

## ALTERIDAD, POLÍTICA Y HOSPITALIDAD

### ALTERITY, POLITICS AND HOSPITALITY

*Mario Madroñero Morillo\**

#### RESUMEN

Este artículo presenta una reflexión sobre el don, la ofrenda y el perdón referida a la relación de comunidad inaugurada por el estar-con-otro-en-el-mundo, en la experiencia de las relaciones de alteridad, donde la hospitalidad, en tanto comprensión de la responsabilidad para con el otro, conlleva la vivencia de una política de la diferencia. Esta propuesta recupera los aportes teóricos de Emmanuel Levinas, Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy, entre otros.

#### PALABRAS CLAVE

Alteridad, Deconstrucción, Comunidad, Diferencia, Responsabilidad.

#### ABSTRACT

The following paper offers a view on the concepts of gift, offering and forgiveness in relation with the community started by the being-with-the-other-in-the-world. This community appears in the experience of alterity relations where hospitality, which is seen as understanding the responsibility towards the other, implies the living of the politics of difference. This idea recovers the philosophical contributions of Emmanuel Levinas, Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy, among others.

#### KEY WORDS

Alterity, Deconstruction, Community, Difference, Responsibility.

---

\* Magister en Etnoliteratura por la Universidad de Nariño, Pasto. Licenciado en Filosofía y Letras de la misma Universidad. Docente de la Maestría en Pedagogía de la Universidad Mariana, Pasto- Nariño. y del Componente de Formación Social y Humanística de la Universidad del Cauca- Popayán. Candidato a doctor en Antropologías Contemporáneas de la Universidad del Cauca (Tercera Cohorte).  
Correo electrónico: huacaki@yahoo.es

Artículo recibido el 15 de junio de 2011 y aprobado para su publicación el 9 de agosto de 2011.

Hace algunos años, el encuentro con Emmanuel Levinas se produjo a partir de Derrida. El ensayo que dedicara al pensamiento de Levinas y la preocupación por una intangible responsabilidad para la filosofía serían, para ese momento, cuestiones que abrirían posibilidades inauditas para la comprensión que sobre ésta se daba. Años después, en Tumaco, en las márgenes de un curso sobre lectura y escritura, el encuentro se produjo otra vez y en momentos en los que el desaliento para con la filosofía provocaba algo más que no poder pensar. Las palabras de Levinas expuestas en *Totalidad e infinito* provocarían la singular experiencia del pensar que el encuentro con otro dona en la exterioridad de la relación misma, y que permite comprender la hospitalidad como lugar en el que lo que Levinas (1987) propone como una “desnucleación del mundo sustancial del Yo” (216) corresponde a lo inaudito de la responsabilidad del encuentro en el que la evasión conlleva comprender la responsabilidad también inaudita de una hospitalidad sin reservas. Como recuerda Derrida:

En esta profundidad es donde nos haría temblar el pensamiento de Emmanuel Levinas. En el fondo de la sequedad, en el desierto que crece, este pensamiento que no quiere ser ya, en su fundamento, pensamiento del ser y de la fenomenalidad, nos hace barruntar una desmotivación y una desposesión inauditas (Derrida 1989 112).

Desposesión que, en la subversión y revolución del pensar, provoca la apertura de la memoria en la desconstrucción de la presencia, el ser, el mundo, el otro y que conlleva en la remoción ontológica fundamental que la constituye una vivencia que desborda incluso el éxtasis de la comprensión de la libertad en tanto hecho de razón y que permite a Levinas proponer por ejemplo que:

Toda civilización que acepta el ser, la desesperación trágica que comporta y los crímenes que justifica, merece el nombre de bárbara. Desde entonces, la única vía que se abre para dar satisfacción a las exigencias legítimas del idealismo sin entrar no obstante en sus procedimientos habituales es medir sin temor todo el peso del ser y su universalidad, reconocer la inanidad del

acto y del pensamiento que no pueden hacer las veces de un acontecimiento que en la consumación misma de la existencia rompe esta existencia, acto y pensamiento que, por consiguiente, no deben enmascaramos la originalidad de la evasión. Se trata de salir del ser por una nueva vía corriendo el riesgo de invertir algunas nociones que al sentido común y a la sabiduría de las naciones les parecen más evidentes (Levinas 1999 117).

Cuestión que permite diferenciar la épica del ser y la profética de la alteridad en la peregrinación y paso en un “humus apaciguado no sobre un suelo, sino alrededor de un volcán más antiguo” (Derrida 1989 112), que en la excedencia ética conlleva el encuentro con otro: “Sin intermediario y sin comunión, ni mediatez, ni inmediatez, tal es la verdad de nuestra relación con el otro, la verdad ante la que el *logos* tradicional es para siempre inhospitalario” (*Id.* 123).

Las paradojas del deseo en el tiempo del encuentro soportan la experiencia de la separación del ser, su cesura, que en el silencio precipita la comprensión de la discreción de la singularidad en la acogida del levantamiento de la presencia. La *anastasis* del tiempo del encuentro hace solícito el temblor del pensar y la memoria presente por ejemplo en el saludo, el santo y seña, como *schibolett* de la despedida, tras el con-tacto con lo imposible y que se presenta en la experiencia —que desborda la dimensión erótico-ontológica— de la relación de alteridad en una comunidad. Vivencia de tal experiencia ética del encuentro que se puede apreciar en la escritura de Paul Celan (1999), al exponer que:

Lo Escrito se ahueca,/ lo hablado,/ verdemar,/ arde en las bahías,/ en los nombres licuados/ saltan los delfines,/ en la nada eternizada, aquí,/ en la memoria de las campanas locas en/ —pero dónde?/ ¿quién/ jadea en este/ cuadrado de sombras,/ quién, entre ellos/ brilla de pronto, brilla de pronto, brilla de pronto?

