

Contexto

Revista Anual de Estudios Literarios | vol. 26 - n.º 28
e-ISSN:2610-7902 | e-Depósito Legal: Me2018000066



Iván Romero / *¿Lobo estás?* / 2019 / acrílico sobre lienzo / 200 x 200 cm

Hospitalidad, plasticidad y diferencia

Hospitality, plasticity and difference

Hospitalité, plasticité et différence

Recibido 04-05-21

Aceptado 21-08-21

Samy Zacarías Reyes García¹

Universidad Nacional Autónoma de México, México

samyzacarias@hotmail.com

Resumen: Se analiza la situación de la multiplicidad como pivote para entablar un diálogo con la filosofía contemporánea de Catherine Malabou, René Schérer y Gilles Deleuze junto a Felix Guattari. Desde este diálogo abierto con la filosofía francesa, se busca entablar una relación entre las nociones de *devenir*, *plasticidad*, *diferencia* y *multiplicidad* para alcanzar una ética nómada que desborde la política de identidad y exclusión. Así pues, el ensayo indagará sobre la idea de Unidad y sus implicaciones en una política excluyente y separatista que imposibilita cobijar la metamorfosis, el cambio y las diferencias múltiples como rasgos humanos. Para ello, se tomarán diversos autores de la literatura, especialmente a Kafka, con los cuales se emprenderá un intercambio de sentidos donde el *devenir-exiliado* mostrará la posibilidad de alcanzar una ética de la plasticidad que se entenderá como *hospitalidad* que es parte de una política de la diferencia.

Palabras claves: hospitalidad; plasticidad; devenir-exilio; filosofía francesa y literatura universal.

Abstract: This paper analyses the standpoint of multiplicity as the basis for a dialogue with contemporary philosophers Catherine Malabou, René Schérer, and Gilles Deleuze alongside Felix Guattari. A correlation between the notions of becoming, plasticity, difference and multiplicity is pursued by this open dialogue with French philosophy, in an attempt to reach an ethic that surpasses the politics of identity and exclusion. Thereby, the present essay is to explore the idea of Unity and its role in exclusionary-separatist politics, which deprives human features like metamorphosis, change and the multiple differences to be perceived as such. For that purpose, literature authors such as Kafka will be taken into consideration, whose work will guide this paper into an exchange of senses that enables the "exiled becoming" to reach an ethic of plasticity understood as hospitality, within the politics of difference.

Keywords: hospitality; plasticity; becoming-exile; French philosophy and literature.

1. Tesista de la carrera de Filosofía y estudiante de Lengua y Literatura Hispánica de la Universidad Nacional Autónoma de México. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2825-7222>.



¿Cómo citar?

Reyes, S. "Hospitalidad, plasticidad y diferencia".
Contexto, vol. 26, n.º 28, 2022, pp. 276-294.



UNIVERSIDAD
DE LOS ANDES
DR. PEDRO RINCÓN GUTIÉRREZ
TACHIRA VENEZUELA

Résumé: Cet essai analyse la problématique de la multiplicité comme un pivot que produit un dialogue avec la philosophie contemporanéité de Catherine Malabou, René Schérer et Gilles Deleuze avec Felix Guattari. A partir de ce dialogue ouvert avec la philosophie française nous rechercherons construire une relation entre les notions de devenir, plasticité, différence et multiplicité afin d'atteindre un 'éthique débordante de la politique identitaire et de l'exclusion. Portant cet essai renseignerait sur l'idée d'Unité et ses implications a la politique de l'exclusion et la séparation que rend impossible la métamorphose, le change et les différences multiples comme une caractéristiques humaines. Pour réaliser notre objectif, on considère divers poètes et écrivains, spécialement a Kafka, avec les que on cherche à entreprendre un échange de sens où le *devenir-exilé* montre la possibilité de une éthique plastique que nous entendons comme hospitalité qu'est part de une politique de la différence.

Mots-clés: hospitalité; plasticité; devenir-exilé; philosophie françaises and littérature universelle.

1. La noche-caos y el ser-hogar como luz temporal

Venimos de la noche y a la noche vamos (Gerbasi, *Mi padre, el inmigrante*, p. 143)

Y en la noche, en medio de ella, construimos nuestro habitar. En la luz, con el fuego, con la palabra que rompe el silencio nocturno, vivimos. La civilización no es más que una fogata en medio de lo oscuro; ciudades que se presentan como orígenes del sujeto y antecesoras de experiencias, ocultando la noche originaria. La ciudad se impone como *a priori* cuando es más bien *a posteriori* a la noche.

Deleuze-Guattari² veían el hogar-ciudad como trabajo humano: “ahora, por el contrario, uno está en su casa. Pero esa casa no preexiste: ha habido que trazar un círculo alrededor del centro frágil e incierto, organizar un espacio limitado” (*Mil mesetas*, p.405). La noche sigue ahí, alrededor del hogar, como posibilidad rechazada. Pero podemos ir a la noche y no siempre en la muerte; mejor dicho: no siempre en la *última muerte*. Un exiliado aprende a habitar en la noche, como si hubiese traspasado la muerte y quedase vivo en el filo de la ciudad y su negación. La noche puede advenir en cualquier momento, se puede ser arrojado a ella por accidente o crueldad, es por eso por lo que reconocerla, aceptarla posibilidad, es permitir habitarla de otro modo; transformarla transformándonos dentro de ella. Una vida que soporte la noche en vez de rechazarla.

Una ciudad siempre puede derrumbarse y lanzar a sus habitantes a la noche. Y en tal retorno, se puede morir o devenir-otro-en-uno-mismo. Caer así en la noche es riesgoso, pues

2. Se coloca Deleuze-Guattari para mantener la mezcla de ambos autores en *Mil Mesetas*. En la introducción del libro señalan que ellos se contemplan a sí mismos como multiplicidad de seres y no logran distinguirse en la obra el uno del otro.

puede devorar los cuerpos antes de una metamorfosis, resultado de no saber habitarla. De ahí que el exiliado se sienta desamparado y desesperado, sin lugar ni futuro.

Sin embargo, el cosmos como la tierra se muestran originariamente como noche, pues hay algo en ellos que no puede ser reducido a la luz, control o razón. No son la “noche cotidiana, la que no es noche aún” (Gerbasi, *Mi padre, el inmigrante*, p. 143), sino la noche donde la multiplicidad asecha, donde lo amorfo es posible.

El que vive en la noche, vive en un suelo tembloroso donde se sueñan salidas, espacios de visión, refugios. Y en su sueño encuentra centros que son como nidos fortuitos, espacios privilegiados como los claros en el bosque (Zambrano, *Claros del bosque*). La noche tiene sus destellos, lo múltiple se cristaliza en centros salvavidas que luego se consideran unidad originaria: la ciudad, la familia, hasta la filosofía misma. De tal modo que el que habita nocturnamente sabe que lo múltiple siempre adviene. El riesgo de la luz es olvidar el juego de las sombras, la posibilidad creadora de todo cuerpo, pues sólo hay figuras claras, precisas, duras.

En *La geología de la moral...*, Mil mesetas, Deleuze-Guattari señalan que la Tierra, siguiendo al profesor Challenger, es “estratificación, sustratos y destratificación” (p. 59). Toda tierra es un terreno en movimiento, transformación, hospedaje y destrucción de formas y seres. No hay nada absolutamente seguro, más bien hay tiempos de continuidad. Los mapas siempre pueden modificarse. La geografía está en transformación. Los lugares habitables devendrán destrucción y muerte cuando sus potencias creadoras se acaben. Los sujetos tendrán que desplazarse hacia otras orillas donde haya atmósferas adecuadas para su modo de ser; y en su desplazamiento, también está en juego que el soporte a donde parten (un nuevo claro en la noche), logre mantenerse continuo o que logren ellos *devenir-otros* en el proceso constante de *devenir-otro* del propio caos: devenir-nómada (*Utopías nómadas*, Schérer) para soportar el cambio constante de la tierra que como señalamos, guarda siempre algo de oscuro, de misterioso.

