cada persona o si ese deber de recibir al forastero y no rechazar su derecho a la permanencia temporal implica acciones que van más allá del deber jurídico y ético de las naciones. El derecho de hospitalidad implica, entonces, una exigencia moral con posibles consecuencias legales en el sentido de que la obligación de los Estados acogedores de proveer residencia temporal a los extranjeros es sostenida en un orden republicano cosmopolita.

Esta ambivalencia moral y jurídica – según la hipótesis del presente estudio – puede aplicarse a la situación de los refugiados y expatriados. Benhabib (*Id.*) plantea cuestiones pertinentes sobre esta problemática: ¿los derechos de estas personas prohibidas de sus patrias constituirán derechos para implicar obligaciones morales recíprocas, ancladas en nuestra humanidad mutua? ¿O representarán

⁵ La Odisea, Canto XIV, 55.

estos derechos reivindicaciones legales por el hecho de que constituyen normas forzadas de comportamiento, seguidas tanto por los individuos, como por los Estados-naciones soberanos? Kant no aclara estas dudas aplicadas a su tiempo, pero también hoy estas cuestiones se muestran complejas y de difícil respuesta.

Kant, en resumen, creía que todos gozaban del derecho universal a una libertad igual ya la elección individual libre. El individuo, como ente racional, debería ser capaz de orientar su vida a través de principios, basados en presupuestos morales universales expresados, por ejemplo, en la obligación de garantizar refugio o residencia temporal a cada ser humano. Si tiene, entonces, un razonable parámetro ético y político para reflexionar acerca de la acogida del extraño. Con todo, considerando algunas lagunas remanentes, se sigue para los análisis críticos y deconstruccionistas en Derrida.

3. La hospitalidad en Derrida

Debido a los rasgos deconstruccionistas que caracterizan la producción de Jacques Derrida (1930-2004), pensar la hospitalidad a partir de ese filósofo implica exponer el tema – y el sujeto que realiza el análisis – a un mundo de posibilidades y complejidades. Esto porque Derrida, en cierta dimensión, fue un “extranjero”. Incluso, cuando se le preguntó sobre su sentido nacional, si argelino o francés, él afirmó ser francés, argelino y judío (Matos, 1998: 99). En otro momento, al inicio de su texto sobre el cosmopolitismo, él se identifica como un “ciudadano del mundo” (Derrida, 1997a: 11). Esto conduce a la hipótesis de que su origen posiblemente lo influenció a traer a la filosofía cuestiones agudas sobre el hecho de ser o sentirse “extranjero”. Sin embargo, además de la motivación de sus reflexiones, Derrida innovó los estudios y las concepciones sobre

cosmopolitismo y hospitalidad, al crear nuevos paradigmas – o añadir nuevas variables – para su comprensión.

Al distanciarse de la tónica kantiana, de la hospitalidad como derecho y ley, el filósofo franco-argelino elige el enfoque ético. Para Derrida, restringir la hospitalidad al derecho, estando éste sometido a lógicas jurídicas, implica su reducción a la condición de dispositivo revocable, dependiente de la soberanía de la ley y de la fuerza del Estado (Derrida, 1997b, 1999). De ese modo, razonar la hospitalidad en los términos de la propuesta del filósofo franco-argelino, significa pensar esta posibilidad sin condiciones. Empero, la ley incondicional de la hospitalidad – que por sí misma pretende ser una ley pre-ética, pre-jurídica y pre-política – es imposible de recibir en los moldes de la hospitalidad sin que, con esto, se corrompa. Esto porque el huésped, en la figura del visitante, o del Otro absoluto⁶, o del refugiado acogido, puede traer con él tanto el bien como el mal; tanto la amistad como la violencia. De esta manera, la *aporía* reside justamente en la constatación de que hay un dominio irreconciliable, expresado como la ley, singular, universal y, al mismo tiempo, las leyes, particulares y condicionales. Si bien, en la hipótesis de Derrida, la posibilidad de la hospitalidad será sostenida por la *im*-posibilidad. En otras palabras, para que la hospitalidad incondicional sea viable, es necesario comprenderla a través de la perspectiva deconstruccionista de una superación de las oposiciones binarias metafísicas.