Y que llega a provocar al diálogo entre el rumor de un habla distinta y distante, precisamente en el hablar:

Habla tú también,/ habla el último,/ pronuncia tu proverbio./ Habla — / pero no separes el no del sí./ Da a tu proverbio también sentido:/ dale sombra./ Dale sombra bastante,/ dale toda la que sabes repartida/ en redor de ti/ entre

la medianoche, el mediodía y la medianoche./ Mira alrededor:/ mira cómo en torno todo deviene vivo/ —¡Por la muerte! ¡Vivo!/ Verdad dice quien sombra dice./ Ya sin embargo se reduce el lugar donde te tienes:/ ¿adónde irás ahora, expoliado de sombra, adónde?/ Sube. Tantea hacia arriba./ ¡Más escaso devienes, más irreconciliable, más fino!/ más fino: un filamento,/ por el que bajar quiere la estrella:/ para nadar hondo, en el fondo,/ donde ella se ve brillar: en el escarceo/ de palabras peregrinas.

La experiencia del encuentro en la conciencia extática que la vivencia poética conlleva provoca una relación de singularidades entre la moción de la evasión del ser que, sin reducirse a una necesidad infundada en la carencia, va a desobrar la necesidad de conservación misma, al provocar en ésta una abertura:

Este hueco no es una abertura entre otras. Es la abertura misma, la abertura de la abertura, lo que no se deja encerrar en ninguna categoría o totalidad, es decir, todo lo que, en la experiencia, no se deja ya describir en la conceptualidad tradicional y resiste, incluso, a todo filosofema (Derrida 1989 113).

La disposición an-árquica de la posición del ser en la remoción ontológica de sus fundamentos, en la vivencia del temblor del pensar, en el tiempo singular del *eschatón* presente en el encuentro con otro predice la provocación que en un diálogo se va a exponer en la dispersión y reparto de voces que abrirán el discurso en la diseminación del sentido y que la equivocidad diferencial de habla, en el tiempo de la escucha, permitirá vivenciar como comunicación: no poética ni filosófica, en el sentido en el que tal discurrir pueda cumplir con las categorías y formas epistemológicas de una estructura; más bien esta exposición al decir del otro se haría presente en la vivencia del silencio al estar con otro.

Sobre esta singular posibilidad correspondiente a una comunicación que desborda y desobra el sentido filosófico, poético, Derrida propone al recordar la escritura de Levinas lo siguiente:

Verdad impensable de la experiencia viva a la que incesantemente vuelve Levinas, y que la palabra filosófica no puede intentar abrigar sin mostrar enseguida, en su propia luz, grietas lamentables, y su rigidez, en lo que se había tomado por solidez. Se podría mostrar, sin duda, que la escritura de Levinas tiene esa propiedad, la de moverse siempre, en sus momentos decisivos, a

lo largo de esas grietas, progresando con maestría mediante negaciones y negación contra negación. Su vía propia no es la de un “o bien... o bien”, sino de un “ni... ni tampoco”. La fuerza poética de la metáfora es muchas veces la huella de esta alternativa rehusada y de esta herida en el lenguaje. A través de ella, en su abertura, la experiencia misma se muestra en silencio (Derrida 1989 123).

Vivencia que no correspondería a una dimensión contemplativa, en la que el respeto por el otro, la apertura de la disposición teórica que lo presenta, infunda la posibilidad de la relación; pues se trata de la vivencia de la separación misma, que va a permitir a Levinas hablar por ejemplo de una religión, desde la comprensión de una remoción onto-teológica de lo originario, en la que el principio de la totalidad desbordaría la historia misma del ser, que traería en un primer momento como consecuencia para la vivencia decidir entre la superación o la negación de la vida; cuestión que remitiría otra vez o a la idealización o a la materialización extremas, infundadas en la economía de la conservación del ser, presente en las formas del humanismo y la biopolítica, pendientes de lo que Derrida critica como la violencia seductora del régimen heliopolítico frente a la diferencia y que Esposito propone en la realización de la lógica inmunitaria de la comunidad, en la que la relación con otro, su encuentro, se determina a partir de la alergia a la exterioridad, a lo que viene de afuera, al extranjero, al encuentro con otro pensado como instante de la muerte del ser-a-la-muerte.

En un segundo momento, la vivencia extática que conmueve en la evasión podría desarrollar los preceptos del ser neutro, quien ha transformado el umbral en reducción fenomenológica del lugar de encuentro: “Aquí eternidad, allá eternidad”, podría pronunciar este ser de la neutralidad liminal cuya vivencia de la cesura correspondería a las formas de la autonomía que la autotelia de las formas de la poética desarrollaría al límite en la Ilustración y el Romanticismo, presentes a la vez en el *ethos* del hombre moderno que Nietzsche (1987) designa como un ser que suspira sin saber qué hacer: “Yo no sé qué hacer; yo soy todo eso que no sabe qué hacer” (25), lo que permite vislumbrar el peso de la totalidad al que se enfrenta el mismo, a partir de la remoción onto-teológica a la

que lo somete la exterioridad de la experiencia de una totalidad que se precipita sobre y entre el pensar.

En un tercer momento de esta dinámica singular, el ser, frente a la nada, pretendería devenir tanto en el saber absoluto como en la dimensión enésima que el plano de inmanencia pudiera fundamentar a partir de las multiplicidades de fusión posibles y que desbordarían la presencia del ser en la disolución del sujeto, en la inversión categórica de la hipóstasis en la que el éxtasis en el devenir enésimo y en la enésima potencia e intensidad reduciría a gozo puro el ser, en tanto cumplimiento de un deseo infinito.