El nómada se mostraría como aquel ser que acepta en su ser las modificaciones constantes de sí y del mundo; aceptar el exilio ontológico en tanto que nunca se está en el lugar de origen, sino que el origen está en transformación y destrucción constante: *habitar como el nómada es aceptar la metamorfosis de toda identidad*. Cabrá preguntar a las civilizaciones rígidas: ¿Qué tan dispuestos se está para aceptar la desaparición progresiva y quizás espontánea de la Humanidad total para abrir paso a otro ser, otro modo de ser y, por ende, existir? Se debe recordar que siempre es posible la mutación de un ser en otro.

Nada es eterno, todo es *potentia* que se actualiza en sus desplazamiento, ruptura, muerte, transformación, metamorfosis y simbiosis: *plasticidad ontológica*. “El proceso plástico quizá no es más que el doble movimiento *del porvenir orgánico del tiempo y del porvenir temporal de lo orgánico*” (Malabou, *La plasticidad en espera*, p. 87). Y a la vez habrá que afirmar que los cambios del mundo material sean cuales sean, modifican nuestro ser en cuanto tal, pues para Malabou en *La plasticidad en el atardecer de la escritura* (2008), el ser no puede escapar de los cambios de la forma, de lo orgánico. La ontología también está en cambio, potencializada a su transformación radical.

Pero bajo este análisis de la ciudad *apriorística*, no sorprende que los mitos fundacionales de las civilizaciones estén insertos en el encuentro con una “tierra prometida”, y que se parta de otra zona inhabitable o del exilio de cierto pueblo (*Eneida* de Virgilio es muestra de desplazamiento, reconstitución, exilio, metamorfosis y también simbiosis entre pueblos). Pero más que prometida, en realidad, es encontrada fortuitamente en medio del caos. Pareciera que tal tierra siempre estuvo ahí, como en espera, cuando más bien advino misteriosamente, por un juego del devenir de la noche en espacios habitables. Y los que habitan esa nueva tierra, se modifican profundamente. Nadie es el mismo cuando el territorio cambia. Antes del acontecer de un centro que orienta a la vida, se habita originariamente en una noche cuya textura es el silencio y la ceguera, la convulsión, *el no-ser y el no-lugar*.

El ser es de modo metafísico u óntico: nudos de flujos estratificados que resisten al caos desde el caos mismo. La trascendencia del ser es sólo la cristalización de un modo de materialización que puede en algún momento modificarse con el tiempo, es lo que hemos nombrado “constancia” o también resistencia. Dinámica de construcción y destrucción; metamorfosis constante. Ningún ser puede ser eternamente, pero tampoco el caos puede existir sin devenir *seres y formas* constantes. Hay un juego entre “resistencia” y “cambio”. He ahí la propuesta de una ontología nómada.

Sin embargo, Occidente ha definido el rompimiento de la constancia como trauma o daño. Se exige una “resistencia eterna” o lo que es lo mismo, rigidez absoluta. Es lo que conocemos como “madurez” y que se puede entender como “dureza”. Así, se vuelve traumatismo el ser lanzado a la noche y sus metamorfosis, pero cabrá pensarlo también como una apertura a otro modo de ser. Una plasticidad explosiva está en juego bajo la idea de trauma, como señalaría Malabou en *Ontología del accidente*, que produce una ruptura entre lo que se decía ser y lo que adviene a ser.

El exiliado o el nómada anda como un errante del ser, mas no por ello aniquilado. Ha aprendido a vivir, de algún modo u otro, ahí en una multiplicidad, en la fluidez del cosmos. En la noche resiste lo múltiple y algunos logran vivir en ello sin aniquilarse. Salir de la noche es un acto de ruptura con ella misma, entrar a ella después de la ruptura inicial, es trauma; terror que muchísimos han tenido que vivir. Estos seres, exiliados por la violencia del ser, alcanzan una vida inaudita e inesperada donde logran soportar la noche sin caer en la locura que se espera de ello (el miedo al exilio de los romanos es la muestra de cómo los humanos se creen perdidos sin una identidad). Y en ese nuevo habitar que es ruptura con la unidad, se abre una herida que puede ser también posibilidad de transformación del vivir en general. El exiliado representa ese intermedio entre lo múltiple y el ser, es una invitación a crearla multiplicidad soportable. Aparece con él los mapas de las fronteras, los refugios, las auroras: la hospitalidad en cuestión.

El exiliado vive en una especie de pesadilla donde se haya sin origen y sin control del mundo: todo adviene monstruoso. Vive él “a disposición” del caos donde no tiene abrigo y desesperado anda buscando amparo. Como Bartolomé, se encuentra *desollado* de su ser y se

haya clamando refugio. El miedo, el horror y el estado de alerta son característicos de los sujetos nocturnos. Mas es ahí su fuerza de anidar el caos, el que logra habitar el afuera del ser consigue mostrar como lo imposible se hace posible.

No es inesperado, bajo la noche como originaria, que Zambrano haya visto el sueño como antecesor de la vigilia. Se está soñando en la noche; la luz viene después, es la vigilia. “El estado de sueño es el estado inicial de nuestra vida, del sueño despertamos; la vigilia *adviene*, no el sueño. Abandonábamos el sueño por la vigilia, no a la inversa” (*El sueño creador*, p. 27), y en este *advenir* se alcanza un refugio a través de la palabra que nombra algo más que caos. Luz inicial de lo humano. Cierta palabra es ruptura de la noche, apertura a otro mundo; es música, ante todo. Deleuze-Guattari, en *Mil mesetas*, ilustran este acto del siguiente modo:

Un niño en la oscuridad, presa del miedo, se tranquiliza canturreando. Camina, camina y se para de acuerdo con su canción. Perdido, se cobija como puede o se orienta a duras penas con su cancioncilla. Esa cancioncilla es como el seno del caos. Es muy posible que el niño, al mismo tiempo que canta, salte, acelere o aminore; pero la canción ya es en sí misma un salto: salta del caos a un principio de orden en el caos, pero también corre constantemente el riesgo de desintegrarse (p. 405).

Y también Pizarnik: “aunque es tarde, es noche, / y tú no puedas // Canta como si no pasara nada. // Nada pasa” (*Poesía completa*, p. 189). Canto, palabra: hogar. “Música entregada en el desastre” (Cadenas, *Obra entera*, p. 16). A causa de la relación entre lenguaje y ser, Heidegger señalará que “el lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y los poetas son los guardianes de esa morada. Su guarda consiste en llevar a cabo la manifestación del ser, en la medida en que, mediante su decir, ellos la llevan al lenguaje y allá la custodian” (*Carta sobre el humanismo*, p. 16). Por el lenguaje el humano *manifiesta al ser* y se refugia en él. Pero Aristóteles, como si se apresurara a Heidegger y al mismo tiempo fuese más allá de él mismo, señala que “el ser se dice de muchas maneras” (*Metafísica*, VI, 2). Sea como sea, hay modos de expresar el ser, de hacer *hogares*. Esos modos son lo que Deleuze-Guattari descubren como *ritornelo*. Ahora bien, el ser en sus múltiples expresiones no puede ser comprendido como la *noche*. La noche antecede al ser. En el principio era el *Caos*, no el ser; *Orden*.

No es esto una poética, sino una descripción de una antropología que tiene como rasgo característico la claridad antes que la noche, la mirada como el proceso de capturar la esencia en la distinción. Ver significa fijar, saber, *clarificar*. El que no ve está perdido, mas no por ello aniquilado, imposibilitado a cierta visión, una aurora porvenir. Una visión más cercana a la que tenemos en el alba.

Revelar la noche como anterior al ser mostraría que se ha creído que en medio de lo oscuro es posible *un solo centro* que se comprende de diferentes modos (el ser se dice de muchas maneras), como si ese ser no hiciera más que “iluminar” otras zonas de sí mismo, construir nuevas formas de sí, quedando él como un sí mismo “intocable, eterno, permanente”. Una Luz perpetua con matices en medio del caos originario.