⁶ La hospitalidad es la exposición incondicional e incalculable a lo que sucede, a la venida de lo que venga o, como decía Derrida, "*quienquiera que sea*". Es el acontecimiento singular, excepcional y sorprendente de lo que llega o sucede. A este Derrida llama "*absolutamente otro*" o "*otro absoluto*" porque es único y absolutamente separado del horizonte intencional y de la dimensión cronológica. Acogerlo es acoger más allá de la capacidad del propio acto de acoger.

3.1. *La Ley y las leyes de la hospitalidad*

En el pensamiento derridiano, la cuestión de la hospitalidad – también llamada la cuestión sobre el extranjero o la cuestión del extranjero (*la question de l'étranger*) – está siempre ligada a la cuestión de la responsabilidad (Derrida, 1997b). Por lo tanto, su análisis se encuentra vinculado a una reflexión sobre ley y deber, ley y justicia y consecuentemente también ligada a un pensamiento sobre política. Sin embargo, al mismo tiempo, la cuestión de la hospitalidad es un cuestionamiento del concepto clásico de hospitalidad. Por lo tanto, se denota que será una cuestión de repensar las relaciones que se tejen entre ley y justicia, así como apostar en la promesa de una política imposible que pone la hospitalidad en el centro y no la hostilidad. Ahora bien, teniendo en cuenta que ese soporte es exiguo ante la extensión y la complejidad de las proposiciones derridianas, ese texto se ocupa de algunas formas de hospitalidad apuntadas por Derrida, con énfasis en aquellas que más colaboran con la propuesta de ese texto.

Un punto fundamental que debe ser observado es que el concepto de hospitalidad derridiana contiene una aporía irresoluble percibida en la confluencia entre lo *condicional* y lo *incondicional*. Derrida traduce *la Ley* de la hospitalidad como una ley incondicional e ilimitada, como el ofrecimiento del hogar a quien llega, al extranjero de la subjetividad. Más que eso, *la Ley* de la hospitalidad se ofrece a sí misma, su propio sí, sin pedirle ni su nombre, ni contrapartida, ni el cumplimiento de la mínima condición (29). Así, *la Ley* de la hospitalidad está en contraposición a *las leyes* de la hospitalidad, que se dirigen a derechos y deberes siempre condicionados y condicionales, como determinan los Tratados y Convenciones de las relaciones internacionales. En efecto, entre la hospitalidad condicionada y la Ley de la hospitalidad absoluta, ofrecida sin condición y sin deber, existe al mismo tiempo una heterogeneidad y

una indisociabilidad. Hay una pervertibilidad irreductible entre los dos, como apunta Derrida (2006). La hospitalidad justa, dada al otro absoluto, desplaza y pervierte las leyes de la hospitalidad jurídica, ofrecidas por pacto o convención, de las cuales es, "sin embargo, íntima e inseparable" (31).

De esta forma, la ley incondicional y las leyes condicionadas de la hospitalidad se mueven y colisionan entre sí, por lo que se podría decir que están contaminadas. El hecho es que, en síntesis, las leyes de la hospitalidad limitan, imponiendo derechos y deberes, y así continuamente violan la ley de la hospitalidad que "ordenaría ofrecer al recién llegado una acogida sin condición". Con todo, a la vez, Derrida escribe:

La ley incondicional de la hospitalidad necesita de las leyes, las requiere. Esta exigencia es constitutiva. No sería efectivamente incondicional, la ley, si no debiera devenir efectiva, concreta, determinada [...] Correría el riesgo de ser abstracta, utópica, ilusoria, y por lo tanto transformarse en su contrario. Para ser lo que es, la ley necesita así de las leyes que, sin embargo, la niegan, en todo caso la amenazan, a veces la corrompen o la pervierten. Y deben siempre poder hacerlo.

Porque esta pervertibilidad es esencial, irreductible [...] Es el precio de la perfectibilidad de las leyes. Y por lo tanto de su historicidad. Recíprocamente, las leyes condicionales dejarían de ser leyes de la hospitalidad si no estuviesen guidas, inspiradas, aspiradas, incluso requeridas, por la ley de la hospitalidad incondicional (Id., 2006: 83).