El esbozo de estos tres momentos de la remoción del ser brinda la posibilidad de comprender la vivencia que sobre la totalidad va a provocar la alteridad, la cual según Blanchot (1970) “no se dejaría decir en términos de inmanencia o trascendencia” (128) y que correspondería además a una singular convivencia de y con lo que se comprende como lo santo, pues desbordaría todo sentido al llevar el mismo a lo insensato del discurrir mismo del ser en la relación con otro en una comunidad: problema singular que implica pensar la posibilidad de la comunicación en las márgenes del sentido y que llevaría otra vez al mismo a la dislocación. Entonces, ¿qué decir a otro en el espacio-tiempo que propicia el lugar del encuentro? ¿Se soporta la comunicación en la remoción que la “desnucleación del mundo sustancial del Yo” provoca sobre el ego, abierto por el éxtasis del sentido, como exposición a otro, en una dimensión en la que lo santo prefigura la experiencia de la vivencia de la alteridad? Y en esta dimensión singular, ¿cómo se haría posible una política que responda a la exigencia ética de la alteridad, a partir de la vivencia del encuentro con otro en la diferencia que su presencia ya constituye?

Interrogantes en las inmediaciones de las relaciones prácticas o económicas de los encuentros de alteridad, en comunidad y que se presentan en lo que se concibe como cotidianidad en tanto espacio de un “presente viviente” y que se podrían extender a partir de las siguientes proposiciones de Derrida, al abordar la problemática relación con otro:

Esta imposibilidad de traducir en la coherencia racional del lenguaje mi relación con el otro, esta contradicción y esta imposibilidad no son signos de "irracionalidad": son más bien el signo de que no se respira ya más aquí *dentro* de la coherencia del *Logos*, sino que el pensamiento se corta el aliento en la región del origen del lenguaje como diálogo y diferencia. Este origen, como condición concreta de la racionalidad, es cualquier cosa antes que "irracional", pero no podría quedar "comprendido" en el lenguaje. Este origen es una inscripción inscrita.

Esta violencia trascendental, que no procede de una resolución o de una libertad éticas, de una *manera determinada* de abordar o desbordar al otro, instaura originariamente la relación entre dos ipseidades finitas. En efecto, la necesidad de acceder al sentido del otro (en su alteridad irreductible) a partir de su "rostro", es decir, del fenómeno de su no-fenomenalidad, del tema de lo no-tematizable, dicho de otra manera, a partir de una modificación intencional de mi ego (en general) (modificación intencional de la que Levinas tiene que extraer el sentido de su discurso), la necesidad de hablar del otro como otro o al otro como otro a partir de su aparecer-para-mí-como-lo-que-es: el otro (aparecer que simula su simulación esencial, que lo saca a la luz, lo desnuda y oculta lo que en el otro es lo oculto), esa necesidad a la que ningún discurso podría escapar desde su más temprano origen, esa necesidad es la violencia misma, o más bien el origen trascendental de una violencia irreductible, suponiendo, como decíamos más arriba, que tenga algún sentido hablar de violencia pre-ética (Derrida 1989 172-173).

Se determina así una economía de la relación con otro en la que la moción del ser en la apertura que la alteridad dona, se podría reducir a la lógica inmunitaria del *phármakon* que se resolvería en la circularidad del ser afirmado cada vez, sobre sí, y que re-presentaría la comprensión de la exterioridad, por ejemplo en la resolución cosmovisionaria y cosmopolítica, patente en las relaciones del ser en comunidad, que dirige a la vez las proposiciones de una política de la exterioridad cerrada a lo otro y en la dimensión en la que el ser-santo de cada singularidad conlleva la apertura de la totalidad en la moción de lo infinito que se presenta en la exposición de ser, en la errancia gozosa de la solicitud de presencia, provocada en la llamada a y de otro.

En este espacio singular de encuentro, el pensamiento de la alteridad se distinguiría en la separación misma de su expresión, de la exposición que el pensador alterado presenta; pues entre el pensamiento de la alteridad y la alteración del pensar habría una remoción del lugar del ser que, en

la noche de la inmanencia en tanto institución de un lugar para el encuentro, sufriría una apertura de carácter dehisciente que Jean-Luc Nancy ha propuesto como *declosión* de presencia y *arealidad*, en la que la desconstrucción del *logos* como ofrenda sublime desborda la economía de la relación para que, en la brevedad de lo que se concibe como amistad, la hospitalidad sea, en una partición sin reservas a otro.

Edmod Jabès (2002) lo recuerda en *El libro de la hospitalidad* al exponer la interrogación en el poema:

¿Dónde? ¿Cuándo? ¿Por qué?

“SI DIOS ES EL UNIVERSO, Él es el don supremo, hecho a Dios, por el mismo Dios”, decía un sabio./ Morir de nada después de haber vivido de todo./ Irrisión./ Celebrar la rosa y perecer de un piquete de espina./ Nos sigue el día./ Oh certeza del manantial, en medio de las arenas./ “Dios es certidumbre — decía un sabio—, Él es el pozo./ “Dos certidumbres se disputan el desierto. (Una está hecha de agua; la otra, de polvo.”/ Él decía: “La muerte es, quizás, de Dios, el pensamiento más frío”./ Envejecer: la vida empieza a olvidarme; la muerte, a reconocermé”, había escrito./ “El dolor —decía un sabio— es el libro más vasto, ya que contiene todos los libros”./ La vida se escribe con la savia de nuestros árboles./ La muerte se lee en sus hojas ya amarillentas./ Acaricia tu alma. Acaricia tu libro. Ambos están sedientos de ternura./ “A un palmo de mí, estás tú. A un palmo de ti, está él. A un palmo de él, estábamos nosotros, decía un sabio”./ Generosidad de lo invisible./ Nuestra gratitud es infinita./ El criterio es la hospitalidad.

Y también al designar, en la prerrogativa de la interrogación y el recitar, el lugar del encuentro en el tiempo de la exposición:

¿Dónde?