La tesis que se muestra con lo anterior sería la siguiente: “la forma se transforma, la sustancia permanece” (*Ontología del accidente*, Malabou, p. 15), la cual Malabou crítica desde varias perspectivas. Esta tesis rodea a la filosofía del siglo XX y tiene su mayor fuerza en Heidegger. Para el filósofo alemán los poetas se dedican a *construir nuevas formas donde el ser se muestra distinto, aunque en el fondo es el mismo*. La plasticidad sería de las apariencias, no de la sustancia. El lenguaje transforma las formas del ser, no al ser, haciendo al ser algo elástico, mas no plástico. De ahí que nosotros señaláramos que el ser es modificado de antemano por la forma.

La otra tesis que permitirá otro horizonte de comprensión es la siguiente: *No hay ser, sino multiplicidad de seres que se expresan y se modifican por sus formas*, siendo plástico en vez de elásticos. La noche-caos no puede ser reducida a unidad, sino siempre a constante cambio que, en ciertos momentos, se cristaliza en entes que resisten a deshacerse.

Sino hay *se eterno, sino devenir y momentos de constancia*, entonces habrá que alcanzar un *ethos de hospitalidad y diferencia*, donde se acepta que todo *cambia* y que, en sus cambios, la *sustancia* y sus *formas* son constantemente modificadas. Un *ethos* nómada o camaleónico, que modifique y sea modificado, en su ser plástico, al mundo y por el mundo. Es claro que la *sustancia* no puede ser aniquilada del todo, pero sí puede ser *otra-en-sí-misma*. Esto provocaría que sus *formas sean también otras-en-sí-mismas* (una metamorfosis que recupera lo anterior: simbiosis) y también absolutamente otras (metamorfosis total). Este trabajo se mostrará como un intento de *ir más allá del ser, hacer explotar la metafísica del Uno y devenir en una multiplicidad habitable: devenir-otro*. Hacer de la noche de la diferencia hábitat.

2.- El ser y la multiplicidad: devenir-otro

La filosofía del siglo XX se centró en la noción de “ser” y “otredad”. La cuestión era: ¿hay algo eterno, que permanece sin cambios y que puede ser “mostrado”? Heidegger propuso hacer la pregunta por el ser y explicar que el *ser* no puede ser *mostrado* más que en su epocalidad. La epocalidad se entiende como *claro* del ser. El *claro* o la época sería una de las “comprensiones” que el ser toma para mostrarse a lo largo de la historia y que bajo ella, los entes son visualizados y comprendidos. *Com-prender* significaría estar “tomados” bajo un “entendimiento” del ser que los humanos tienen. Es importante señalar que la “comprensión del ser”, es decir, su *claro* no es individualista, sino compartido por la humanidad. No hay en Heidegger *comprensiones individualistas* de la totalidad, sino más bien comprensiones generalizadas. La única excepción, la cual permite problematizar el sentido de “ser” y “comprensión generalizante”, es la del poeta-héroe³ que por un instante se

3. El “héroe” se trabaja, hasta donde sé, en *Ser y tiempo*, §74 *la constitución fundamental de la historicidad*. Ahí Heidegger muestra como un sujeto alcanza una nueva comprensión del ser donando al pueblo sus destinaciones y posibilidades. Comprender es también proyectar, delimitar, dirigir. El héroe sería el sujeto “excepcional” que en un instante (καίρως) establece una nueva época. Por ello, tampoco se sabe cuándo ni cómo, sólo se puede “señalar” cierto sujeto. En ese sentido, los otros que quedan relegados a ese acto de fundación, viven de un modo

encuentra en el abismo del ser. La experiencia poética sería algo así como hallarse en una especie de “medio” entre “la verdad del ser” y la “comprensión del ser actual” en donde realiza una lucha para hacer aparecer otro modo de comprender el ser y abrir una nueva época. Toda esta teoría es mostrada por Heidegger, especialmente en *El origen de la obra de arte*. Finalmente, lo que hay es una “economía de la presencia” (Schurmann, *El principio de anarquía*) o claros del ser.

El abrir una nueva época implica que los que ahí habitan obtienen un modo de comprender al ser que demuestran a través de *figuras discursivas diferentes*, pero que en el fondo mantienen la misma comprensión. Lo que llamamos culturas contemporáneas sólo son *figuras* de expresión de esa *comprensión del ser totalizante* (forma) en la que estamos caídos. En Heidegger la *otredad* sería más bien *apariencias del ser, épocas o figuras contemporáneas o ya sidas*. Esto nos hace preguntarnos si es posible, por un lado, (1) *comprender el ser de modos diferentes al mismo tiempo* (multiplicidad coetáneas de épocas), y no sólo meras expresiones (multiplicidad de *figuras* de la *forma-época* superior); por otro, (2) si es posible que nazca una comprensión que parta de *una ruptura* radical del mismo ser, es decir que advenga otro *ser* (transustanciabilidad y no mera transformación) del ser mismo: ser otro ser por el ser o alcanzar otro ser desde el mismo ser. Es decir que el *ser* del cual parten las comprensiones (épocas) y sus figuras (expresiones) explote en *otro ser diferente a él mismo*, y que en esa explosión *no aniquile a su antecesor*, sino que devenga multiplicidad heterogénea. Devenga dos, tres, cuatro, cuando era uno; posibilidad de conexiones múltiples o amorosas (*Utopías nómadas*, Schérer, p. 17). Esos otros seres o sustancias serían orígenes de otros *entes y comprensiones* que se relacionarían entre sí. ¿Es posible la multiplicidad de orígenes, de *sustancias*?

En la inmediatez, hay dos alternativas metafísicas: hay un primer ser que adviene otro y aniquila su pasado, siendo el origen “muerto” del primer ser o hay multiplicidad de sustancias que se combinan entre sí para producir entes diferentes y nuevas sustancias complejas. Una tercera posibilidad es la que se podría proponer junto a Malabou donde el *ser origen* devendría-*otros* sin por ello aniquilarse y sin por ello obligar a sus *otros* a ser dependientes de él, sino que estarían en una *relación* donde “cada unidad” sería diferente a las otras. Sino fuesen diferentes, entonces *no serían otras*, sino simples *formas de lo mismo*. Esta

impropio. El *dasein* tiene dos modos de habitar: propio o impropriamente. Ninguno de los dos es más “positivo” o “negativo” que el otro, sino que forman parte de su característica ontológica. El héroe, después de abrir el horizonte de comprensión, inmediatamente se hundiría en la vida impropia de todos los días, en esa cotidianidad donde todo está comprendido de antemano. Por ello, Heidegger en *El origen de la obra de arte*, heredaría el peso primordial a la *obra* y no al poeta. El problema de esta “excepcionalidad” es que coloca sólo a algunos pocos en un privilegio donde los demás, el pueblo, son relegados. Heidegger llevará, quizás, por haber vivido la tragedia de la Guerra Mundial, la noción de héroe a la del poeta y, de ese modo, eximirá a los políticos (Hitler, por ejemplo) de tal establecimiento de la comprensión del ser. Ahora son ciertos poetas, esos que llama artistas genuinos, los que están “en la escucha del ser” para “abrir” un mundo nuevo que dona la comprensión del ser y de los entes a los demás. Heidegger nunca esclarece si es posible la convivencia de “múltiples” comprensiones del ser en un mismo tiempo; de hecho, pareciera que cuando él revisa la historia de la metafísica y propone su destrucción, ve que Occidente está “hundido” en un mismo horizonte de comprensión que debe ser erradicado. El problema sigue siendo el mismo: ¿puede el ser advenir múltiple o siempre adviene unidad de sentido totalizante y donado a los contemporáneos de tal época bajo unos pocos sujetos?

relación entre las diferencias de los seres, en un sentido de sustancias, sería de *intercambio*, *accidentes y violencias*. Sólo la multiplicidad y la diferencia puede soportar una relación hospitalaria; la unidad cerrada está condenada al egoísmo.