De esta forma, se puede constatar que esa contradictoria, paradójica y difícil hospitalidad concebida por Derrida intenta romper o

disociarse del concepto más tradicional de hospitalidad; de la propia tradición dentro de la cual la hospitalidad fue postulada en su sentido clásico: es decir, pensado en la ilustración del dueño de una casa, de su propio lugar, portador de la ley de la casa, que abriría momentáneamente sus puertas para recibir otro, constituyendo como sujeto soberano a través de ese acto. Íntimamente ligados a esta concepción clásica están, aún, los conceptos de "caridad" y "tolerancia", los cuales Derrida busca deconstruir. La tolerancia sería la inversa de la hospitalidad o, en cualquier caso, su límite. "Si yo creo ser hospitalario porque soy tolerante, es que deseo limitar mi acogida, mantener el poder y controlar los límites de 'mi casa' [*chez moi*], de mi soberanía, de mi 'yo puedo'" (Derrida, 2004). Además, Derrida escribe:

La tolerancia está siempre del lado de "la razón del más fuerte"; es una marca suplementaria de soberanía; es la cara amable de la soberanía que dice, desde sus alturas, al otro: yo te dejo vivir, tú no eres insoportable, yo te abro un lugar en mi casa, pero no lo olvides: yo estoy en mi casa (*Ib.*).

De este modo, Derrida se mueve más allá de la acepción común y hegemónica de hospitalidad, al proponer pensar la hospitalidad incondicional fuera de lo que él denomina "lógica de la invitación", que es entendida dentro de los límites de una invitación que ofrece acogida basada en la condición que el huésped se adapte a los reglamentos. En la óptica derridiana, la hospitalidad justa e incondicional está previamente abierta para quien no es esperado o invitado, para quien llega como absolutamente extraño, inidentificable e imprevisible a la llegada, otro completamente diferente. Sin embargo, no hay que olvidar que la hospitalidad de la

visita siempre conlleva un riesgo de muerte. De este modo, el don de hospitalidad requiere de un proceso de desobjetivación creciente. Requiere la "dación de sí"; que el sujeto haga don de sí mismo. En consecuencia, se trata de ir más allá de la lógica económica del reconocimiento – según la cual el don es fuente constitutiva de sujetos idénticos e identificables. Para que haya don, éste debe ser sin reconocimiento, ni de parte del donante ni de parte del destinatario.

A decir verdad, el don ni siquiera debe aparecer o significar, consciente o inconscientemente, en calidad de don ante los donatarios, ya sean estos sujetos individuales o colectivos. En cuanto el don aparezca como don, como tal, como lo que es, en su fenómeno, su sentido y su esencia, estará implicado en una estructura simbólica, sacrificial o económica que anulará el don en el círculo ritual de la deuda. La mera intención de dar [...] basta para dar por descontada la reciprocidad. La mera conciencia del don se devuelve a sí misma de inmediato la imagen gratificante de la bondad o de la generosidad, del ser-donante que, sabiéndose tal, se reconoce circular, especularmente, en una especie de autorreconocimiento, de aprobación de sí mismo y de gratitud narcisista. (Id., 1995: 32)

Así, de acuerdo con Derrida es necesario que el don (de hospitalidad) exceda la lógica del cálculo económico, propia de la ley de la casa y la familia. El don debe persistir como lo no económico, y ello no porque resulte completamente ajeno al círculo económico, sino porque guarda con él una relación de familiar extrañeza. Sin embargo, para poder ofrecer un verdadero don – como ejemplo del don de hospitalidad –, es necesario calcular, seleccionar, filtrar, sacrificar

(Id., 2000)⁷. De ahí que aquello que debería ser, por esencia, incalculable tenga que someterse a las leyes del cálculo que lo niegan y pervierten.

Por lo tanto, la pista seguida hasta aquí condujo ese estudio a las más irreconciliables complejidades del desafío ético de acoger al extranjero, por lo que es necesario investigar alternativas éticas para el conflicto de la convivencia.