“EL DESIERTO ES MI LUGAR —decía—. Y este lugar es un puñado de arena.”/ Y añadía: “Dobles, cuales Tablas de la Ley, son mis palmas y, diez, como mis dedos, los caminos de mi raza”./ El interior de la piedra está escrito./ Desde siempre y para siempre legible./ Espacio variable de la hospitalidad./ Duelo, y luego, súbitamente, renacimiento./ “Yo te bendigo, oh huésped mío, convidado mío —dice el santo rabino—, pues tu nombre es: *El que avanza en el camino*./ “El camino queda en tu nombre. / “La hospitalidad es encrucijada de caminos”.



La encrucijada del encuentro se podría pensar entonces en la alteración del pensar mismo en el tiempo del diálogo como la *anacrusis* que el levantamiento del ser, la subversión de la presencia, dona, en el silencio de una palabra prometida que, entre el crecimiento del desierto y el ocaso de la existencia, provoca una dislocación del lugar, un desbordar del habitar infundado en la reducción poética a la fundación sustentada en la nostalgia de un origen, y que en su desposesión predice la errancia gozosa del sobrevivir, en la vivencia del tiempo de la profecía sin mito, que correspondería al tiempo de la experiencia del encuentro en las márgenes de lo que se evoca como “desnucleación del mundo sustancial del Yo” en el encuentro y que conlleva en el estar-con-otro-en-el-presente, no la fusión de comunidad, sino la fisión del éxtasis que conforma la comprensión del ser-contemporáneo, cuya forma de re-presentación del ser en el mundo, en la vivencia de la totalidad, se desconstituye, pues el sujeto en la moción de lo que Levinas ha propuesto como heteronomía y privilegio estaría originariamente fuera de sí, cuestión que permitiría pensar la diferencia de la representación en la relación mimética a partir de la exposición del ser irremediamente abierto a lo otro y que Lacoue-Labarthe (1987) expone, al proponer la relación consigo y otro, en la desistencia:

Hace falta que “el sujeto de la imitación” sea un “ser” (en el sentido de un ente) originariamente *abierto* a, o bien originariamente “fuera-de-sí” —ek-stático. De esto se trata en lo que “es” el *Da-sein* heideggeriano. Pero esta (de)constitución extática debe pensarse como defecto o insuficiencia, según el pensamiento estricto de la finitud. El sujeto es originariamente la invalidez del sujeto, y esta invalidez es su intimidad misma, en dehiscencia. O para decirlo de otro modo: la *différance* es originaria en el sujeto, impidiendo para siempre que sea *sujeto* (es decir, ante todo, un ente estable) y determinado esencialmente como mortal. Jacques Derrida me sugiere denominar *desistencia* a esta invalidez nativa, sin la cual, tampoco ninguna relación (consigo o con otro) podría establecerse y no habría ni conciencia ni socialidad (Lacoue-Labarthe 102-103).

De esta manera la hospitalidad implicaría, en la paradoja del encuentro, una relación en la que la desistencia provocaría una apertura en la que la relación con otro se presentaría en la vivencia de lo que Lacoue-Labarthe (1987) designa como una “lógica de la alternancia infinita y de la tensión ‘armónica’” (105), que no conlleva a la plenitud del devenir, sino otra vez

a la separación del origen, pues la armonía, tal como recuerda José María Arguedas (1983), “puede matar, puede cercenar un cuerpo, disiparlo, sin mover una sombra, ini una sombra!” (186).

La armonía permite comprender la desistencia en relación con la abdicación, que expone la pérdida de soberanía, y que precipita en el encuentro, la acogida, en la vivencia de lo que Fernando Pessoa evocaba como un “otrarse” y que, de acuerdo con Juan Duchesne-Winter, conlleva la experiencia “heteroestésica” del encuentro consigo y el otro, expuesta en la experiencia de una “autoheteroepifanía” que permite comprender la remoción ontológica del fundamento del ser, provocada por la vivencia del intervalo profético al que se expone el ser al sufrir la ausencia de mitos, igualmente de Dios, y que haría de la separación uno de los momentos de la abdicación, en tanto desistencia de la presencia, y que Duchesne-Winter, al evocar la presencia/ausencia de Pessoa, propone como un movimiento de *striptease*, primero alquímico y luego ontológico, del no-ser que implosiona, pues “abdicar lo torna en nadie, el nadie que no tanto se desdobra en un Alguien, o en el Uno, según sugiere Blanchot, sino más bien ese Nadie que implosiona en una constelación de otros. El trueno de la abdicación antecede a la lluvia” (Duchesne-Winter 2001 214).

Pensador y escritor de la heteronomía privilegiada, Pessoa podría mostrar la vivencia de una hospitalidad sin reservas, presente en la encrucijada que el tiempo del encuentro con otro provoca y que en la “fisión del nudo ‘misterioso’ de la ‘interioridad’”(Levinas 1987 216-217), responde a la deuda comunitaria, en la exposición de una poética del encuentro que se vivencia en el intervalo de la creación, y que en la fluxión y fluctuación temporal propuesta en la anacrusis del estar-con-otro, en la hospitalidad vivida como cruce de caminos, permite decidir la acogida. De esta manera, la interrogación se ahonda, pues ¿qué conlleva acoger a otro, en la dimensión singular del encuentro? ¿Y cómo hospedar a otro sin las reservas que la lógica de la inmunidad expone en una relación que desconstituye la soberanía de la razón? Pues como designa Levinas, la moción de la “desnucleación del mundo sustancial del Yo” provoca una apertura singular de la identidad:

El sujeto se aliena en la responsabilidad dentro de los trasfondos de su identidad con una alienación que no vacía al Mismo de su identidad, sino que lo constriñe con una asignación irrecusable, lo constriñe como persona a la cual nadie podría reemplazar. La unicidad como algo fuera del concepto, psiquismo en tanto que grano de locura, el psiquismo ya como psicosis que no es un Yo, sino yo bajo la asignación. Asignación a la identidad para la repuesta propia de la responsabilidad en medio de la imposibilidad de hacerse reemplazar sin carencia. A este mandamiento mantenido sin relajo sólo puede responderse “heme aquí”, donde el pronombre “yo” está en acusativo declinado previamente a toda declinación, poseído por el otro, enfermo, idéntico. Heme aquí: decir propio de la inspiración que no es ni el don de bellas palabras ni de cánticos. Constricción a *dar* a manos llenas y, por consiguiente, a la corporeidad (Levinas 1987 217).