Antes de problematizar con Malabou, cabe señalar que este trabajo no busca esclarecer ni concluir una cuestión metafísica tan vieja como la misma filosofía: ¿es el ser uno o múltiple? En caso dado, soy yo el que acepto la multiplicidad del ser que, si se quiere, parte de un Uno que deviene-otro y que sus otros no son ya dependientes de esa Unidad, sino coetáneos, múltiples radicalmente. Deleuze-Guattari decían que cuando se dice que “lo Uno deviene dos: siempre que encontramos esta fórmula [...] estamos ante el pensamiento más clásico y más razonable, más caduco, más manoseado” (*Mil mesetas*, p. 13). Pero ahí se habla más bien de la cuestión de tomar el dos como una “ramificación” del Uno del que parte y no como una independencia, como otro radical que se vuelve en relación con aquel otro de donde parte. Cuando acepto la hipótesis de que el *ser* pudo *devenir-otro* lo hago, sin embargo, señalando que ese *otro* del *ser*, no es una forma de él, sino más bien *otro*, como otro soy yo de mis progenitores. Se debe respetar el principio de conexión y de heterogeneidad (Deleuze-Guattari, *Mil mesetas*, p. 15) sin reducir al *otro* a una unidad mayor donde su heterogeneidad es homogeneizada en eso que se ha llamado *Ser*. Del tal modo se acepta la tesis de que hay multiplicidad (*sustancias*) en una relación de intercambio y lucha en medio del *caos originario*.

No habría tampoco un adentro ni un afuera, ¿adentro de qué, afuera de qué? Los accidentes, la mezcla, las fuerzas entre la multiplicidad son la producción de *entes* en una constante *frontera hospitalaria*. Si se quiere decir: ontológicamente se está en el no-lugar y más bien en un plano, en un punto de ese intercambio entre las formas y los seres. Ese plano es la resistencia o la constancia. El mestizaje es ontológico, la pureza es una ficción aceptada. El último rasgo de pureza que queda en la filosofía es la afirmación de que el ser es uno y lo único que hay es una economía de la presencia. La unidad es un absolutismo que finalmente debe llegar a su fractura abriendo un pensamiento que no busque “totalizarse” o colocarse como la “última comprensión” del ser, sino que radicalmente pueda *relacionarse* con múltiples comprensiones que no, por ello, partan del mismo ser. El ser es más bien múltiple y mezclado: “las leyes de combinación aumentan, pues, con la multiplicidad” (Deleuze-Guattari, *Mil mesetas*, p. 16). Así, todo está siempre en posibilidad de devenir-otro donde se soporte la multiplicidad y la diferencia. ¿No es acaso esta la historia más acorde a la biología y la materia?

Aunque todos los seres vivos compartamos, valga la redundancia, la vida, no quiere decir que nuestra existencia sea reducida al mismo ser y a los mismos cambios, metamorfosis y transformaciones de un origen. Negar esta mismidad tampoco implica reducir algunas vidas a inferiores, sino aceptar la multiplicidad y establecer en ella *la hospitalidad radical* donde lo análogo, así como lo diferente (la otredad) logren una economía del intercambio, donde no haya centro puro sino constante mestizaje. Como plantearía P. B. Preciado en *Un apartamento en Urano*: hay que mestizar el centro (p. 40) y en *Testo yonqui*; estamos viviendo el proceso de mutación de una época (p. 23) donde todas las concepciones tendrán que ser radicalmente replanteadas.

3.- El día que Samsa devino insecto y Preciado mantis: metamorfosis y otredad

Si se acepta que hay multiplicidad, habrá que pensar la posibilidad de que una identidad *devenga* otras. Si ontológicamente se aceptaba el devenir-otro de lo uno, entonces lo mismo sucedería con cualquier ente. El humano no puede ser la excepción y en realidad no lo ha sido. La historia biológica del humano es la de transformarse en otros. No somos el *homo neanderthalensis*, sino el devenir de una de sus formas posibles y la única conocida hasta el momento. Pero radicalmente, anterior al “*homo*”, hubo un proceso donde una “forma” saltó a otra, es decir: de un animal distinto se alcanzó el modo de ser del “*homo*” que poco a poco fue deviniendo hasta el *Homo sapiens sapiens* que conocemos. René Schérer en *Cosmopolitisme et hospitalité* identifica que la antropogénesis se da por la relación social y material de hospitalidad. “L’homme est devenu et devient tel en tant qu’il pratique l’hospitalité” (p. 60). Negar la hospitalidad es impedir la metamorfosis.

Pero este intercambio que se da entre la hospitalidad no puede ser reducido a una economía mercantil, sino que debe ser pensada en su implicación ética: *la hospitalidad es el modo que la plasticidad (explosiva o positiva) alcanza a devenir hábito*. El ente hospitalario es aquel que, en el proceso de intercambio, es modificado y modifica al otro. Schérer encontraba en *La montaña mágica* de Mann uno de los tiempos de la hospitalidad: “tiempo de maduración, de iniciación, de transformación del extranjero iniciado, ser inexperto, ligero e inmaduro, que adviene adulto consciente [...]. Tiempo de la revelación, de devenir del uno que se es” (*Hospitalités*, p. 14)⁴. Pero si antes de la hospitalidad no hay una maduración y es en el proceso hospitalario donde se deviene *uno*, esto es sólo posible en cuanto que lo que se era, esa unidad anterior a la hospitalidad *ha devenido otra por el acto mismo*. Ese uno se dice múltiple. En este sentido, la hospitalidad es siempre metamorfosis, transformación. Puede darse de modo *unidireccional*, como sería el caso de Hans Castorp que deviene otro, por accidente, al realizar su viaje a la montaña mágica, pero también puede darse *pluridimensionalmente* donde las partes participantes de la hospitalidad (no necesariamente dos) devienen diferentes en el proceso.

Por ejemplo, los amantes mostrarían una hospitalidad accidental y pluridimensional donde las afinidades entre sí producen metamorfosis de cada uno de los participantes que adviene otro por el acto hospitalario. Y una ruptura amorosa puede también hacer explotar la hospitalidad en una *metamorfosis* traumática donde el rompimiento del lazo *crystaliza* a uno de los enamorados en un modo de ser *depresivo o caótico*. Habrá que volver a pensar que el amor, como se creyó en la Edad Media, no es más que una enfermedad que deforma a los sujetos a personalidades inesperadas y espontáneas que nacen de la accidentalidad de las pasiones. Así, aunque la hospitalidad puede ser positiva, también negativa: enfermar o sufrir traumatismos en el intercambio pasional. Y a pesar de ello: ¿quién no ha vuelto enamorarse después del primer amor casi siempre traumático?

Pero antes de la hospitalidad entre seres radicalmente diferentes, habrá que problematizar la noción de *metamorfosis individual*: la aceptación del otro que adviene en mí

4. La traducción es mía.

mismo, que es el resultado, muchas veces, de una *plasticidad explosiva* o de una *urgencia hospitalaria* donde la identidad se ve en la obligación de aceptar un huésped espontáneo en sí misma y que, de algún modo, puede devorarla haciéndola devenir-otra. El caso más famoso es el de *La metamorfosis* de Kafka. El cuento de Kafka demostraría una metamorfosis radical y no aparente, donde la identidad es devorada por el advenir de la otredad: Gregorio Samsa no puede ser de nuevo humano; Samsa ha transmutado espontáneamente en un insecto.