4. El multiculturalismo en Taylor y la posibilidad de la coexistencia

La noción de multiculturalismo es hoy cada vez más utilizada, no sólo en los medios académicos y políticos, sino también en el cotidiano, por una gama variada de individuos, de modo que su significado está asociado a diversos sentidos, lo que no contribuye a estabilizar o aclarar su significado (Hall, 2003: 51). De la misma manera que ocurre con los planteamientos teóricos de la política, de la moral, de las instituciones democráticas, de las normas jurídicas, etc., una teoría "multicultural" puede tanto privilegiar una perspectiva descriptiva como también prescriptiva. En el primer caso, se pretende especialmente exponer fenómenos que ocurren en la sociedad, explicar la realidad, mientras que, en el segundo caso, el objetivo es prescribir, determinar formas correctas o más razonables, legítimas, mediante las cuales determinadas situaciones deberían ser organizadas – aclarando que los enfoques teóricos pueden naturalmente conjugar las dos perspectivas. En esta parte del texto

⁷ Acerca de eso Derrida (2000: 70) afirma que "la paradoja, el escándalo, la aporía no son otra cosa que el sacrificio: la exposición del pensamiento conceptual a su límite, a su muerte y finitud. Desde el momento en que estoy en relación con el otro, con la mirada, la petición, el amor, la llamada del otro, sé que no puedo responderle más que sacrificando la ética, es decir, lo que me obliga a responder también y del mismo modo, en el mismo instante, a todos los otros. Doy (la) muerte, perjuro, para ello no tengo necesidad de alzar el cuchillo sobre mi hijo en la cumbre del Monte Moriah".

se privilegia el enfoque teórico prescriptivo del multiculturalismo, más específicamente en el contexto de las proposiciones de Charles Taylor, que destacó la necesidad del derecho al reconocimiento y el derecho a la identidad convergiendo hacia una dignidad universal (Lukšič Hacin, 2016: 80). Teniendo en cuenta la extensión de los enfoques de Taylor, así como se hizo en la parte sobre Derrida, ese estudio mantendrá el foco sólo sobre algunas dimensiones del todo.

4.1. La antropología filosófica y el juicio tayloriano sobre la modernidad

Para la consecución de la propuesta de este estudio se impone una reflexión sobre la antropología filosófica de Taylor, la cual permite comprender mejor su posición ante las aporías de la modernidad. Ante ello, se denota que toda la obra de Taylor está marcada por el intento de desenmascarar los límites de la antropología empirista. Es profunda su convicción de que las "ciencias del hombre" no pueden fundamentarse en el modelo naturalista de las "ciencias exactas", porque la persona, el ser humano, trasciende y supera las categorías objetivistas de las ciencias naturales. Para Taylor, hacer "ciencia del hombre" significa interpretar sin prescindir de las motivaciones del propio sujeto, de su propia auto interpretación.

La identidad humana siempre se configura en Taylor, sobre los fundamentos de una ontología del bien moral. [...] La cuestión es la de reconocer que, además de las preferencias individuales y de las convenciones sociales, existe un plan axiológico con el que el sujeto moral, en cualquier caso, también inconscientemente, se enfrenta, para poder adquirir un sentido pleno de la su propia identidad. La fundamentación ontológica de la idea del bien es, por tanto,

para Taylor, la condición para la fundamentación de la identidad personal [...]. (Nepi, 2000: 74)

Además, "el mundo moral tayloriano es un mundo de sentidos, de cosas que nos están en el corazón, de motivaciones" (Costa, 2001: 105). Es justamente por esto que el dilema central de la cultura moderna, para Taylor, está en la pérdida de horizontes de valores trascendentes, compartidos y experimentados objetivamente (Honneth, 1996: 41). Y, ya que el límite mayor de la cultura contemporánea es el individualismo, la solución que Taylor propone puede ser definida como "una especie de hermenéutica salvadora de las conexiones comunitarias, en las que estaba originalmente depositada en el ideal de la autenticidad" (40). Así, la autorrealización auténtica, capaz de promover íntegramente al ser humano, no puede prescindir de los horizontes de valor comunitarios, subentendidos en la intrínseca naturaleza dialógica y relacional del ser humano.

4.2. Las relaciones dialógicas y la construcción de la identidad

En el centro de la antropología de Taylor está, como se ha dicho, una perspectiva dialógica de la persona y de su identidad. Es el diálogo, la relación que es la matriz originaria de la persona, y es sólo en el diálogo, en la relación, en el compartir, en salir de sí que la persona se da, se reconoce, se desarrolla coherente y completamente. Sobre eso, Taylor escribe que:

Definimos siempre nuestra identidad en el diálogo sobre, ya veces contra las cosas que nuestros otros-importantes quieren ver asumidas en nosotros. Incluso después de dejar atrás algunos de esos otros-importantes, nuestros padres, por ejemplo – y de ellos desaparecen de nuestras vidas, el diálogo con ellos continúa para el resto de nuestras vidas.