El lugar del encuentro sería entonces el espaciamento del tiempo, intervalo que se presenta en el saludo, santo y seña de una despedida de la historia de la presencia, en la que el don conlleva un compartir el tiempo en la ex-posición al otro, la naturaleza, el mundo, ya no como emplazamientos del ser, sino como lugares de partición y expropiación, en los que la “gozosa errancia del *graphein*” (Derrida 1989 402) desborda la huella en la apertura del designio, en la vivencia del testimonio. La exposición heteroestésica de tal vivencia conlleva la comprensión de la corporeidad fuera de las márgenes que la lógica del sacrificio impone, pues en el “dar a manos llenas” el desborde de la vacuidad, del nihilismo, por la remoción de infinito que se precipita en la apertura del éxtasis de la presencia en el reconocimiento, despliega el ser fuera de límites, en la evasión. “Salir del ser por una nueva vía” implicaría este moverse singular que la comprensión de la alteridad ofrece en la vivencia de un encuentro en el presente en comunidad, en el que habitar poéticamente en la tierra supone convivir en el exilio y el desplazamiento, un nomadismo del pensar y el ser que desborda el lugar del ser y que en su indirección y desorientación extática permite experimentar la dislocación, el fuera de sí, en la remoción de presencia e identidad, en la intempestividad del estar de cuerpo presente con otro:

Al final del Zaratustra, en el momento del “signo”, cuando *das Zeichen Kommt* (cuando sobreviene), distingue Nietzsche, en la mayor proximidad, en un extraño parecido y una complicidad última, en la víspera de la última separación, del gran Mediodía, al hombre superior (*höherer Mensch*) y al

superhombre (*übermensch*). El primero es abandonado a su angustia con un último movimiento de piedad. El último —que no es el último hombre—se despierta y parte, sin volverse hacia lo que deja tras de sí. Quema su texto y borra las huellas de sus pasos. Su risa estallará entonces hacia una vuelta que ya no tendrá la forma de la repetición metafísica del humanismo ni sin duda en mayor medida, “más allá” de la metafísica, la del memorial o de la custodia del sentido del ser, la de la casa y de la verdad. Danzará, fuera de la casa, esta *aktive Vergeslichkeit*, este “olvido activo” y esta fiesta cruel (*grausam*) de la que habla la *Genealogía de la moral* (Derrida 1989 173-174).

La remoción de sí en la danza del ser “fuera de la casa”, en el tiempo de la moción de lo infinito, ex-pone el ser inspirado que, en el desahogo de sí, del peso que la totalidad precipita sobre su contemporaneidad, responde al otro en el encuentro de gestos que desbordan la mimesis de la representación, en la apertura de la remembranza, al mostrar ahí lo otro de la anamnesis, lo que borra el registro por el movimiento que la provocación de la danza-escritura instaura tras la disolución de la memoria por la saturación y sobresignificación de lo oído, de lo que una vez dicho contramarca y sella en la archiescritura, que clausura el tiempo del aparecer de una voz, de una palabra, de una forma, de una figura, de una imagen en el corazón de la pro-vocación misma de voces a corazón abierto, sin coartada y a “cuerpo descubierto”, en la comprensión heteroestésica de la originariedad y su paradoja; pues la re-presentación del espíritu deja sin aliento, ya que el pensar resuena como el último suspiro de quien se despide y saluda desde “la parte del más allá” (Guimaraes Rosa 1969 69) cuando, como dice Edmond Jabès:

Escribir es sentir pasión por el origen; es tratar de llegar al fondo. El fondo siempre es el comienzo. Seguro que también, en la muerte, una multitud de fondos constituye lo más escondido; de tal forma que escribir no significa detenerse en la meta, sino sobrepasarla sin cesar (Jabès 321).

Como la escritura entre dos resurrecciones que Derrida propone desde sí, más allá y más acá, como Zaratustra al borde de la danza, entre dos eternidades; frente al advenir más abismal, ante el que la risa expresa el ánimo del hálito redoblado de quien se levanta otra vez, cada vez y la única, en la resurrección diseminada, en la que el tiempo de toda contemporaneidad se desmembra, ya que “el *spiritus o logos*, en la

instancia propiamente humana de la *pneumatología*”, desarticula la palabra en la voz del corazón que, en cada latir, escribe en el aire mismo lo otro que la provocación de escritura dona, pues es la transmutación y metamorfosis del aire, del aliento, la que expresa en un soplo la apertura del signo, del enigma, de la visión, de la imagen que conjura, evoca y celebra un canto que, en la risa, abre los oídos a son de tambor batiente, cuando el latir de un corazón hace que la lengua vibre y el soplo del canto evoque la presencia de palabras que, en la desarticulación esencial de las lenguas, diga lo inaudito entre dos eternidades, en un instante de gracia:

Este pensamiento del don excesivo, del agradecimiento imposible o del mercado aneconómico no es quizá tan ajeno, en el fondo, al núcleo de cuestiones que nos reúnen durante esta década. Por último, este don —sépanlo ustedes— me llega al corazón. Llega al corazón de aquello a lo que le tengo cariño, al corazón de aquello por lo que me mantengo, allí donde el trabajo del pensamiento y de la escritura se mantiene todavía en mí, me mantiene, me mantiene en vida y, por eso, tengo empeño en hablar del corazón, desde el fondo del corazón. Digo, en efecto, con insistencia “me mantiene *en vida*” pues la vieja palabra *vida* sigue siendo quizá el enigma de lo político en torno al cual rondamos sin cesar. Lo que aquí me mantiene en vida tiene relación, en primer lugar, con la amistad. Por la gracia de una amistad del pensamiento, de una amistad ella misma por pensar. En la fidelidad. Y dicha fidelidad, siempre temblorosa, arriesgada, no sería solamente fiel a lo que se llama el pasado, sino quizá fiel, si eso es posible, a lo que queda por venir y no tiene todavía ni fecha ni rostro (Derrida 2005 20).