La metamorfosis de Kafka empieza así: “al despertar Gregorio Samsa una mañana, tras un sueño intranquilo, se encontró en su cama convertido en un monstruoso insecto” (p. 11). El despertar de una otredad radical es de modo *accidental*: se pasa de una especie de sueño a la consciencia del cambio. Malabou caracterizará esta metamorfosis como un proceso de explosión plástica: *una forma muere e inmediatamente adviene otra radicalmente diferente*. Pero este advenir no es provocado; su acontecimiento es *inesperado*, accidental y en su aparecer, adviene el otro del uno en su radical diferencia. En *Ontología del accidente*, Malabou señala que “la plasticidad destructiva hace posible la aparición o la formación de la alteridad en donde el otro falta absolutamente” (p. 17). Esto haría estallar la identidad, una naturaleza cristalizada, en una otredad. En el caso de Gregorio Samsa, su subjetividad *deviene insecto*, pero no sólo eso: toda la naturaleza humana deviene-otra. En la plasticidad explosiva de la metamorfosis se pone en juego la *potentia* explosiva de la identidad particular y de la naturaleza general de una especie.

Si Gregorio dijese: *yo soy el mismo que era antes de devenir-insecto*, entonces no habría un devenir-insecto realmente, sino un acto de travestismo y no de transmutación. El travesti es tal en cuanto sabe que puede volver a su forma antigua, en cuanto se disfraza y reconoce su disfraz dentro las posibilidades expresivas de su ser. “Todas las formas de travestismos están contenidas en una 'gama de posibles' que pueden ser enumerados y con los cuales siempre se puede proponer un esquema tipológico, una panoplia o un muestreo” como remarca Malabou en *Ontología del accidente* (p. 15). El devenir-insecto es transmutación, no travestismo. Sin embargo, la consciencia de Gregorio sigue soportando su pasado, reconoce que ha habido en él una metamorfosis física, pero no del todo psicológica, identitaria. Gregorio Samsa sigue siendo él mismo, aunque en otro cuerpo; ha cambiado simplemente de forma.

Kafka no es tan ingenuo sobre la metamorfosis sustancial, sino más bien que juega con ella. Reconoce que para que una metamorfosis se dé en su totalidad, es necesario despertar en ella de golpe un día, en un instante que rompe al yo pasado y hace nacer al otro. Sin embargo, el proceso de *parir* la otra *identidad* que desplazarán la anterior es lo que se muestra en el cuento de Kafka. Samsa está *pariéndose a sí mismo* y en ese acto *se está diferenciado de sí mismo en el otro que adviene en él*. Kafka describe referencias constantes al sueño y la vigilia que sirven para esclarecer el parto del otro: “salvo cierta somnolencia, desde luego superflua después de tan prolongado sueño, Gregorio se sentía admirable, con un hambre particularmente intensa” (*La metamorfosis*, 2011, p. 15). El ser de Gregorio está pariendo otro ser en él mismo, como los transexuales paren a otros en sus cruces. Está en el trance de ser

otro a la vez que se es sí mismo. Samsa se reconoce como humano, pero al mismo tiempo como insecto; vive una especie de *trastorno de identidad disociativo* o esquizofrenia donde confluye en él el caos-noche originario de la multiplicidad. Gregorio Samsa representa, de algún modo, aquel animal del que Kafka habla en *El cruce*: “mitad gatito, mitad cordero” (p. 119). La queja de Malabou sobre que “la voz narrativa no es totalmente la de un insecto. Esa mariposa invisible tiene una voz no bestial, una voz de hombre, una voz de escritor” (*Ontología del accidente*, p. 20) nos parece insensata con la metamorfosis expresada de Kafka. No es necesario que el proceso de transmutación, de devenir-otro, se dé de golpe, aunque haya casos donde sea así, como puede ser un choque automovilístico donde el impacto hace explotar la personalidad en otra. Las metamorfosis pueden vivirse en el *trance*, como sucede también en las enfermedades degenerativas, y esto no impide el nacimiento de la otredad radical.

De tal modo, cuando, en *Ontología del accidente* Malabou, pregunta “¿qué es una metamorfosis que todavía puede hablar por sí misma y escribir, que no puede mantenerse completamente singular, pese a que se experimenta a sí misma como tal?” (p. 20), habrá que responder: es una metamorfosis en *transición*, es el punto de un cruce, como bien ilustra Preciado a lo largo de *Testo yonki* con la experiencia de su vida trans. La diferencia entre el cruce de Preciado y el de Samsa es que uno es consciente y se abre al porvenir; el otro adviene sin un antecedente anterior, como un *accidente nefasto*. Así pues, en el cruce de Preciado es plasticidad positiva, pues de algún modo dirige su *cruce* con la testosterona hacia el nacimiento de ese otro que no puede ver en totalidad, sino que más bien espera, presiente, como quien a media noche cree ver algo en fondo de lo negro: atisba.

En el caso del relato de *La metamorfosis*, el cruce es explosivo en cuanto accidental, no espontáneo, sino más bien lento como el parto. La hospitalidad del otro en uno mismo puede ser *consciente* (Preciado) o *explosiva* (Samsa); en ambos casos, el uno deviene otro: radicalmente inesperado es el caso de Samsa; precipitado y simbiótico en Preciado.

En Preciado se da una metamorfosis-simbiótica donde el otro que llega a ser asimila ese ser que se fue antes del trance de modo consciente y deseado. Paul Preciado no puede retornar a Beatriz, pero la cobija en tanto que es su pasado. Preciado sería algo así como la mantis que devora al macho para poder soportar la incubación. Paul se ha comido a Beatriz, y en vez de embarazarse para dar a nacer a un hijo, ha parido otro ser en sí mismo diferente a él. Preciado es su propio/a hijo/a y padre-madre a la vez.

En Kafka sucede que, al final de la *metamorfosis*, se alcanza el parto y aparece una otredad radical. Ese otro que nace no es Gregorio Samsa, pero tampoco algo que nosotros, sus lectores, podríamos esperar. Una metamorfosis *no es un travestismo* o una posibilidad del ser, como bien esclareció Malabou, sino una *destinación inesperada*. Como pensaría Schérer, lo que importa en las líneas de fuga no es hacia donde se va, sino que lo *imposible* o el *porvenir* acontezca en el *devenir*. Que el otro aparezca ahí donde sólo era posible la repetición de lo mismo.

Zambrano, en *Persona y democracia*, decía que el porvenir debe tener “algo un tanto inédito, más necesario; algo nuevo, más que se desprende de todo lo habido” (p. 22) y que sólo se descubra como posible cuando ya haya nacido. También Malabou, en *El porvenir de Hegel*, indica que el porvenir tiene analogía con el *voir venir* del francés:

En francés, “ver venir” significa, a la vez, esperar prudentemente observando la evolución de los acontecimientos, pero también adivinar las intenciones de una persona y penetrar en sus designios. Por consiguiente, esta expresión designa, a la vez, “estar seguro de lo que viene” y “no saber lo que vendrá”. El “ver venir” designará, con ello, el juego conjugado de *la necesidad* teleológica y *la sorpresa* en la filosofía hegeliana (p. 38).

De tal modo, la cuestión es que en la metamorfosis el sujeto puede adelantarse a sí mismo y tratar de ver lo que vendrá, lo cual se caracteriza como un adivinar dentro de los designios o ver las posibilidades de lo dado; pero, al mismo tiempo, hay algo inevitablemente invisible que en su acontecer produce el rompimiento entre el ser anterior y la otredad nacida. Sin embargo, el porvenir puede acontecer de modo totalmente inesperado, accidental, como en el caso de Samsa. Sea como sea, el otro no puede ser esperado, siempre nos sale al paso en cualquier lugar, aunque creamos estar esperándolo (¿No es lo que pasa en *Una confusión cotidiana* de Kafka?). La radicalidad del otro consiste en ser sorpresa, pasmo, ruptura de la mismidad. Toda *transmutación* es rompimiento de la lógica: accidente. Cualquier metamorfosis obtenida es accidente —el *trance* no es la metamorfosis, sino el paso a ella—, sea ella de cuerpo o la que puede darse en el pensar. Schérer se preguntaba: “¿Cómo vienen las ideas a la mente? No ciertamente escarbando en el propio cerebro” (*A su disposición*, p. 252). Pensar es siempre *ir hacia otro: hacerlo acontecer*. Metamorfosis también del pensar más allá del ser.