De este modo, la contribución de los otros-importantes, aunque comience cuando nacemos, se prolonga durante años. (Taylor, 1992: 32–33).

Además, a partir de las críticas literarias de M. Bachtin, Taylor teoriza acerca del ser como diálogo, comunicación, polifonía, siendo ésta última, por definición, la armonía de voces, cada una en su incomparable unicidad de timbre, de tono, de color. Esta es la raíz de la identidad que se construye y se da a través del reconocimiento⁸ positivo de la diferencia, y que, a partir del mismo reconocimiento, puede construir una imagen de sí y del mundo más articulada y más complejo.

4.3. El reconocimiento del otro y la dignidad humana

Dirigiendo la atención sobre el debate sobre la diversidad y su búsqueda de reconocimiento, que parece no tener solución pacífica y profunda en las sociedades pluralistas, Taylor se pregunta porque en el actual contexto histórico y cultural se ha vuelto tan decisivo y vital tener o no tener reconocimiento, dar o no dar reconocimiento. Casi sintetizando en una frase todo su recorrido de búsqueda de las "raíces de la identidad moderna", el autor afirma que "la exigencia de reconocimiento [...] adquiere una cierta urgencia debido a la supuesta relación entre reconocimiento e identidad" (Taylor, 1992: 25). Ahora bien, si la identidad sintetiza la definición de sí mismo de cada persona, las características fundamentales que hacen de cada individuo un ser humano único, entonces esta identidad se forma y se mantiene, en parte, a través de la existencia o la no existencia del

⁸ La idea de reconocimiento está orientada a la búsqueda por la satisfacción y valorización de las necesidades particulares de los individuos, como miembros de grupos culturales específicos (Gutmann, 1992).

reconocimiento por parte de los demás, y muchas veces por su reconocimiento incorrecto (*misrecognition*) (*Ib.*)

Así, aproximando ese punto de la temática de la acogida del extranjero, el reconocimiento necesariamente implica el respeto a una dimensión esencial y peculiar de la dignidad de la persona. Como se ha señalado en la introducción de este estudio, la idea del respeto como derecho natural de cada ser humano se afirma cuando se reconoce el valor de cada persona, sin relación con el lugar que ocupa en las jerarquías sociales, de modo que el valor de cada individuo está ontológicamente relacionado con su existir; es una dignidad ontológica, que merece respeto por sí (Nepi, 2000: 79).

A partir de esa idea de dignidad, se constata claramente la presencia de una relación con el tema de la ética de la autenticidad, pues sólo la vida en la que se persigue la propia autenticidad, la originalidad del ser único es una vida digna (Taylor, 1997: 299). En consecuencia, respetar, favorecer y cultivar la diferencia intrínseca de cada ser humano quiere decir, al fin y al cabo, respetar la inalienable dignidad de cada uno (Id., 1992: 28).

5. Conclusión

La crisis migratoria no se cierra en los límites de las relaciones internacionales y de ponderaciones acerca de la responsabilidad de los estados. Así, el presente estudio emprendió un largo itinerario filosófico con el objetivo de ofrecer parámetros éticos adecuados a la complejidad del tema, a través del dialogo a partir de tres matrices filosóficas que, en algunos puntos, concuerdan y, en otros, siguen para lados distintos. Con todo, la interacción entre ellas produjo bases éticas suficientemente sólidas para ofrecer alternativas al desafío de amparar al extranjero.

Respecto a las contribuciones de estas reflexiones teóricas, se destaca, en primer lugar, el cosmopolitismo moral que, según lo

propuesto por Isaiah Berlín, plantea que las similitudes básicas existentes entre los seres humanos constituyen el puente hacia la imaginación y empatía de otras culturas. Sería a través de una investigación empática que los valores diferentes seguidos por otros cultivos podrán ser comprendidos y respetados. El cosmopolitismo moral, al colocar a los seres humanos en una posición ética con respecto al otro, que impone que todos los individuos deban regir su conducta por el respeto mutuo y reconocer su semejante como piezas cruciales de interés moral, tiene aplicabilidad y sentido en el pluralismo defendido por Berlín y está conforme a lo prescripto por el multiculturalismo tayloriano. Es decir, las acciones humanas se restringen por el deber moral de respetar y preservar los derechos humanos de los semejantes. También el pluralismo de valores de Berlín defiende la existencia de una variedad de culturas, en una convivencia tolerante de las diferencias culturales (Berlín, 1972), lo que demuestra la incontestable inviabilidad de estereotipos razonables sobre el extranjero.