Frente a la visión del más solitario, el signo en la compleción de la percepción se borra y el “entente”, el acuerdo, la concordia de las facultades, sufre la remoción que la fidelidad al pensar trama; al donar la gracia la interrupción, en la que otro adviene al abrir el secreto de su nombre en la impropiedad del compromiso y la responsabilidad, entre la revelación del propósito más abismal, en el encuentro con el otro inaudito, por venido, revenido, de la parte de antes del más allá, en la resonancia del silencio del antedecir que René Char expone al hablar con otro y del otro así:

El Ausente

Ese hermano brutal, pero cuya palabra era segura, paciente en el sacrificio, diamante y jabalí,/ ingenioso y compasivo, se mantenía en el centro de todos los malentendidos como un árbol de resina en el frío inconciliable./ Al bestiaro

de mentiras que le atormentaba con sus duendes y sus trombas oponía su espalda perdida en el tiempo./ Se acercaba a nosotros por senderos invisibles,/ favorecía la audacia escarlata, no os contrariaba, sabía sonreír./ Al igual que la abeja deja el huerto por el fruto ya negro,/ las mujeres sostenían sin traicionarla la paradoja de ese rostro que no tenía rasgos de rehén./ He tratado de describiros a ese cómplice indeleble que algunos de nosotros hemos frecuentado./ Dormiremos en la esperanza, dormiremos en su ausencia,/ puesto que la razón no sospecha que lo que denomina, a la ligera, ausencia,/ ocupa el horno en la unidad (Char 1979 31).

Entre el vocablo cuya provocación conmueve cada fibra, al desgarnar el llanto la mirada, tras avistar la lejanía de la presencia, en la hondura plácida de la puesta en abismo de un signo, descifrado en la escritura que, “donación en pura pérdida” (Blanchot 1992a 21), deja ya algo por decir en la supervivencia de la palabra; aliento redobrado que en el tiempo abre fisuras por la fuerza de la interpelación, de la llamada en la pregunta, sobre qué y quién, entre las gramáticas que sostienen las estructuras de artes de respuestas y preguntas, que entre la proliferación de lenguas podría constituir, en su diseminarse, una retórica de la profecía, paradójica en sí misma, debido a la sobreadundancia que el carácter de su expresión le confiere, pero ultraviviente en los sentidos inauditos de su exposición en la que la gloria del testimonio, fuera de la fascinación que la imagen de otro provoca, se presenta en la gracia de un decir que en el tiempo de la exposición misma permite tocar el semblante de otro, su carisma, su ángel, y que en esta dimensión singular del encuentro corresponde y se relaciona con lo que Henry Corbin, próximo a la tradición sufí, propone como “el encuentro con el ángel”, momento que, desde los relatos visionarios de Sohrawardí, le permite una comprensión de la presencia a partir del ser-estar-con-otro, en los términos de una “fenomenología de la conciencia angélica”, y que aquí se deriva hacia las riberas de lo que se concibe como fenomenología de la conciencia extática, en la que el tiempo de la apertura de la conciencia desborda la autoconciencia que la afirmación del ser sobre sí impone en la resolución de la ipseidad, en tanto fundamento de la soberanía de la presencia frente a la que la desistencia responde en la conmoción del con-tacto, y que permite pensar la hospitalidad y su relación con la amistad en la relación de los seres en la evasión:

Furtivamente, me deslicé hacia fuera, de modo que, aún cojeando ligeramente por mis ataduras, terminé por ganar el camino del desierto. Y allí, en el desierto, vi a una persona que caminaba próxima a mí. Fui a su encuentro y la abordé con un saludo. Con gracia y delicadeza perfectas, me devolvió el saludo. Observando el color rojo cuyo resplandor le teñía el rostro y la cabellera, creí estar en presencia de un adolescente (Sohravardî 2002 50).

Momento del encuentro que, tras la revelación del otro como ángel, permite comprender al narrador la magnitud de tal relación que, tras la descripción de la moción de la luz a partir de la temporalidad que sostiene el ritmo de la diseminación del color en relación con el cuerpo glorioso del otro, y tras la descripción macro y microcósmica del lugar del ser correspondiente a su presencia, provoca una moción de la conciencia que disloca la presencia en el encuentro-con-otro que se resuelve en la concepción del ser-angélico como aquel que permanece en la ausencia, pues el tiempo de su presentación corresponde a la apertura que el encuentro con la alteridad produce y que en la pre-dicción va a ofrecer la disposición del diálogo en y con lo desconocido, según constata la voz del otro que abre el silencio del narrador.

—Yo: Oh sabio, ¿de dónde vienes?

—*El sabio*: Vengo de más allá de la montaña de Qâf. Allí está mi morada. También tu nido estuvo antaño allí, pero ¡ay! Lo has olvidado.

—Yo: Pero aquí ¿cuál puede ser tu ocupación?

—*El sabio*: Soy un perpetuo peregrino. Viajo sin cesar alrededor del mundo, contemplando sus maravillas (Sohravardî 51).