La metamorfosis produce otros, pero también los otros la producen de modo accidental (como el caso del hotel de la montaña mágica). También puede ser producida en uno mismo cuando nos disponemos a la hospitalidad con el otro en cualquier modalidad.

Cabría aclarar que no todos los accidentes modifican la sustancia sino la forma, como puede ser, por ejemplo, el vestirse de otro modo o cortarse el cabello. Deleuze decía que “el cabello de una persona, por ejemplo, puede atravesar muchas etapas: el peinado de la joven no es el mismo que el de la mujer casada, no es el mismo que el de la viuda. Hay todo un código del peinado” (*Derrames*, p. 19). Un cambio de esto es sólo un proceso, más no un rompimiento de la sustancia, un devenir-otro como hemos tratado de problematizarlo y mostrarlo en este apartado. Así, la *metamorfosis es sustancial*, los cambios aparentes. Más ciertas transformaciones aparentes pueden provocar futuras metamorfosis sustanciales. La forma puede siempre modificar su sustancia y la sustancia a sus formas.

La *metamorfosis puede ser* a voluntad o explosiva. La otredad finalmente aparece, se hace cuerpo y nos sale al paso, nos toma por sorpresa y nos rapta para provocar la metamorfosis. De tal modo, hacer del *devenir-otro* una ética de la plasticidad, hospitalidad en cuestión, es una de las grandes urgencias de nuestra existencia. Dejarse sorprender por la

diferencia y hacer saltar múltiples devenires, multiplicidad de porvenires. Malabou lo decía con claridad: “es por eso por lo que el 'devenir-animal' no es 'devenir *un* animal'; lo primero es un agenciamiento, lo segundo es una forma, que no puede sino paralizar el devenir” (*Ontología del accidente*, p. 21). Lo que importa no es *la forma adquirida* en la metamorfosis, sino el apuro de alcanzar *al otro* para devenir en una ética (hábito) que soporte la multiplicidad. Una ética que nos haga vivir más allá del “ser”, en la frontera múltiple de los seres y los cuerpos, de las diferencias conectadas entre sí sin negarse las unas a las otras.

4.- Yo soy otro: Rimbaud y el contagio del devenir-otro

Mortel, ange et démon,
autant dire Rimbaud.
Paul Verlaine

¿Quién es Artaud Rimbaud, el poeta o el traficante? ¿Se olvidó Rimbaud de su arte poético cuando devino traficante en África? ¿Nos atreveremos nosotros, sus lectores fieles, a reducirlo a poeta olvidando su última vida o lo arrastremos a ese último punto de su existencia como rasgo esencial de su vida? Ángel y demonio, mortal y poeta, las identidades múltiples del niño. Rimbaud múltiple y diferente, nómada, vagabundo, exiliado. Siendo poeta, fue un pequeño demonio y una especie de ninfa. *L'enfant terrible* productor de rupturas y pasiones, deformaciones del mundo del siglo XX y actual. Rimbaud, en su monstruosidad característica, *fue un virus del siglo XX*, productor del devenir-otro. Rimbaud, el poeta odiado, el niño criminal, ángel terrible de la historia occidental. Un errante del ser y de las normas.

No hay en él formas, sino explosiones, berrinches, pasiones a flor de piel. Vive dinamitando aquí y allá su vida y la de los otros. Ahí cuando nos encontramos un Rimbaud simbolista, rápidamente salta a una poesía explosiva, huidiza, devoradora. En *Una temporada en el infierno* le decía al mundo: “sí, tengo los ojos cerrados a vuestra luz. Soy una bestia, un negro. Pero puedo ser salvado” (p. 77). Rimbaud deviene negro, esclavo, bestia; reverso de la civilización, errante de la luz general: noche encarnada. Abre la noche terrible ante el mundo racionalista de su época. No le basta con su errancia, quiere hacer errar a los otros. Busca el contagio de la metamorfosis maligna; se esfuerza en producir el mestizaje, hacer a los otros *negros* también: “emperador, vieja carroña, eres negro; has bebido un licor no tasado, de la fábrica de Satán” (p. 77). Su trabajo es embriagar a los otros, es tentarlos al mal y hasta arrastrarlos. El poeta terrorista; metamorfosis, destrucción de las formas, devenir-otro-negro-criminal, la potencia maligna del arte poético encarnado en un infante.

Rimbaud a toda costa busca raptar a Europa de su decadencia y llevarla a un mundo nuevo, mundo que ni siquiera él conoce, que está siempre por-ver-venir. Así cuando dice: “voy a ser raptado como un niño para jugar en el paraíso en el olvido de toda desgracia” (p.78)

él también sería un raptor de niños, un secuestrador que los arrastra a un nuevo mundo. Flautista de Hamelin, ¿a dónde nos llevas con tu música? No lo sabemos, pero sí sabemos que, en el contexto de Rimbaud, todos sus intentos de raptó, todas sus provocaciones, eran rápidamente opacadas, prohibidas, perseguidas. El otro es ontológicamente tomado como un criminal porque su finalidad es *destruir una forma a través de la embriaguez*. La pequeña botella de alcohol de Rimbaud, esa bebida maldita que lo llevo a ser un excluido de hasta los círculos de poesía, es la puerta abierta a la metamorfosis. Él, el poeta-niño, es un kamikaze de la Unidad, su existencia es un peligro para el *ser*. Representa el devenir-otro que tiene que ser aniquilado a toda costa. La política en Rimbaud se revela, finalmente, como el proceso constante de *erradicar la alternativa, eliminar la diferencia, saturar los puntos de fuga y asesinar al otro*. El poeta Rimbaud, esa alteridad monstruosa y seductora, debe morir para salvaguardar el ser establecido, su hegemonía y poderío. Y aunque aceptamos lo maligno que podía ser Rimbaud, su propia diferencia era un punto de fuga para alcanzar la multiplicidad. También en el mal ronda la salvación.

Como señala J. F. Vidal-Jover, en la introducción a la *Obra completa* de Rimbaud, “en realidad, el poeta Arthur Rimbaud, acaba de morir entonces, al cumplir los veinte años” (p. 20); el otro Rimbaud, el ladrón, el traficante, el que no sólo es maldito en cuanto a la poesía, sino también en cuanto a la vida misma, muere definitivamente 17 años después de su primera muerte. Aquel segundo Rimbaud es otro, radicalmente otro que aparece ahí en ese cuerpo que identificábamos del poeta-niño del siglo XX. ¿Podría, en realidad, el segundo Rimbaud ser radicalmente otro al primero? De algún modo el segundo no está del todo desconectado de su pasado, pero sí hay una ruptura, una metamorfosis, que le impide retornar a lo que era. Es también una transición, mayormente impuesta por la sociedad, pues ha llegado ahí por la constante repulsión de la sociedad, de los poetas y del arte de su época. Rimbaud adviene otro que no rompe absolutamente con su otredad antigua, también terrible, monstruosa, por sí mismo y por los otros. Es la doble metamorfosis: accidente explosivo e intensidad de trance. Y a diferencia de Verlaine que parece un día despertar en ahogos místicos y ser *el hombre nuevo* de la promesa cristiana, Rimbaud es el *hombre renovado y nuevo* del mal. Cada uno vive una metamorfosis a sus modos, sólo que la de Rimbaud continúa situándose en el espacio del horror y la violencia: “entregó su alma y su corazón, toda su fuerza a errores extraños y tristes (Rimbaud, p. 59).