Derrida, a su vez, se contrapone a la tónica jurídica de Kant, pues, para el filósofo franco-magrebino, restringir la hospitalidad al derecho implica la pérdida de eficacia y la reducción a la condición de dispositivo revocable, dependiente del apoyo de los legisladores. Más allá, Derrida aleja cualquier idealismo al apuntar las irreconciliables complejidades que envuelven la cuestión de la hospitalidad percibida en el choque entre *la ley* de la incondicionalidad y los términos condicionantes que justamente confieren viabilidad a la acogida. La contribución resultante de ello es la constatación de que los riesgos y peligros son inherentes al amparo al forastero, por lo que la preservación ideal de la soberanía del anfitrión implicaría la imposibilidad ontológica de cualquier ser hospitalario. Otrosí, los planteamientos derridianos endosan la perspectiva predominantemente ética y realista de la acogida al extranjero, que

implica que el don de hospitalidad debe necesariamente exceder la lógica económica y, por ello, es necesario calcular, seleccionar, ponderar y filtrar.

Por último, ante la anulación de los idealismos utópicos y la inevitabilidad de los riesgos – percibidos en el análisis derridiano –, el multiculturalismo de Taylor fundamenta la vivencia intercultural, entre extranjero y nacional, como una elección, motivada por la construcción de la autenticidad a partir del reconocimiento del otro y de su dignidad, pues "la proyección de una imagen del otro como ser inferior y despreciable puede, realmente, tener un efecto de distorsión y de opresión, al punto de que esa imagen sea interiorizada" (Taylor, 1992: 36) hasta el punto de deconstruir la propia naturaleza de quien se expone al desafío de acoger al prójimo.

Al fin, las tres matrices filosóficas, a pesar de sus discordancias, convierten al enfoque ético que pretende fundamentar el amparo a los extranjeros en el contexto de la crisis de refugiados. En resumen, el paradigma cosmopolita comunica la idea de ciudadanos del mundo con énfasis en la dignidad de cada sujeto. A su vez, Derrida aleja los idealismos utópicos de la tónica jurídica kantiana, endosa la dimensión ética de la problemática y presenta las complejidades del desafío al oponer la soberanía y la hospitalidad. El multiculturalismo tayloriano, por último, presenta la alteridad y el reconocimiento del otro como alternativa ética para la vivencia solidaria.

Referencias

Beck, U. (2006). *The Cosmopolitan Vision*. Transl. by Ciaran Cronin. Cambridge: Polity Press.

Beck, U., & Grande, E. (2007). *Cosmopolitan Europe*. Transl. by Ciaran Cronin. Cambridge: Polity Press.

Benhabib, S. (2004). *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Berlin, I. (1992). *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*. Edited by Henry Hardy. New York: Vintage Books.
- Bredlow, L. A. (2007). Polités y Kosmopolités: algunas notas sobre ciudadanía y filosofía en el mundo antiguo. En *Anais de la IV Jornada de Filosofía Política*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Cheah, P. (2006). Cosmopolitanism. *Theory, Culture & Society*, 23(1-2): 486–496.
- Costa, P. (2001). *Verso un'ontologia dell'umano: Antropologia e antropologia filosofica in Charles Taylor*. Milano: Unicopli.
- Derrida, J. (1995). *Dar (el) tiempo. I La moneda falsa*. Barcelona, Paidós.
- Derrida, J. (1997a). *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* Paris: Galilée.
- Derrida, J. (1997b). *De l'hospitalité: Anne Dufourmantelle invites Jacques Derrida à répondre*. Paris: Calmann-Lévy.
- Derrida, J. (1999). *Manifeste pour l'hospitalité*. Paris: Éditions Paroles d'Aube.
- Derrida, J. (2000). *Dar la muerte*. Barcelona: Paidós.
- Derrida, J. (2004). Autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales. En *La filosofía en una época de terror: Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*. Buenos Aires: Taurus.
- Derrida, J., & Dufourmantelle, A. (2006). *La hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Gay, P. (1995). *The Enlightenment: The Rise of Modern Paganism*. Vol.1. New York: Norton.
- Gutmann, A. (1992). Introduction. En *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Edited and introduced by Amy Gutmann. New Jersey: Princeton University Press.
- Habermas, J. (1997). Kant's Idea of Perpetual Peace, with the benefit of two hundred years hindsight. En Bohman, J., & Lutz-Cachmann, M.