El peregrino que en el relato visionario de Sohravardî titulado *El arcángel teñido de púrpura* es el doble, el paredro celestial que disloca la unidad y desfasa la identidad del sujeto en el encuentro tras la travesía en el desierto, luego de contar al narrador los detalles correspondientes a la contemplación de las maravillas que el viaje incesante expone, enfatiza la dificultad del camino a recorrer, pues se trata de re-versar el paso y la huella, tal como el danzante que avanza en el camino, fuera de la casa, y que quema el texto y borra la huella al anteceder-se en la pro-ducción del paso y que permite pensar en la desconstrucción del método, en su apertura, en el desvío que se relaciona con la evasión como vivencia de

la libertad a partir de la desistencia, frente a la soberanía de la razón, para en la pérdida de la autonomía acoger lo otro que ser y que expone la diferencia en el haz del gesto que la faz del rostro desborda en la inversión de la imagen que se presenta en el saludo y en la pregunta: “¿de dónde vienes?”, a lo que el peregrino incesante en la errancia gozosa podría exponer en la moción extática del “psiquismo en tanto grano de locura” a la relación de semejanza a partir de la desigualdad esencial que el encuentro consigo y el otro trama, y que desborda el ser-a-la-muerte:

Por eso, en verdad, ningún hombre vivo tiene aún semejanza. En los raros momentos en que un hombre muestra similitud consigo mismo nos parece solamente más lejano, cercano a una peligrosa región neutra, *extraviado* en sí, su propio aparecido, no teniendo ya más vida que la del retorno (Blanchot 1992b 247).

La vida del retorno, la ultravida del sobreviviente expone de esta manera una comprensión del presente y de la presencia en tanto extrañeza, pues como destaca Patricio Peñalver (1998): “Ser temporal es tener tiempo, tener todavía tiempo, poder aplazar la muerte, *ser contra la muerte*” (58); ser en la donación del tiempo de la escritura en pura pérdida, que implica una desconstrucción del principio *poiético* de la concepción de originariedad y originalidad, de la causalidad y el efecto, en sus relaciones con la creación, ya que, en la fecundidad, la exposición del ser en la presencia de otro va a encontrar su expresión en el hijo, extraño entrañable que disloca el tiempo del ser y el ser del tiempo:

El tiempo infinito, el tiempo discontinuo de la fecundidad, triunfa sobre el envejecimiento y la mortalidad, en la medida en que es posibilidad permanente de recomenzar. En este sentido el *perdón* es la “obra misma del tiempo”. O también: “La paradoja del perdón de la falta remite al perdón como constituyendo el tiempo mismo”. Infinitud, fecundidad, discontinuidad, perdón: esta serie de conceptos, que hacen concreta y visible la socialidad del tiempo, lleva coherentemente al concepto de *resurrección*, la resurrección como la verdad de cada instante (Peñalver 58).

La subversión que desborda la presencia en el tiempo de la resurrección permite el levantamiento de la evasión. De esta manera, la ultra-revolución ontológica no afirma al ser sobre sí y no resuelve el encuentro, al orillar el



ser al consuelo metafísico de la melancolía suicidaria o al nihilismo; más bien reinvierte el tiempo de la presencia al desfondar la ausencia de sí, en el “desfase insólito, de un aflojamiento de la identidad” (Levinas 1987 126) en el que la hospitalidad se pretende como la vivencia del tiempo del perdón:

El psiquismo del alma es el otro en mí; es una enfermedad de la identidad acusada, y el mismo para el otro, mismo también por el otro. Es un *qui pro quo*, substitución, extraordinario, ni engaño ni verdad, inteligibilidad previa a la significación, pero también derrocamiento del orden del ser tematizable en lo Dicho, de la simultaneidad y la reciprocidad de las relaciones dichas. Una significación que sólo es posible como encarnación. La animación, el propio *pneuma* del psiquismo, la alteridad dentro de la identidad es la identidad de un cuerpo que se expone al otro, que se hace “para el otro”, la posibilidad misma de *dar*. La dualidad no asimilable de los elementos que componen este tropo es la *dia-cronía* del uno-para-el-otro, la significancia de la inteligibilidad no referible a la presencia o a la simultaneidad de la esencia que sería su merma (Levinas 1987 126).

En la sustracción de esencia y tras la pérdida de la presencia entre el tiempo de la exposición que desborda el éxtasis mismo y la síntesis de la temporalidad que el gozo del sentido provoca, al inteligir a otro fuera de la tematización y la significación, cuando el desfase y el aflojamiento inauditos de la identidad conllevan la dislocación de la razón y su pérdida que, en la remoción y solicitud de comunicación, va a desbordar la propiedad que sostiene la comprensión, cimentada en una lengua mítica y profética a la vez, y que en la temporalidad del pro-nunciar, del pro-vocar, va a inaugurar la exposición del ser fuera de la morada del significado, para que en la significancia, en la apertura del designio y el sentido, la desistencia invierta la economía del imperativo categórico al desconstituir el mandato en la provocación del ruego, en la oración y dispersión de voces presente en la equívocidad diferencial del habla, expuesta al hablar-pensar-con-el-otro. Como en la experiencia que Michal Govrin expone:

Decidí con urgencia impulsiva, con una urgencia física, era un impulso corporal; lo que pretendía era orar, o al menos orar de la forma que conozco. Y la única vía es a través de la escritura. La memoria que advino esa mañana fue expuesta, en el orar y el lugar donde eso se originó para mí. Lo que entiendo, está aquí hoy, fue escrito entre la vía, fue proustiano, en busca del tiempo

perdido, pero después del Holocausto, en la lejanía de la memoria perdida y en la existencia de una idílica unidad. La escritura fue una investigación en la oculta identidad, entre lo íntimo del carácter, su memoria, su cuerpo-memoria: trazas de un gritar interior, enterrado, de un orar sofocado (Govrin 1998 27-28).