De tal modo, nos encontramos en Rimbaud constantes metamorfosis: la de su cuerpo en el caso de la amputación de su pierna, pero también la psíquica al descubrirlo un traficante y no un poeta. Verlaine, por otro lado, representará la metamorfosis del mal al bien, de maldito a cristiano. Los dos han obtenido un devenir-otro de modos diferentes, pero en Rimbaud se comprueba, radicalmente, cómo la monstruosidad puede aparecer múltiple también. Ahí donde decimos Arthur, decimos multiplicidad. Es la vida que muere y da vida; se transmuta constantemente en las violentas, desgarradoras y corrosivas metamorfosis del mal. Así, cuando Malabou nos hace ir hacia Spinoza para problematizar la cuestión de la identidad, su muerte y el acontecer de otro en uno mismo en la *Ética*, Rimbaud sería el caso histórico junto a Góngora, el ejemplo de Spinoza. Recuperemos la cita de Spinoza:

No me atrevo a negar que el cuerpo humano, aun conservando la circulación sanguínea y otras cosas que se piensan ser señales de vida, puede, pese a ello, trocar su naturaleza por otra enteramente distinta. En efecto: ninguna razón me impele a afirmar que el cuerpo no muere más que cuando es ya un cadáver [...]. Pues ocurre a veces que un hombre experimenta tales cambios que difícilmente se diría de él que es el mismo; así, he oído contar acerca de cierto poeta español, que, atacado de una enfermedad, aunque curó de ella, quedó tan olvidado de su vida pasada que no creían fuese suyas las piezas teatrales que había escrito, y se le habría podido tomar por un niño adulto si se hubiera olvidado también de su lengua. (p. 360)

La primera muerte de Rimbaud es la señal de las políticas de la exclusión, o más bien, la huella de que la política, en el fondo último, es exclusión de la diferencia. La política no permite la diferencia; los diferentes deben ser vigilados, marcados como Caín —“Entro en el verdadero reino de los hijos de Cam”, dice Rimbaud (p. 77) empalmándose así a Canaán el hijo maldito. La política funda sus bases en una hospitalidad aparente que deviene una inclusión excluyente, intento de negación u ocultación de la metamorfosis posible, y asesinato de todo potenciador de la misma. Pero este asesinato a veces no es aniquilación, sino producción de una metamorfosis maligna para la unidad que ya no buscaría su transmutación, sino su absoluto exterminio, como el Rimbaud traficante.

En la política de inclusión excluyente, el extranjero puede morar, pero no puede hablar: no puede preguntar y modificar al Estado. De este movimiento de inclusión excluyente, descubrimos las burbujas de extranjeros: el barrio chino, el coreano, los barrios maricas o LGBT. Pero no sólo eso, la política se cuida siempre del extranjero como diferente (xenofobia). Cualquiera puede hojear las constituciones del mundo y descubrir que los extranjeros no tienen derecho a altos cargos en el Estado. Y no sólo eso, la gran mayoría impide que el extranjero ejerza el voto. El extranjero, en su carácter radical extraño, *no tiene ni voz ni voto*. Sólo aquel que se naturaliza —¿y qué otra cosa significa naturalizarse que advenir en otro ser, en un ser que se llama “nacional” y “unidad” y que niega la diferencia en ese proceso?— rechazando al otro para sumergirse en el Uno de un país, adquiere los derechos al voto. El inmigrante, el extranjero, el exiliado, el monstruo, el criminal, en resumidas cuentas: *el nómada*, es un peligro para el Estado y las sociedades identitarias. “¡De prisa! ¿es que hay otra vida?”, exclama Rimbaud (p. 78) y rápidamente es silenciado. La política siempre busca colocarse como la única unidad posible y mejor. El otro, sea cual sea, es el enemigo. Habrá que provocar la ruptura para por fin cobijar a ese otro que nos exige otros mundos posibles, otra vida.

El acontecer de la catástrofe del mundo, del Uno y su poderío hace aparecer *la hospitalidad* como alternativa para soportar la alteridad. Cuando la noche del Ser sea alcanzada y no quede más que una esperanza sin objeto, abierta a un porvenir imposible por el ser, entonces los monstruos serán escuchados y aparecidos en su multiplicidad y tendremos que decidir si producir la metamorfosis humana o la aniquilación de esta especie egoísta y cerrada en su pesadilla. A lo lejos alguien dice lo siguiente: “Cuando a la casa del

lenguaje se le vuela el tejado y las palabras no guarecen, yo hablo” (Pizarnik, *Poesía completa*, p. 223) y la voz termina diciendo “somos lo que ya no se puede prever cuando todo estaba o está previsto” (Guillermo Sucre, *La vastedad*, p. 60). Tendremos que elegir si aceptar ese que viene de ningún lado y nos abre a lo múltiple o el exterminio total de nuestro ser sin posibilidad de metamorfosis.

5.- La hospitalidad en cuestión: nomadología o muerte

Probablemente, exiliados ha habido en toda la historia. Caín es uno de esos exiliados malditos de la estirpe de Rimbaud. Sea por lo que sea, la experiencia del exilio es la experiencia de ser arrojados del *ser al caos, del día a la noche*. Es caer “sobre un suelo que ofrece resistencia a todos los desplazamientos posibles” (Schérer, *Utopías nómadas*, p. 27) donde la Patria se descubre como aquello que ya no se busca o se quiere (Zambrano, *Los bienaventurados*, p. 43) morando así en una tierra, en un hábitat antecesor a la Ciudad y sus trampas: patria verdadera o mejor dicho, originaria. El niño cantor del *ritornelo* encuentra su contraparte: el nómada en el desierto que desamparado anda sin origen ni destino habitando ese abismo nocturno del que todos venimos. Sin origen, porque ha sido rechazado *por el ser*, ha devenido *exclusión* y, por ende, *excepción* al ser. Es ya otro, un otro alcanzado por la violencia del exilio. Y cuando se dice exilio, también se dice exclusión social, política, ontológica, mas no por ello muerte absoluta. Lo que define al nómada o exiliado es que este no participa del ser y la identidad luminosa y aceptada por todos. Alcanza, sí, un suelo originario que no puede ser comprendido desde el ser de la Ciudad y la Unidad. Islas, archipiélago, fragmentación, naufragio.

Un preso, un enfermo mental, la infancia en general, los indígenas, las mujeres, las disidencias sexo-genéricas y los animales son también exiliados; sujetos de la errancia, anulación del ser, acontecimiento de la otredad radical, desamparados en la noche oscura del alma donde se vive como muerto, como un ser-sin-ser. Sánchez, en *La metamorfosis del exilio*, decía que justamente encontramos en esta dinámica de morir-seguir-viviendo “la paradoja del exilio, muerte y nacimiento al mismo tiempo” (p. 174) y, por tanto, “exilio es entonces algo más que una circunstancia” (p. 180): es alcanzar un acontecimiento que rompe absolutamente con la unidad y la identidad. Es una *catástrofe* donde “la llama lanza su claridad última, un tanto de otro mundo, y que no es más que un instante” (p. 22), como señala Zambrano en la *Agonía de Europa*.

Toda política identitaria y normativa se muestra como excluyente, productora de sus nómadas. En la política se ha llamado a los Estados de este tipo *absolutistas, fascistas, totalitaristas*, pero el Estado actual de la democracia, como vimos en el apartado anterior, se caracteriza por una inclusión excluyente: te aceptamos, siempre y cuando te mantengas ahí donde te decimos que puedes mantenerte: el hospital, las periferias, el asilo, las escuelas, la burocracia, los barrios que encapsulan a los extranjeros. Las instituciones, como bien enseñó

Foucault, pueden ser dispositivos de control, saturación y silenciamiento. Pero la exclusión no aniquila la otredad, sino que la coloca en un afuera nocturno donde la muerte asecha. Sin embargo, el mismo Foucault enseña a escucharla diferencia para producirla metamorfosis hospitalaria.

Si la hospitalidad se descubrió como una relación interna (el otro que deviene en mí) y externa (el otro que alcanzo en el lazo afectivo o material), entonces la hospitalidad última ha de ser de carácter *metafísico*: las multiplicidades en constante conexión y metamorfosis; la noche habitable por las diferencias donde sea posible habitar las fronteras antes que las ciudades-burbujas. Hay una necesidad de trascender el ser constantemente, alcanzar la diversidad absoluta.