- (eds.). *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*. Cambridge: MIT Press.
- Habermas, J. (2001). *The Postnational Constellation: Political Essays*. Transl. and edited by Max Pensky. Cambridge: MIT Press.
- Hall, S. (2003). *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG.
- Harvey, D. (2009). *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom*. New York: Columbia University Press.
- Hayden, P. (2005). *Cosmopolitan Global Politics*. Aldershot: Ashgate.
- Held, D. (1995). *Democracy and the Global Order: From the Moderns State to Cosmopolitan Governance*. Stanford: Stanford University Press.
- Held, D. (2005). Principles of Cosmopolitan Order. En Brock, G., & Brighouse, H. (eds.). *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Held, D. (2010). *Cosmopolitanism: Ideals and Realities*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Homero (1945). *La Odisea*. Versión castellana de Juan B. Bergua. Buenos Aires: Ediciones Anaconda.
- Honneth, A. (1996). L'antropologia filosófica di Charles Taylor. *Fenomenologia e Società*, 1-2: 25-41.
- Joas, H. (2012) *A sacralidade da pessoa: nova genealogia dos direitos humanos*. São Paulo: UNESP.
- Kant, I. (1998). *Sobre la Paz Perpetua*. 6.ed. Trad. de Joaquín Abellan. Madrid: Editorial Tecnos.
- Linklater, A. (2010). Moral Progress and World History: Ethics and Global Interconnectedness. En Hoof, S. T., & Vandekerckhove, W. *Questioning Cosmopolitanism*. London: Springer, 21-36.
- Long, A. A. (2008). The Concept of the Cosmopolitan in Greek & Roman Thought. *Daedalus*, 137(3): 50-58.

- Lukšič Hacin, M. (2016). Theorizing the Concept of Multiculturalism Through Taylor's 'Politics of Recognition'. *Two Homelands*, 44: 79–81.
- Matos, O. (1998). Sociedade: tolerância, confiança, amizade. *Revista USP*, 37: 92–100.
- Matos, O. (2008). Os Muitos e o Um: Logos Mestiço e Hospitalidade. *Ide Psicanálise*, 31(47): 8–15.
- Moles, J. L. (1996). Cynic Cosmopolitanism. En Goulet-Cazé, M. O., & Branham, R. B. (eds.). *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*. Berkeley: University of California Press, 105–120.
- Nepi, P. (2000). *Individui e Persona*. Roma: Studium.
- Piketty, T. (2017). Acerca da la situación migratoria en Europa. En *iCiudadanos, a las urnas! Crónicas del mundo actual*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 61–64.
- Plutarco (1962). *Plutarch Moralia. Vol. 4*. Transl. by Frank Cole Babbitt. Cambridge: Harvard University Press.
- Scuccimarra, L. (2006). *I confini del mondo: storia del cosmopolitismo dall'antichità al settecento*. Bologna: Il Mulino.
- Silove, D., Ventevogel, P., & Rees, S. (2017). The contemporary refugee crisis: an overview of mental health challenges. *World Psychiatry*, 16(2): 130–139.
- Spaemann, R. (1998). Sobre el concepto de dignidad. *Persona y Derecho*, 19: 13–33.
- Sypnowich, C. (2005). Cosmopolitans, Cosmopolitanisms, and Human Flourishing. En Brock, G., & Brighthouse, H. (eds.). *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 55–74.
- Taylor, C. (1985). *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1991). *The Ethics of Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press.

Taylor, C. (1992). *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Edited and introduced by Amy Gutmann. New Jersey: Princeton University Press.

Taylor, C. (1997). *La liberté des modernes*. Paris: Presses Universitaires de France.

Zagalo, G. (2006). Hospitalidade e soberania: Uma leitura de Jacques Derrida. *Revista Filosófica de Coimbra*, 15(30): 307–323.