Líneas tras las que dice que le cuesta hablar de su trabajo, de su escritura, y que tratará de hacerlo al pretender provocar entre los asistentes una audición de lo esencial, y de forma más puntual, del sabor, el cuerpo del lenguaje, su son, su condimento. Hecho tras el que narra las particularidades de un “viaje por tierras de ilusión”, título de una larga carta dirigida a sus padres, escrita tras recorrer las tierras de la memoria, de un holocausto del que su madre es sobreviviente. Situación que afianza una comprensión de la comunicación que sobrepasa la lengua y que expresa, otra vez, de esta manera:

Se trataba de otro saber, otro conocer, ese conocimiento o pre-conocimiento y pre-lenguaje, transmitido en los millares de lenguajes que conectan a un niño y sus padres sin palabras. Un conocimiento que yace como una nube oscura sobre el horizonte. Aterrador y seductor (Govrin 32).

La in-comunicación esencial que precede la escritura se puede apreciar aquí, en la resolución que la desarticulación de la lengua abre, para la posibilidad de una comprensión diferente en su decir que, al con-versar, permite expresar un pensamiento, entre la experiencia de la reducción del lugar que desborda el fundamento mismo, en la inversión categórica de la palabra poética, y que en la remoción ontológica del sentido y que el sentido provoca va a permitir una exposición de escritura que va a dislocar en el sentido mismo la presencia y la memoria.

Momento que se propone como la comprensión poemática del diálogo, en el que la temporalidad de la creación va a configurar las trazas de una estética de la ausencia del ser a partir de la proximidad de lo radicalmente otro. Situación de la singularidad en la que la nada y la muerte podrían ser los correlatos del texto posible, pero que revelan su insuficiencia frente a la palabra pro-puesta, tras la dislocación de la pre-visión del sentido, pues ya no se trata en la experiencia del diálogo y la conversación con otro, de

la auto-referencialidad de una teoría de la comunicación restringida a la comprensión de todo, de la totalidad, sino de la exterioridad que la estética de la poética singular de un pensador-escritor propone en tanto lugar de la donación de sentido, y que va a distinguir el estilo de la traza a partir del espaciamiento del cuerpo del orador, como apertura de la reducción del lugar, reflejado en el escarceo, en el vaivén del sentido que, como el oleaje de un mar desconocido, abraza la pronunciación del vocablo, la cifra diseminada y la escala en un cantar del ser entre el tiempo, más acá del sentido, más allá del pensamiento, en la moción de un tiempo del pensar que desmembra toda contemporaneidad (Bennington 1994 32), y que conlleva la experiencia del sentido en el ser de otro modo en el que el “otrarse” no corresponde a la relación mimética o de participación con el otro en la fusión comunal, más bien en lo que, tras la “desnucleación del mundo sustancial del Yo”, en el vórtice de la remoción ontológica del ser, Duchesne-Winter (2005) expone como la “fuga incomunista” de la vida misma en la evasión y desistencia de presencia que desaparece, no en la trascendencia de un ultramundo posible, sino que se expone en un presente en tanto don y ofrenda que el tiempo del perdón re-suelve, en la remoción de los fundamentos que sostienen la anamnesis, presentes en la verdad justa y en la justa verdad; movimientos que, expuestos en la configuración de la *aletheia*, van a llevar ésta a la remoción del bien y la virtud, por la precipitación de la relación ética con otro, diferente, en el encuentro con otro en la encrucijada de la hospitalidad, en la que el tiempo del perdón desborda el tiempo de la verdad en la relación justa con lo desconocido. **e**

### *Bibliografía*

Arguedas, José María. *Relatos Completos*. Madrid: Alianza, 1983.

Bennington, Geoffrey & Derrida, Jacques. *Circonfesión*. Madrid: Cátedra, 1994.

Blanchot, Maurice. *El libro que vendrá*. Caracas: Monte Ávila, 1969.

\_\_\_\_\_. *El diálogo inconcluso*. Caracas: Monte Ávila, 1970.

\_\_\_\_\_. *La comunidad inconfesable*. México: Vuelta, 1992a.

\_\_\_\_\_. *El espacio literario*. Barcelona: Paidós, 1992b.

Celan, Paul. *Obras completas*. Madrid: Trotta, 1999.

Char, René. *Furor y misterio*. Madrid: Visor, 1979.

Derrida, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1989.

\_\_\_\_\_. *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989.

\_\_\_\_\_. *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta, 2005.

Derrida, Jacques & Dufourmantelle, Anne. *La hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la flor, 2006.

Duchesne-Winter, Juan. *Ciudadano insano y otros ensayos bestiales sobre cultura y literatura contemporáneas*. Puerto Rico: Ediciones callejón, 2001.

\_\_\_\_\_. *Fugas incomunistas. Ensayos*. San Juan de Puerto Rico: Ediciones Vértigo, 2005.

Esposito, Roberto. *Confinés de lo político*. Madrid: Trotta, 1996.

Gauthier, David. "Levinas and the politics of hospitality". *History of Political Thought*. 28. 1 (2007): 158-180.

Govrin, Michal. Shapiro, David. Derrida, Jacques. *Body of prayer*. The Irwin S. Chanin School of Architecture. Of the Cooper Union for the Advancement of Science & Art. Ed. Kim Shkapich, 1998.

Guimaraes Rosa, João. *Primeras Historias*. Barcelona: Seix Barral, 1969.

Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. México: F.C.E., 1988.

Jabès, Edmond. *El Libro de la hospitalidad*. México: Editorial Aldus, 2002.

Lacoue-Labarthe, Philippe. *La ficción de lo político. Heidegger, el arte y la política*. Madrid: Arena Libros, 1987.

Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 1987.

\_\_\_\_\_. *De la evasión*. Madrid: Arena Libros, 1999.

Nancy, Jean-Luc. *La comunidad desobrada*. Madrid: Arena Libros, 2001.

Nietzsche, Friedrich. *El Anticristo*. Bogotá: Círculo de Lectores, 1987.

Peñalver, Patricio. "Del tiempo finito al tiempo infinito". *Revista Anthropos*. 176 (1998): 54-59.

Sohravadí, SihâboddînYahyâ. *El encuentro con el Ángel. Tres relatos visionarios comentados y anotados por Henry Corbin*. Madrid: Trotta, 2002.