Cuando Sánchez señala que en la cuestión de vida-muerte del exiliado se muestra “la condición abismática y amorosa del mismo, su densidad y su simbolismo; su 'infinitud', por así decirlo, pues aun a pesar de la singular vehemencia que llega a adquirir en determinados momentos carece, en cierto sentido, de principio de fin” (p. 179), esta condición del exiliado haría *acontecer el porvenir de la plasticidad hospitalaria*. Así, devenir-otro es devenir-exiliados, pero no de un modo traumático, sino más bien ético, consciente. Es aceptar la diferencia que está en mí como posibilidad y en los otros como realidades palpables. El trauma del exiliado es descubrir que del *ser* se puede escapar, que no es verdad que todos estamos bajo una misma comprensión (época) ni tampoco bajo una misma luz (*ser*), sino que siempre se puede devenir a la noche originaria y habitarla en un claroscuro salvaguarda. Su trauma consiste en encontrarse ante una verdad terrible: la verdad es que no hay verdad, sino verdades; modos de ser y habitar; multiplicidad en metamorfosis.

En su desamparo, *metamorfosis explosiva y accidental*, el exiliado muestra la multiplicidad de tiempos y seres que habitan en la noche. Él no representa la huella ni el rostro último del *ser*, sino la explosión del ser, su devenir-otros, la posibilidad de utopías nómadas. Es la noche hecha carne y la línea de fuga para escapar de la identidad asfixiante a otros mundos *por-venir*. Cobijando y haciendo un lazo con el exiliado podrá la metamorfosis volverse hábito. Y esto sólo es posible si rompemos con la política de la inclusión excluyente y devenimos en una nueva forma de habitar y de pensar donde el otro, aun con el riesgo de que nos defraude o nos engañe, sea bienvenido. Schérer nos recuerda, en su célebre *Zeus hospitalier*, que una de las leyes sagradas de la mayoría de los pueblos antiguos era siempre ser hospitalarios con el extranjero. No se trata solamente del libre paso por los pueblos, sino de radicalmente amar al otro, cobijarlo, escucharlo para transformarnos y transformarle: de vivir-con-los-otros y no solamente al lado de ellos. Y con el otro no entendemos el prójimo, sino el que puede ser contrariamente a nosotros, absolutamente diferente.

Sin embargo, admitimos que no es posible que todo se combine con todo. Deleuze-Guattari nos decían: *la multiplicidad amplía las posibles combinaciones (Mil mesetas)*. Una política por venir es la de las combinaciones hospitalarias y sus riesgos. La hospitalidad debe soportar la tensión: un peligro latente de aniquilación y de producción de mundos caóticos, pero a la vez mantener la esperanza de un porvenir mejor para la multiplicidad, de alcanzar un *ethos* en constante apertura al porvenir y no al proyecto racional y cerrado.

Sea como sea, el principio debe ser el mismo: siempre que haya unidad, habrá que hacerla explotar en multiplicidad, hacerla acontecer en su plasticidad y, desde ahí, cobijar y producir el proceso de *metamorfosis, simbiosis, tensiones y combinaciones*. El reto es hacer acontecer la hospitalidad para abrirnos a un devenir-claroscuro donde la diferencia sea cobijada en una noche habitable. Es necesario recuperar esa ley sagrada que nos enseñaba a darle siempre techo al extranjero y dejarse seducir por él y con él a un mundo nuevo.

Por último, entonces, cabrá preguntar: ¿qué política es la que plantea la hospitalidad y qué mundos posibles vemos venir con ella? No lo sabemos aún, pero no olvidemos el verso de Gerbasi: “venimos de la noche y a la noche vamos”; habremos de aprender a morar en la multiplicidad del caos, en esas fronteras donde nos compartimos el pan, la palabra, el fuego para construir así refugios, pequeñas fogatas donde soportar el frío del desamparo ontológico en el que todos nacemos y morimos. Tendremos que comenzar a aceptar que vivimos en islas y no en esas ciudades luminosas y perfectamente construidas que día tras días nos aniquilan y nos excluyen haciéndonos sentir que sin patria, sin identidad, sin unidad, es imposible vivir. Es necesario, por fin, alcanzar el afuera sin ningún trauma, sin ningún exiliado que se sienta asfixiado por esa noche terrible que negamos ser. Decir, por fin: *Yo es otros y junto a los otros alcanzo mi porvenir*.

Referencias

- Aristóteles, *Metafísica*. España, Gredos, 1994.
- Cadenas Rafael. *Obra entera; poesía y prosa (1958-1998)*. México, FCE, 2009.
- Deleuze Gilles. *Derrames; entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Argentina, Cactus, 2005.
- Deleuze Gilles y Feliz Guattari. *Mil mesetas*. España, Pretexto, 2019.
- Gerbasi Vicente, “Mi padre, el inmigrante”. *Iniciación en la intemperie; poesía reunida [1937-1994]*. México, Calygramma, 2015, pp.144-78.
- Heidegger Martin. *Carta sobre el humanismo*. España, Alianza editorial, 2013.
- _____. “El origen de la obra de arte”. *Caminos de bosque*. España, Alianza editorial, 2010, pp. 11-62.
- Kafka. *La metamorfosis*. España, Alianza Editorial, 2011.
- _____. *La metamorfosis*, trad. de Jorge Luis Borges. Argentina, Losada, 1976.
- Malabou Catherine. *El porvenir de Hegel: plasticidad, temporalidad, dialéctica*. Argentina, Palinodia, 2013.
- _____. *La plasticidad en espera*. Argentina, Palinodia, 2010.
- _____. *La plasticidad en el atardecer de la escritura*. México, Ellago, 2008.

- _____. *Ontología del accidente*. Chile, Pólvora Editorial, 2018.
- Pizarnik Alejandra. *Poesía completa*. España, Lumen, 2015.
- Preciado Paul Beatriz. *Un apartamento en Urano*. España, Anagrama, 2019.
- _____. *Testo yonqui; sexo, drogas y biopolítica*. España, Anagrama, 2020.
- Rimbaud Arthur. "Una temporada en el infierno". *Obra completa; prosa y poesía*. España, Libros Río Nuevo, 1973, pp. 69-107.
- Sánchez Cuervo Antolín C. "Las metamorfosis del exilio". A. Sánchez Cuervo, A. Sánchez Andrés y Sánchez Díaz (coord.), *María Zambrano: pensamiento y exilio*. España, Editorial Biblioteca Nueva. 2010, pp. 173-190.
- Schérer René, "A su disposición". *Foucault, la pedagogía y la educación; pensar de otro modo*. Colombia: Universidad Pedagógica Nacional e Instituto para la Investigación Educativa y el Desarrollo Pedagógico, 2005, pp. 251-74.
- _____, "Cosmopolitisme et hospitalité". *Communications*, 65, 1997. L'hospitalité, pp. 59-68.
- _____. *Hospitalités*. Francia, Economica, 2004.
- _____, *Utopías nómadas*. España, Tirant lo Blanch, 2011.
- _____, *Zeus hospitalier. Éloge de l'hospitalité*. Francia, La table Ronde, 2005.
- Spinoza Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. España, Alianza Editorial, 2011.
- Schürmann Reiner. *El principio de anarquía. Heidegger y la cuestión del actuar*. España, Arena Libros. 2017.
- Sucre Guillermo. *La vastedad*. México, Editorial Vuelta, 1988.
- Vidal-Jover, J. F., "Cuatro años de una vida" en Arthur Rimbaud. *Obra completa; prosa y poesía*. España, Libros Río Nuevo, 1973, pp. 9-23.
- Virgilio, *La Eneida*. España, Gredos, 1992.
- Zambrano María. *El sueño creador*. España, Club Internacional del Libro, 1998.
- _____. *Claros de bosque*. España, Cátedra, 2011.
- _____. *Persona y democracia*. España, Siruela, 1996.
- _____. *Los bienaventurados*. España, Siruela, 2004.
- _____. *La agonía de Europa*. España, Trotta, 2000.